اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۷

(ج — حزب)

۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء

طبع اول

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیسِ ادارہ
سیّد محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
عبدالمنّان عمر، ایم اے (علیگ)	ایڈیٹر
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	معتمد ادارہ
خان محمد چاولہ، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلسِ انتظامیّہ

۱ - پروفیسر محمد علاءالدین صدّیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدرِ مجلس)

۲ - جسٹس ڈاکٹر ایس - اے - رحمٰن، ہلالِ پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳ - لفٹننٹ جنرل ناصر علی خاں، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور

۴ - جناب معزّالدّین احمد، سی - ایس - پی (ریٹائرڈ)، ۲۳۳ - شارع طفیل، لاہور چھاؤنی

۵ - جناب الطاف گوہر، سابق سی - ایس - پی، تمغۂ پاکستان، ستارۂ قائد اعظم، ستارۂ پاکستان، ہلالِ قائد اعظم، لاہور

۶ - معتمدِ مالیات، حکومتِ پاکستان، لاہور

۷ - سیّد یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیرِ مالیات، حکومتِ مغربی پاکستان، لاہور

۸ - جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۹ - پروفیسر محمد علاء الدّین صدّیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، صدر شعبۂ علومِ اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰ - ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۱ - پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۲ - سیّد شمشاد حیدر، ایم اے، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳ - جناب ایم - اے - شہید، بی کام، ایس اے ایس، خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

اختصارات و رموز وغیره

اختصارات

(۱)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیره اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ھیں

وو، لائڈن ۱ یا ۲ = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی، بار اول یا دوم، لائڈن.

وو، ت = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی.

وو، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی).

ابن الأبّار = کتاب تَکْمِلَة الصِّلَة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الأبّار : تَکْمِلَة = M. Alarcony - C. A. González *Apéndice a la adición Codera de* : Palencia *Tecmila*، در *Misc. de estudios y textos árabes*، میڈرڈ ۱۹۱۰ء.

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار: تَکْمِلَة الصِّلَة، *Texte arabe d' aprés un ms. de Fés, tome I, complétànt les deux vol. édités par F. Codera*، بتصحیح A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = بار اوّل، کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C. J. Tornberg، لائڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء؛ بار دوم، کتاب الکامل، قاهره ۱۳۰۱ھ؛ بار سوم، کتاب الکامل، قاهره، ۱۳۰۳ھ؛ بار چهارم، کتاب الکامل، قاهره ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمهٔ فاینان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ترجمه از فاینان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بَشْکُوال = کتاب الصِّلة فی اخبار اَئمّة الأندلُس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطّوطه = تحفة النُّظّار الخ، مع ترجمه از C. Defrémery اور B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بِرْدی = النُّجُوم الزاهرة فی مُلوک مصر و القاهِرة، W. Popper، برکلے و لائڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تَغْری بِرْدی، قاهره = وهی کتاب، قاهره ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حَوقَل = کتاب صُورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II)، بار دوم.

ابن خُرّدَاذبه = المَسالِک و المَمالِک، طبع ڈ خویه M. J. de Goeje، لائڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خَلْدون : عِبَر (یا العبر) = کتاب العِبَر و دِیوان المُبْتَدأ و الخَبَر الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خَلْدُون : مقدمة = *Prolégoménes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremére، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خَلْدُون : مقدّمة، ترجمهٔ دیسلان = *Prolégoménes d'Ibn Khaldoun*، ترجمه و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خَلْدُون : مقدّمة، ترجمهٔ روزنتهال = *The Muqaddimah*، ترجمه از Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلّکان = وَفَیات الأعْیان، طبع وستنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ھیں).

ابن خلّکان، بولاق = وهی کتاب، بولاق ۱۲۷۵ھ.

ابن خلّکان، قاهره = وهی کتاب، قاهره ۱۳۱۰ھ.

ابن خلّکان، ترجمهٔ دیسلان = *Biographical Dictionary*، ترجمه از دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رُستَه = الأعلاق النفیسة، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رُستَه، ویت = *Les Atours précieux* Wiet، ترجمه از G. Wiet، قاهره ۱۹۵۵ء.

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیره، لائڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری = کتاب البیان المُغرب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذارت = شذارت الذهب فی أخبار من ذهب، قاهره ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنینِ وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے هیں).

ابن الفقیه = مختصر کتاب البُلدان، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قُتَیبَة: شعر (یا الشعر) = کتاب الشِعر والشُعَراء، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قُتَیبَة: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن هشام = کتاب سیرة رسول الله، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابوالفداء: تقویم = تقویم البُلدان، طبع رینو J.-T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء: تقویم، ترجمه = *Géographie d'Aboulféda*، *traduite de l'arabe en francais*، ج ۱ و ۲ / ۱ از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، ج ۲/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.

الأدریسی: المغرب = *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈ خویه، لائڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمه جوبار = *Géographie d'Édrisi*، ترجمه از P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن دُرَید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک).

الاصابة = ابن حجر العسقلانی: الاصابة، ۴ جلد، کلکته ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک و الممالک، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الأغانی ^{۱}، یا ^{۲}، یا ^{۳} = ابوالفرج الاصفهانی: الأغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، بار دوم، قاهره ۱۳۲۳ھ، بار سوم، قاهره ۱۳۴۵ھ ببعد.

الأغانی، برونو = کتاب الأغانی کی اکیسویں جلد، طبع برونو R. E. Brünnow، لائڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ.

الأنباری: نزهة = نزهة الألبّاء فی طبقات الأدباء، قاهره ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفَرق = الفَرق بین الفِرق، طبع محمّد بدر، قاهره ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الأشراف، ج ۱، طبع محمّد حمیدالله، قاهره ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البُلدان، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۶۶ء.

بیهقی: تاریخ بیهق = ابوالحسن علی بن زید البیهقی: تاریخ بیهق، طبع احمد بهمنیار، تهران ۱۳۱۷ھ ش.

بیهقی: تتمّة = ابوالحسن علی بن زید البیهقی: تتمّة صوان الحکمة، طبع محمّد شفیع، لاهور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی : تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

تاج العروس = محمّد مرتضی بن محمّد الزّبیدی : تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاهرة ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمة = یتیمة الدّهر فی محاسن اهل العصر، دمشق ۱۳۰۴ھ.

الثعالبی : یتیمة، قاهرة = وهی کتاب، قاهره ۱۹۳۴ء.

حاجی خلیفه : جهان نّما = استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء.

حاجی خلیفه = کشف الظّنون، طبع محمّد شرف الدین یالتقایا S. Yaltkaya و محمد رفعت بیلگه الکلیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء.

حاجی خلیفه، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفه : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = *The Regions of the World*، ترجمه از منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلهٔ جدید).

حمد الله مستوفی: نزهة = نزهة القلوب، طبع لیسٹرینج، لائڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII).

خواند امیر = حبیب السیر، (۱) تهران ۱۲۷۱ھ؛ (۲) بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء.

الدرر الکامنة = ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنة، حیدرآباد ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ.

الدمیری = حیوة الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاه = تذکرة الشعراء، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۱ء.

ذهبی: حفّاظ = الذّهبی: تذکرة الحفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد ۱۳۱۵ھ.

رحمن علی = تذکرۂ علماے هند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.

روضات الجنّات = محمّد باقر خوانساری : روضات الجنّات، طهران ۱۳۰۶ھ.

زامباور، عربی = عربی ترجمه از محمّد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاهره ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء.

السّبکی = طبقات الشافعیة، ۶ جلد، قاهره ۱۳۲۴ھ.

سجلّ عثمانی = محمد ثریا: سجلّ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ.

سرکیس = سرکیس : معجم المطبوعات العربیة، قاهره ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء.

السّمعانی = السمعانی : الانساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX).

السّیوطی : بغیة = بغیة الوعاة، قاهره ۱۳۲۶ھ.

الشّهرستانی = الملل و النّحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء.

الضّبّی = بغیة الملتمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس، طبع کودیرا Codera و ریبیره J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III).

الضّوء اللّامع = السّخاوی: الضّوء اللّامع، ۱۲ جلد، قاهره ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ.

الطّبری = تاریخ الرّسل و الملوک، طبع ڈ خویه وغیره، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء.

عثمان لی مؤلف لری = بروسه لی محمّد طاهر: عثمانلی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ.

العقد الفرید = ابن عبدربّه: العقد الفرید، قاهرة ۱۳۲۱ھ.

علی جواد = ممالک عثمانیین تاریخ و جغرافیا لغاتی،

استانبول ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لُباب = لُباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الأنباء = طبع مُلّر A. Müller، قاھرۃ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور، مفتی: خزینۃ الأصفیاء، لاھور ۱۲۸۴ھ۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار، ترجمۂ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمّد قاسم فرشتہ: گلشن ابراھیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرھنگ = فرھنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ ھش۔

فرھنگ آنند راج = منشی محمد بادشاہ: فرھنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمّد: حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء۔

فُلْٹن و لِنگز = Alexander S. Fulton and Matrin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلُوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

ابن القِفْطی = تأریخ الحکماء، طبع لِپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکُتُبی: فوات = ابن شاکر الکُتُبی: فَوات الوَفَیات، بولاق ۱۲۹۹ھ۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاھرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

مآثرالأمراء = شاہ نواز خان: مآثرالأمراء، Bibl. Indica۔

مَجالس المؤمنین = نوراللہ شوستری: مَجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ ھش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد ۱۳۳۹ھ۔

مرآۃ الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، حیدر آباد ۱۹۵۱ء۔

مسعود کیہان = جغرافیای مفصّل ایران، ۲ جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ ھش۔

المسعُودی: مُرُوج = مُرُوج الذھب، طبع باربیہ د مینار و پاوہ د کُورتیؔ، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعُودی: التنبیہ = کتاب التّنبیہ و الإشراف، طبع دٔ خویہ، لائڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII)۔

المقدسی = احسن التّقاسیم فی معرفۃ الأقالیم، طبع دٔ خویہ، لائڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III)۔

المَقّری: *Analectes* = نَفح الطِّیب فی غُصن الأندلُس الرّطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

المقّری، بولاق = وھی کتاب، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

منجّم باشی = صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ۔

میر خواند = روضۃ الصّفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نُزھۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزھۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نَسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاھرۃ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصَّفَدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِتّر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء۔

الھمْدانی = صفۃ جزیرۃ العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت = مُعجَم البُلدان، طبع وُسْتنفلْٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی معرفۃ الأدیب، طبع مرجلیوث، لائڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء (طبع اناستاتیک، قاھرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = تأریخ، طبع ھوتسما M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = طبع دٔ خویہ، لائڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)

یعقوبی، Wiet = ویت *Ya'qūbi. Les pays*، ترجمہ از G. Wiet، قاھرہ ۱۹۳۷ء۔

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asîrlarda Osmanlî. Imparat orluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxlarî*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littèrature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I,II,III = *G. d. A.L.*, *Erster* (*Zweiter*, *Dritter*). *Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51.

Dozy : *Recherches*^{3} = *R. Dozy* : *Recherches sur l'histoire et la littèrature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*^{2} = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*^{2} = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire, the same*, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding*=*Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.*=S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.*=H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad*=G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine*=G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.*=E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa*=D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux*=J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects*=L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists*=L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Metalworkers*=L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.

Mayer : *Woodcarvers*=L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance*=A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr.=A. Mez: *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti*=C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalĭn=Mehmet Zeki Pakalĭn : *Osmanlĭ Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowan=*Realenzklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni*=D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz : *Iran*=P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C, Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd.=Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.

Spuler : *Horde*=B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler: *Iran*=B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*^{2}=B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey : *Persian Literature : a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art=ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W.Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسله هاے کتب (۱) وغیره جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے هیں

AB=*Archives Berbèrs.*

Abh. G.W. Gött.=*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M.=*Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W.=*Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr.=*Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC=*Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger=*Annales de l'Institute d' Études Orientales de l'Université d'Alger.*

AIUON=*Annali dell' Istituto Univ. Orient, di Napoli.*

AM=*Archives Marocaines.*

And.=*Al-Andalus.*

Anth.=*Anthropos.*

Anz. Wien=*Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO=*Acta Orientalia.*

Arab.=*Arabica.*

ArO=*Archiv Orientálnt.*

ARW=*Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI=*Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS=*the same, New Imperial Series.*

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AÜDTCFD=*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B.=*Bulletin du Comitéde l'Asie Française.*

BAH=*Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR=*Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell.=*Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar.=*Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or=*Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.*

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=*Bulletin de l'Institut Egyptien.*

BIFAO=*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.*

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=*Boletín de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE=*Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

BSE^2=the same, 2nd ed.

BSL(P)=*Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).*

BSO(A)S=*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*

BTLV=*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).*

BZ=*Byzantinische Zeitschrift.*

COC=*Cahiers de l'Orient Contemporain.*

CT=*Cahiers de Tunisie.*

EI^1—*Encyclopaedia of Islam,* 1st edition.

EI^2=*Encyclopaedia of Islam,* 2nd edition.

EIM=*Epigraphia Indo-Moslemica*

ERE=*Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA=*Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ=*Geographical Journal.*

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph.=*Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI=*Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp.=*Hespéris.*

IA=*Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA=*Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes,* Tunis.

IC=*Islamic Culture.*

IFD=*Ilahiyat Fakültesi Dergesi.*

IG=*Indische Gids.*

IHQ=*Indian Historical Quarterly.*

---

(۱) انهیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے ۔

IQ = The Islamic Quarterly.
IRM = International Review of Missions.
Isl. = Der Islam.
JA = Journal Asiatique.
JAfr. S. = Journal of the African Society.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE = Jewish Encyclopaedia.
JESHO = Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
JPak.HS = Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS = Journal of the Panjab Historical Society.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R) Num.S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S = Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO = Journal de la Société Finno-ougrienne.
JSS = Journal of Semitic Studies.
KCA = Körösi Csoma Archivum.
KS = Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE = Kratkie Soobshčeniya Instituta Étnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash. = Al-Mashrik.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.
MEA = Middle Eastern Affairs.
MEJ = Middle East Journal.
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.
MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI = Mir Islama.
MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orintales du Caire.
MIE = Mémoires de l'Institut d'Égyptien.
MIFAO = Mémories publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.
MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.
MMIA = Madjallat al-Madjma' al-'ilmi al 'Arabi, Damascus.
MO = Le Monde oriental.
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya—(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.
MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.
MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.
MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.
MTM = Milli Tetebbü'ler Medjmü'asi.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.
MW = The Muslim World.
NC = Numismatic Chronicle.
NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.
OA = Orientalisches Archiv.
OC = Oriens Christianus.
OCM = Oriental College Magazine, Lahore.
OCMD = Oriental College Magazine, Damima, Lahore.

OLZ=*Orientalistische Literaturzeitung.*

OM—*Oriente Moderno.*

Or.=*Oriens.*

PEFQS=*Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

PELOV=*Publications de l'École des langues orientales vivantes.*

Pet. Mitt.=*Petermanns Mitteilungen.*

PRGS=*Proceedings of the R. Geographical Society.*

QDAP=*Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

RAfr.=*Revue Africaine.*

RCEA=*Répertoire Chronologique d'Épigrapie arabe*

REI=*Revue des Études Islamiques.*

REJ=*Revue des Études Juives.*

Rend. Lin.=*Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*

RHR=*Revue de l'Histoire des Religions.*

RI=*Revue Indigène.*

RIMA=*Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

RMM=*Revue du Monde Musulman.*

RO=*Rocznik Orientalistyczny.*

ROC=*Revue de l'Orient Chrétien.*

ROL=*Revue de l'Orient Latin.*

RRAH=*Rev. de la R. Academia de la Historia,* Madrid.

RSO=*Rivista degli Studi Orientali.*

RT=*Revue Tunisienne.*

SBAK. Heid.=*Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.*

SBAK. Wien=*Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.*

SBBayr. Ak.=*Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

SBPMS Erlg.=*Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.*

SBPr. Ak. W.=*Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.*

SE—*Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).

SI=*Studia Islamica.*

SO—*Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.=*Studia Islamica.*

S. Ya.—*Sovetskoe Yazïkoznanie* (Soviet Linguistics).

SYB—*The Statesman's Year Book.*

TBG—*Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

TD=*Tarih Dergisi.*

TIE=*Trudï instituta Étnografiy* (Works of the Institute of Ethnography).

TM—*Türkiyat Mecmuasï.*

TOEM—*Ta'rikh-i 'Othmānī* (*Türk Ta'rikhi*) *Endjümeni medjmū'asï.*

TTLV=*Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.*

Verh. Ak. Amst.=*Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

Versl. Med. AK. Amst.=*Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.*

VI=*Voprosï Istoriy* (Historical problems).

WI=*Die Welt des Islams.*

WI, NS=the same, New Series.

Wiss. Veröff. DOG=*Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

WMG=*World Muslim Gazetteer, Karachi.*

WZKM=*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

ZA=*Zeitschrift für Assyriologie.*

Zap.=*Zapiski.*

ZATW=*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDMG=*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ZDPV=*Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.*

ZGErdk. Berl.=*Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.*

ZK=*Zeitschrift für Kolonialsprachen.*

ZOEG=*Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.*

ZS=*Zeitschrift für Semitistik.*

علامات و رموز و اِعراب

۱

علامات

- مقالہ، ترجمہ از وو، لائڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

f., ff., sq., sqq. =	بعد
s. v. =	بذیل مادّہ (یا کلمہ)
see ; s. =	دیکھیے : (کسی کتاب کے حوالے کے لیے)
q. v. =	رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں) : وو کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے
passim. =	بمواضع کثیرہ
op. cit. =	کتابِ مذکور
cf. =	قب (قارِن یا قابِل)
B. C. =	ق م (قبلِ مسیح)
d. =	م (متوفّٰی)
loc. cit. =	محلِّ مذکور
ibid. =	وہی کتاب
idem. =	وہی مصنف
A. H. =	ھ (سنہ ہجری)
A. D. =	ع (سنہ عیسوی)

۳

اِعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمّہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل : āj kal)

ی = ī (سِیم : Sīm)

و = ū (ہارون الرشید : Hārūn al-Rashīd)

اے = ai (سیر : Sair)

(ج)

ـٖ = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پِن : pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مٗول : mole)

ـُ = ŭ کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (گُل : Gŭl)

وا = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کوال : Kōl)

ـَ = ă کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرَجَب : ʿarădjăb رجب : rădjăb)

ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل : bismil)

متبادل حروف

ب	=	b	ص	=	ṣ	د، ڈ	=	d	گ	=	g
پ	=	p	ض	=	ḍ	ذ	=	dh	ل	=	l
ت	=	t	ط	=	ṭ	ر	=	r	م	=	m
ٹ	=	ṫ	ظ	=	ẓ	ڑ	=	ṛ	ن	=	n
ث	=	th	ع	=	ʻ	ز	=	z	و	=	w
ج	=	dj	غ	=	gh	ژ	=	ž, zh	ہ	=	h
چ	=	č	ف	=	f	س	=	s	ء	=	ʼ
ح	=	ḥ	ق	=	ḳ	ش	=	sh, ch	ی	=	y
خ	=	kh	ک	=	k						

ج

* **ج** : رک بہ جیم .

⊛ * **جائز** : ایک دینی فقہی اصطلاح، جس سے مراد وہ افعال ھیں جن کے کرنے کی اجازت ھے، یعنی وہ افعال جو اسلامی شریعت کے خلاف نہ ھوں۔ علماے اصول فقہ (رک بآں) نے افعال کی جو پانچ قسمیں (الاحکام الخمسۃ؛ دیکھیے تھانوی : کشاف، ۱ : ۳۷۹ ببعد) ٹھیرائی ھیں ان میں جن افعال کے کرنے کی اجازت ھے انھیں عام طور پر مباح کہا گیا ھے .

چنانچہ جائز کی اصطلاح واجب اور مندوب سے اسی طرح نمایاں طور پر ممیز و مختلف ھے جس طرح حرام اور مکروہ سے . کیونکہ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ھے یا جس کا کرنا ضروری ھے وہ واجب ھے [دیکھیے الآمدی : الاحکام، ۱۳۷ تا ۱۶۹]؛ جس کے کرنے کا مشورہ دیا گیا ھے وہ مندوب؛ جس کے کرنے سے منع کیا گیا ھے وہ حرام اور جسے صرف قابل ملامت قرار دیا گیا وہ مکروہ کہلاتا ھے .

[تھانوی (۱ : ۲۰۷) نے بعض علما کے اقوال کی بنیاد پر جائز کے معانی و مفہوم کی تشریح کرتے ھوے لکھا ھے کہ جائز کا اطلاق بہت سے معانی پر ھوتا ھے : (۱) مباح؛ (۲) جو شرعاً ممتنع و ناممکن نہ ھو، خواہ مباح ھو یا واجب یا مندوب و مکروہ؛ (۳) جو عقلاً ممتنع و ناممکن نہ ھو، خواہ واجب ھو یا راجح؛ (۴) جس میں دونوں باتیں برابر ھوں، خواہ یہ مساوات و برابری شرعی نقطۂ نظر سے ھو جیسے مباح، یا عقلی نقطۂ نظر سے جیسے بچے کا فعل، کیونکہ بچے پر شریعت کا حکم تو لاگو ھے نہیں، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شرعاً اس کے فعل میں معاملہ برابر و مساوی ھے۔ گو بچے کا فعل مباح کے ضمن میں تو نہیں آتا، مگر عقلی نقطۂ نظر سے بچے کا فعل ایسا فعل ھے جس میں دونوں باتیں برابر ھیں؛ (۵) جو مشکوک ھے اور جسے محتمل بھی کہتے ھیں اور یہ ایسا فعل ھے کہ جس کے بارے میں انسان کی عقل یہ کہے کہ اس میں دونوں باتیں برابر ھیں، یا جو نفس الامر اور شریعت کے اعتبار سے ممتنع نہ ھو .]

مباح وہ ھے جس کا کرنا یا نہ کرنا برابر ھو، اس لیے عبد مکلّف جو صورت بھی اختیار کرے اس کے لیے حرج نہیں اور اس کی دلیل یا تو شارع کی طرف سے حرج و جناح کی نفی ھے، یعنی شارع یہ کہہ دے کہ اس میں کوئی گناہ (= حرج و جناح یا اثم) نہیں اور یا واضح طرح [illegible] کہہ دے کہ یہ چیز تمھارے لیے حلال ھے؛ اور [illegible] وہ ھے جس کے کرنے کا حکم ھو اور نہ بجا لانے کی صورت میں سزا کی وعید ھو اور وہ عبد مکلّف سے کسی صورت بھی ساقط نہ ھو سکے؛ اس میں فرض بھی شامل ھے۔ مندوب [ندب سے، جس کے لفظی معنی پکارنا اور بلانا ھیں، لیکن شرعی اصطلاح میں] وہ فعل ھے جس کا کرنا قابل تعریف و ستائش ھو اور نہ کرنا قابل مذمت نہ ھو [اور بقول بعض وہ افعال جن کا کرنا چھوڑنے اور ترک کرنے سے بہتر ھے (الآمدی : الاحکام، ص ۱۷۰)]۔ حرام وہ فعل ھے جس کے نہ کرنے کے بارے میں دلیل قطعی موجود ھے اور جس کا ترک کرنا ھی اَولیٰ اور باعث ثواب ھے اور کرنے والا مستوجب عقوبت و سزا ھے۔ احناف کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں

هیں : (۱) مکروہِ تحریمی، جو حرام کے قریب هو اور جس کا مرتکب عقوبت دوزخ کا تو مستحق نه هو مگر قابل ملامت هو؛ (۲) مکروہِ تنزیہی، جو حلال کے قریب هو اور جس کا کرنے والا مستحق عقوبت نه هو البته تارک معمولی سے ثواب کا مستحق هو [اور بقول الآمدی جس کا ترک کرنا اَوْلٰی هو؛ ایسا امر ممنوع جس کے کرنے پر ملامت و مذمت نہیں (الاحکام، ص ۱۷۴)]۔ لغوی اعتبار سے جائز اور مباح میں یه فرق هے که جائز کے معنی هیں جاری، نافذ اور خوشگوار (یُقَالُ جَوَّزَ لَهٗ مَا صَنَعَهٗ اَیْ سَوَّغَ لَـهٗ وَ جَوَّزَ رَاْیَهٗ اَیْ اَنْفَذَهٗ وَ اَمْضَاهٗ، یعنی اس نے جو کچھ بنایا اس کے لیے خوشگوار قرار دیا اور اس کی رائے کو جائز قرار دیا، یعنی اسے نافذ و جاری کیا — لسان، بذیل مادّۂ ج و ز) اور مباح کے معنی هیں جو حلال اور آزاد قرار دیا گیا هو (اَبَحْتُکَ الشَّیْءَ اَحْلَلْتُهٗ لَکَ وَ اَبَاحَ الشَّیْءَ اَطْلَقَهٗ، یعنی میں نے تیرے لیے کسی چیز کو مباح کیا کا مطلب هے حلال قرار دیا اور کسی چیز کو مباح کیا یعنی اسے آزاد کر دیا — لسان، بذیل مادّۂ ب و ح)۔ [بقول الآمدی مُباح اِباحت سے هے، جس کے لغوی معنی اظہار و اعلان کے هیں اور شریعت میں وہ امر مباح هے جس کے کرنے اور نه کرنے پر کوئی ضرر و حرج نہیں، یعنی اس کا کرنا اور نه کرنا برابر هے (دیکھیے الاحکام، ص : ۱۷۵ تا ۱۸۰)]۔ اس لغوی فرق سے یه بات آسانی سے واضح هو جاتی هے که جائز وہ هے جسے قانون شرع نے جاری و نافذ کیا هے اور اس پر عمل بلا دغدغۂ قلب صحیح هے، لیکن مباح وہ فعل هے جس کے نه تو کرنے پر ثواب هے اور نه ترک پر ملامت۔ اسی طرح قطعی محرّمات اربعه (مردار و خنزیر کا گوشت، خون اور جو غیر الله کے نام پر مشہور هو) بھی اضطرار کے وقت مباح هو جاتی هیں، چنانچه فقہا کے هاں فقہی مثل هے که اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ، یعنی ضرورتیں ممنوع چیزوں کو بھی مباح کر دیتی هیں (احمد حسن الخطیب : فقه الاسلام، ص ۲۲۸)۔

جائز و مباح میں ایک فرق یه هے که جائز پر عمل کرنے والا "مطیع" اور مستحق ثواب هوگا، کیونکه اس نے شریعت کے جاری و نافذ کردہ قانون پر عمل کیا، لیکن شریعت نے جس فعل کو مباح کر دیا هے اس کا کرنا اور چھوڑ دینا دونوں برابر هیں اور تارک یا فاعل کسی مذمت یا مدح (ثواب و عذاب) کا مستحق نہیں هوتا (الخضری : اصول الفقه، ص ۵۷)۔ پھر مباح کی تین قسمیں هیں : (۱) جس میں شارع نے یه اختیار دے دیا هو که چاهو تو کرو اور نه چاهو تو نه کرو؛ (۲) جس میں اختیار دینے کی واضح دلیل تو شریعت میں نہیں آئی، البته حرج کی نفی کر دی گئی هے؛ (۳) جس کے بارے میں شریعت خاموش هے اس لیے اس کا کرنے والا بری الذمه هے (الخضری : اصول الفقه، ص ۵۸؛ [نیز دیکھیے الآمدی : الاحکام، ص ۱۷۵ تا ۱۸۰؛ مباح وغیرہ پر مزید علمی اور فقہی بحث کے لیے دیکھیے الشاطبی : الموافقات، مصر ۱۳۴۱ھ، ۱ : ۶۸ ببعد؛ عمر عبدالله : سلم الوصل، مصر ۱۹۵۶ء؛ ص ۲۵ تا ۴۴، علی حَسَب الله : اصول التشریع الاسلامی، مصر ۱۹۵۹ء، ص ۳۱۴ تا ۳۲۲؛ تھانوی، ۱ : ۲۰۷ و ۳۷۹])۔

فقہاے اسلام نے جائز کی اصطلاح خاص معنوں میں استعمال کی هے۔ ان کے نزدیک اس سے مراد هے هر وہ قانونی فعل جو باطل یا فاسد نہیں۔ علماے احناف کے نزدیک ایسے فعل کو (جو باطل یا فاسد نه هو) "صحیح" کہا جاتا هے۔ یه فعل قانون شریعت کے عین مطابق هوتا هے، اس لیے ایسے فعل کو انجام دینے پر هر قسم کے (شرعی) اثرات مترتب هوں گے۔ اس قسم کا فعل هے تو بلا شبه جائز، لیکن اس کی درست تعبیر لفظِ "صحیح" سے هوتی هے۔

بایں همه حنفی فقہا اس امر کو ترجیح دیتے هیں که لفظ جائز کو هر درست کام کے لیے استعمال کرنے

کے بجائے اس فعل کے لیے استعمال کیا جائے جو از روے شریعت درست و روا ہو؛ چنانچہ وہ اپنی تصنیفات میں ہر معاہدے پر نظر ڈالتے ہوے ایک تمہید سے ابتدا کرتے ہیں جس میں مصنف کسی نَصّ، یا عُرف یا اِجماع یا معاہدے کی عملی افادیت کا حوالہ دیتے ہوے بڑی کاوش سے ثابت کرتا ہے کہ معاہدہ جائز ہے (شفیق شحاتہ Chafik Chehata: *Théorie générale del'obligation en droit musulman*، ۱ : ۱۰۵، عدد ۱۱۷)۔ یہ بات عقدِ اجارہ (الکاسانی [= الکاشانی] : بدائع [الصنائع]، ۴ : ۱۵۴)، کَفالۃ (کتاب مذکور، ۶ : ۳) اور وَدیعہ [السَرَخسی : المبسوط، ۱۱ : ۱۰۸] پر صادق آتی ہے . ان سب تصانیف میں مصنف سب سے پہلے تو یہ سوال اٹھاتا ہے کہ عقد مذکور جائز بھی ہے یا نہیں، قطع نظر اس سوال سے کہ اس کی شرائطِ انعقاد یا شرائطِ جواز کی تکمیل بھی ہوئی یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ "عقد اِستِصْنَاع" کے باب میں اس کی شرائطِ جواز کو بلا لحاظ شرائطِ انعقاد، صحت، لُزُوم اور نفاذ، واضح طور پر بیان کر دیا گیا ہے (الکاسانی [= الکاشانی : بدائع الصنائع]، ۵ : ۲۰۹)۔ کبھی کبھی جائز کے بجاے مشروع کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے، مثلاً "عقدِ مُزارَعَۃ" (الکاسانی، ۶ : ۱۷۵)؛ اور "عقدِ مُشَارَکۃ" میں (وہی کتاب، ۵ : ۲۲۰)۔ در حقیقت جائز کام کے صحیح معنی شرعی نقطۂ نظر سے مشروع فعل ہے؛ مگر یہاں مشروع ایک خاص مفہوم ادا کرتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہوگا کہ معاہدے کی غایت یا اس کی عِلّتِ شرعًا صحیح ہے یا نہیں، بلکہ دیکھنا یہ ہوگا کہ یہ فعل بجاے خود کیا ہے؟ شریعت کس حد تک اس کی اجازت دے سکتی ہے؟ لہٰذا آخرِ الامر جب فقہا[ے اسلام] فروع پر قلم اٹھاتے ہیں تو جائز کے معنی ایک طرح سے وہی ہو جاتے ہیں جو مُباح کے ہیں، جیسا کہ علماے فقہ نے کتب اصولِ میں اسے استعمال کیا ہے .

پھر اگر جائز کو مشروع کے مفہوم میں استعمال کیا جائے تو یہ اُن افعال کی حدود سے بھی تجاوز کر جائے گا جن سے قضاے شرعی کا تعلق ہے۔ یہ جزم کی ذمّے داری کے نظریے کی توضیح کرتا ہے، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ "امرِ مشروع" جرمانے یا ہرجانے کا موجب نہیں ہو سکتا (اَلْجَوَازُ الشَّرْعِیُّ یُنَافِی الضَّمَانَ = شرعی جواز ذمّے دار بنانے کے منافی ہے)۔ یہاں بھی امرِ مشروع سے مراد لازمًا وہ عمل ہے جس سے قانونًا جواز کا پہلو نکلتا ہو، خواہ اپنی جگہ وہ مضر ہی کیوں نہ ہو .

لیکن بعض مصنف، جن میں احناف شامل ہیں، اس اصطلاح کو "عقد نافع" کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں؛ لہذا قُدورِی کے نزدیک وہ عقد جس میں مخاطرہ کی عِلّت موجود ہو اسی طرح غیر شرعی سمجھا جائے گا (القدوری : المختصر، ص ۶۰) جس طرح وہ عقد جس کا مقصد خلاف شریعت ہو (وہی کتاب، ص ۵۴)۔ ان دونوں صورتوں میں مصنف کی عبارت میں صراحۃً مذکور ہے کہ ایسا عقد جائز نہیں۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ غیر حنفی علما کے ہاں جائز نے غیر متوقع طور پر ایک دوسرے ہی معنی اختیار کر لیے ہیں، چنانچہ مالکی، نیز شافعی اور حنبلی تصنیفات میں جائز سے مراد ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہو (مالکی مسالک کے لیے دیکھیے [احمد بن ادریس] القَرافی : [اَنْوار البُرُوق فی اَنْواء] الفُروق، ۴ : ۱۳؛ شافعی مسلک کے لیے السُیُوطی : اَلْاَشْباہ، ص ۱۴۱؛ حنبلی مسلک کے لیے ابن قُدامۃ، ۴ : ۱۱۹)۔ اس بنا پر کوئی عقد کسی ایک فریق کے لیے جائز ہوگا کیونکہ وہ اسے فسخ کر سکتا ہے، لیکن دوسرے فریق کے لیے ناجائز یعنی ناقابلِ فسخ ہوگا، بعینہٖ فریقین کے لیے جائز کیونکہ دونوں کو اُسے فسخ کرنے کا حق حاصل ہے (العلوی : بُغْیَۃُ الْمُسْتَرْشِدِین، ص ۱۱۲)۔

فن منطق میں جائز وہ ہے جو ناقابلِ تصور نہ ہو، خواہ وہ ضروری ہو، قیاسی ہو، غیر ظنّی ہو یا

ممکن تهانوی : (کشاف، ۱ : ۲۰۷ ببعد).

مآخذ : تصنیفات اصول فقه، مثلاً : [(۱) ابن حزم : الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۳۴۶ھ، ۳ : ۷۶، ۷۷؛ (۲) الآمدی : الاِحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء، ص ۱۳۷ تا ۱۸۰؛ (۳) الغزالی : المستصفٰی، مصر ۱۹۳۷ء، ۱ : ۴۷؛] (۴) التفتازانی : التلویح، مطبوعه ۱۳۰۴ھ؛ (۵) شفیق شحاته : *Théorie générale de l'obligation en droit musulman-hanifite*، ج ۱، قاهره ۱۹۳۶ء؛ (۶) J. Schacht : *G. Bergstrasser's Grundzüge des islamischen Rechts*، ص ۳۱ تا ۳۳؛ (۷) الکاسانی : بدائع الصنائع، قاهره ۱۳۲۷ھ؛ (۸) السرخسی : المبسوط، قاهره ۱۳۲۴ھ.

(شفیق شحاته [و اداره])

* **جائِزَه :** رک به صِلَه.

* **جائِسی :** رک به محمد جائسی.

* **جابِر بنِ اَفْلَح :** ابومحمد، [مشہور] هیئت دان، جو قرونِ وسطٰی میں جیبِر Geber کے نام سے مشہور تھا ۔ اسے اکثر غلطی سے کیمیا دانِ گیبِر (Geber) یعنی ابو عبداللہ جابر بن حَیّان الصُّوفی سے خلط ملط کر دیا جاتا تھا ۔ وہ اِشْبِیلیه کا رهنے والا تھا ۔ اس نے جس زمانے میں فروغ پایا اس کا صحیح تعیّن تو ممکن نہیں، لیکن چونکه اس کا بیٹا [یہودی فلسفی] ابن میمون (م ۱۲۰۴ء) کو ذاتی طور پر جانتا تھا، لہٰذا اس سے یه نتیجه نکالا جا سکتا هے که جابر بن اَفْلَح نے بارھویں صدی عیسوی کے نصف کے قریب [قُرطبه میں] وفات پائی ۔ اس نے فلکیات میں ایک کتاب لکھی تھی، جو دو مختلف ناموں سے اب تک محفوظ هے ۔ مخطوطۂ اسکوریال (Escurial) میں اس کا نام کتاب الهَیْئَة (کتاب فلکیات یا هیئت) اور برلن کے نسخے میں اصلاح المِجِسْطی هے ۔ اس میں جابر نے بطلمیوس کے بعض نظریوں پر سختی سے تنقید کی هے اور بالخصوص اس کے اس دعوے پر بجا طور پر نکته چینی کی هے که سیارگانِ اسفل، یعنی عُطارِد اور زُهره، کا کوئی مرئی اختلاف منظر موجود نہیں، حالانکه اس نے خود سورج کا اختلاف منظر ۳′ کے قریب ٹھیرایا هے اور کہا ہے که یه سیارے سورج کی به نسبت زمین سے قریب تر هیں ۔ یه کتاب اس لیے بھی اهم هے که اس کے فلکی حصے سے پہلے مُثلثیات (Trignometry) پر بھی ایک باب موجود هے (دیکھیے ابو الوفاء) ۔ اپنی مُثَلَّثاتِ کُرِّیه میں اس نے "قاعِدَةُ الاَقْدارِ الْاَرْبَعَة" کو اپنے قاعدوں کے استخراج کی اساس ٹھیرایا ہے اور پہلی بار مثلث قائم الزاویه کے لیے پانچواں قاعده (جتا ۱ = جتا ا جاب) بیان کیا ۔ مثلثات سطحی میں وہ مثلثاتی تفاعل (Functions) جیب اور جیب التمام استعمال کرنے کے بجاے اپنے مسائل کو وترِ کامل کی مدد سے حل کرتا ہے ۔ اس کتاب کا ترجمه لاطینی میں جرار القرمونی (Gerhard of Cremona) نے کیا اور اسی ترجمے کو پطرس اپیانوس (Petrus Apianus) نے نورمبرگ (Nüremburg) سے ۱۵۳۴ء میں شائع کیا.

مآخذ : (۱) ابن القِفطی (طبع Lippert)، ص ۳۱۹، ۳۹۳؛ (۲) حاجی خلیفه، ۶ : ۵۰۶؛ (۳) M. Steinschneider : *Zur pseudepigraphischen Litteratur*، برلن ۱۸۶۲ء، ص ۱۴ ببعد، ۷۰ ببعد؛ (۴) Von Braunmühl : *Vorlesungen über Gesch. der Trigonom*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۸۱ ببعد؛ (۵) H. Suter : *Abhandlungen zur Gesch. der mathem. Wissensch.* : ۱۰ : ۱۱۹ و ۱۴ : ۱۷۶؛ (۶) Duhem : *Système du monde* : ۲ : ۱۷۲ تا ۱۷۹؛ (۷) Sarton : *Introduction*، ۲ : ۲۰۶، ۱۰۰۵ و ۳ : ۱۵۲۱؛ [(۸) طوقان : تراث العرب العلمی، ص ۳۱۹، ۳۲۰؛ (۹) اُآ (ع)، ۶ : ۲۲۵ ب، ۲۲۶].

(H. Suter)

* **جابِر بن حَیّان :** بن عبداللہ الکُوفی [المَعروف به] الصُّوفی [۱۲۰ھ/۷۳۷ء تا ۱۹۸ھ/۸۱۳ء، جو طوس اور بقول دیگراں خراسان میں پیدا هوا] اولیں دور کے عربی علم الکیمیا کے ممتاز نمائندوں میں سے تھا ۔ مذکورۂ بالا سلسلۂ نسب الفِهرِسْت سے ماخوذ هے جس کے صفحۂ ۳۵۴

پر جابر کے قدیم ترین سوانحِ حیات محفوظ ھیں، لیکن الفہرست میں اس کی مشہور کنیت ابو موسیٰ نہیں دی گئی بلکه ابو عبداللہ مذکور ھے، حالانکه ابن الندیم نے خود لکھا ھے که الرازی (م ۳۱۳ھ/ ۹۲۵ء یا ۳۲۳ھ/ ۹۳۵ء) اس کا حواله همیشه ان الفاظ میں دیا کرتا تھا که ''ھمارے استاد ابو موسیٰ جابر بن حیّان کا قول ہے . . .''۔ اس سوانح عمری سے اس کے واقعات [زندگی] ھی نہیں بلکه ان افسانوی روایات کے بارے میں بھی یقینی طور پر پتا نہیں چلتا جو اس کے متعلق مشہور ھیں ۔ دوسری طرف ابن الندیم یه نظریه بھی تسلیم نہیں کرتا که جابر کا کوئی وجود ھی نہیں تھا ۔ جو تحریریں جابر سے منسوب ھیں ان میں امام جعفر الصادقؒ (م ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء) کے بارے میں اس قسم کے حوالوں سے که وہ اس کے استاد تھے، نیز ان حوالوں سے جن کا اشارہ برامکه [دیکھیے سطور ذیل] کی طرف ھے، اَلْجِلْدَكِي (م ۷۴۳ھ/ ۱۳۴۲ء) کی اس روایت کی تائید ھوتی ھے که وہ ابتدائی عباسی خلفا کا ھم عصر تھا ۔ پھر جہاں تک اس کی تاریخی شخصیت کا تعلق ھے، ھوم یارڈ Holmyard کا کہنا ھے که اس کا باپ ''حیّان نامی اَزْدِی کوفے کا ایک عطّار تھا . . .، جس کا ذکر . . . آٹھویں صدی کی ان سیاسی تحریکوں کے سلسلے میں آتا ھے جن سے بالآخر دولت بنی اُمیه کا خاتمه ھوگیا ۔'' اس سے پتا چلتا ھے که بعض مؤخر مآخذ میں جابر کے لیے ازدی کی نسبت کیوں آئی ھے .

اس امر سے تو اب کسی کو انکار نہیں که جابر کی تصانیف کی جو فہرست خود جابر کی اپنی تحریروں کے حوالے سے الفہرست میں دی گئی ھے بحیثیت مجموعی صحیح ھے؛ چنانچه کئی ایک ایسی کتابوں کے اقتباسات جن کا صرف نام ھی معلوم تھا ان تحریروں میں مل گئے ھیں اور اب تک محفوظ ھیں ۔ یہی تحریریں تھیں جن کی بدولت کراؤس P. Kraus نے اس کی جمله تصانیف کی ایک تنقیدی تاریخ مرتب کی، مقابله کرنے کے بعد ان کے سنین و تواریخ کی تعیین کی اور یوں الفہرست میں دی ھوئی فہرست کی اصلاح کر دی (اس کے مآخذ میں حَلّ الرُّموز و مفاتیح الکُنُوز کو بھی شامل کر لینا چاھیے جس کا حواله شوق المُسْتَہام، طبع ھامر *Ancient Alphabets* : J.V. Hammer، ۱۸۱۰ء، ص ۸۰، میں موجود ھے) .

بایں همه ان تحریروں میں جن اشخاص کا ذکر آیا ھے ان کے اسما سے ان کے زمانۂ تصنیف کا پتا نہیں چلتا ۔ ان کی موجودگی کی قدیم ترین شہادت کچھ تو کیمیا گر ابن اُمَیْل (نواح ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) اور جَعل ساز ابن وَحْشِیة (نواح ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) کی تصنیفات سے ملتی ھے اور کچھ ابن الندیم [رک بآں] کی الفہرست سے .

جابر کی جمله تصنیفات کو متعدد مجموعوں میں تقسیم کیا گیا ھے، جن میں اھم ترین یه ھیں : (۱) کُتُبُ المِائَة والاِثْنَاعَشَر، فن کیمیا گری میں جابر کے غیر مربوط مضامین، جن میں قدیم کیمیا گری کے کئی حوالے (زوسیموس Zosimus، دیموقریطوس Democritus، ھرمس Hermes، اغاثودیمون Agathodemon، وغیرہ) آ گئے ھیں؛ (۲) کتابُ السَّبْعِیْن، یعنی علم الکیمیا میں جابر کی تعلیمات کا مرتب و منظم بیان؛ (۳) کُتُب المِائَة والْاَرْبَعَة وَالْاَرْبَعُون یا کُتُبُ المَوَازِیْن، کیمیا گری اور جمله علوم باطنی کی نظری اور بالخصوص فلسفیانه اساس کا بیان؛ (۴) کُتُب الخَمْسمِائَة، جو کُتُب الموازین کے بعض مسائل کی مزید تحقیق میں متفرق رسائل پر مشتمل ھیں ۔ ان چاروں مجموعوں سے یه بھی معلوم ھو جاتا ھے که جابری نظریے کا نشو و نما اور اس کی جمله تصنیفات کی ترتیب بتدریج کن کن مراحل سے گزری ۔ ان مجموعوں میں بعض چھوٹے چھوٹے مجموعوں کا بھی اضافه کرنا پڑے گا جن میں ارسطو اور افلاطون کی کتابوں پر شرحوں کے حوالے سے کیمیا گری سے بحث کی گئی ھے ۔ [بقول لیباں Le Bon جابر پہلا ماہرِ کیمیا ھے جس نے عمل تقطیر و تذویب و تحویل بیان کیا ھے ۔]

اس کے بعد فلسفہ، فلکیات و نجوم، ریاضیات اور موسیقی، طب اور سحر پر اس کے رسائل آتے ھیں اور آخر الامر مذھبی تصنیفات ۔

یہ نہایت وسیع مجموعۂ تصانیف قدما کے ان جملہ علوم پر مشتمل ھے جو مسلمانوں تک پہنچے، لہٰذا یہ ایک ھی مصنف کا کام نہیں ھو سکتا ۔ اسی طرح اس کی تاریخ تصنیف دوسری صدی ھجری/آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر ایسے قدیم زمانے میں بھی متعین نہیں کی جا سکتی ۔ اس سلسلے میں جملہ حقائق کو سامنے رکھیے تو کہنا پڑے گا کہ یہ مجموعہ تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی کے آخر اور چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے شروع میں مرتب ھوا ۔

جابر کی تصانیف سے جو مسئلہ سب سے پہلے ھمارے سامنے آتا ھے اس کا تعلق مذھب کی تاریخ سے ھے ۔ جس طرح قدیم کیمیا گر، جہاں تک ھمیں ان کے متعلق معلومات حاصل ھیں، اپنے فن کی اساس مسیحی اَدْرِیَّت (باطنی علم یا مذاھب العرفان) پر رکھتے تھے، اسی طرح جابر نے اپنے نظام علوم کی بنا مسلمانوں کے باطنی علم یا عرفان (= ادریت) پر رکھی، لیکن یہ وہ ابتدائی عرفان و باطنی علم نہیں جس کا نشو و نما پہلی صدی ھجری / ساتویں صدی عیسوی اور دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی کے شیعی حلقوں میں ھوا، جیسا کہ الحاد، یعنی مِلل واھواء، پر لکھنے والے مسلمان مصنفوں نے بیان کیا ھے، بلکہ یہ باطنی علم و عرفان وہ اتحاد پسندی ھے جو تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی کے آخر میں غالی شیعوں میں رائج تھی اور جو انقلابی سیاسی رجحانات کے ساتھ مل کر خطرے کا باعث بنی ۔

جابر کی مذھبی مصطلحات کا جائزہ لیا جائے تو قرامطہ سے اس کا بڑا گہرا تعلق نظر آتا ھے، چنانچہ جابر کے ھاں قرامطہ کے حوالے بھی ملتے ھیں جو ۲۶۰ھ/۸۷۳ء کے بعد منصۂ شہود پر آئے تھے ۔ امام کو اب صامت کے بجائے ناطق کہا گیا ھے اور مراتب الحدود کے لیے بھی وھی اصطلاحات استعمال کی گئی ھیں جو قرامطیوں اور فاطمی اسمٰعیلیوں کے ھاں رائج تھیں (مثلاً باب، حُجّت، داعی مطلق، سابق، تالی، لاحق، وغیرہ)؛ امام کے مخالفین (اَضْداد) کے عقیدے کو بھی نشو و نما دیا گیا ھے اور تاریخ عالم کی تقسیم باعتبارِ سلسلۂ وحی کی گئی ھے، جس کا ظہور یکے بعد دیگرے سات مرحلوں میں ھوا اور آخری وحی وہ ھے جو جابری امام کو ھوئی ۔ ایسے ھی حضرت علیؓ سے شروع ھو کر نئے امام قائم تک ائمۂ اسلام کی تعداد بھی سات ھے : حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، محمد بن الحنفیۃؒ، علیؓ بن حسینؓ، محمد بن الباقرؓ، جعفر الصادقؓ، اسمٰعیل (= محمد بن اسمٰعیل = نئے امام قائم) ۔ قرامطہ اور اسمٰعیلیہ کے برخلاف حضرت علیؓ کا شمار ائمۂ سَبْعہ میں نہیں ھوتا ۔ وہ امام صامت ھیں، ایک مخفی اُلُوھِیَّتْ، جس کا رتبہ ناطق سے بلند تر ھے اور ساتوں امام دنیا میں انھیں کی الوھیت کا مظہر ھیں ۔ اس لحاظ سے جابر کی تعلیم فرقۂ نُصَیْرِیّہ (رک بآں) سے مشابہ ھے اور انھیں کی طرح جابر کے یہاں بھی اقانیم ثلاثہ کا تصور قائم ہے، یعنی عین (= علیؓ)، میم (= محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اور سین (= سلمانؓ)؛ البتہ جابر کے نزدیک سین کا رتبہ میم سے برتر ھے [نعوذ باللہ] ۔ اس سلسلے میں جابر کا مشتہر امام، جسے وہ ماجد یا یَتِیْم بھی کہتا ھے، میم اور سین کے مراتب سے گزرنے کے بعد براہ راست عین سے ظہور پذیر ھوا ھے ۔ دوسرے غالی شیعوں اور بالخصوص نُصَیْرِیوں کی طرح تَنَاسُخِ ارواح کا عقیدہ بھی تسلیم کر لیا گیا ھے (مصطلحات: تَنَاسُخ، اَدْوار، اَکْوار، نَسْخ، فَسْخ، رَسْخ، مَسْخ) ۔

ثانیاً جابر کی تحریروں سے کچھ ایسے مسائل بھی پیدا ھو جاتے ھیں جن کا تعلق دنیاے اسلام میں علوم کی تاریخ سے ھے ۔ جابر کی جملہ تصنیفات میں حسب ذیل اصنافِ علوم کا مطالعہ کیا گیا ھے : کیمیا گری

(جسے همیشه سب پر مقدم رکھا گیا ہے)، طب، نجوم (فلکیات)، سحر (طلسم و نیرنگ)، علم خواصِ اشیا اور ذَوِی الْحَیات کی مصنوعی نسل (تَکْوِین) - پھر اس امر کو تسلیم کرتے ہوئے بھی کہ قدیم علوم کی ان شاخوں کے متعلق هماری معلومات ناقص هیں جابر کی تحریروں سے یونانی علوم کے بعض دلچسپ پہلوؤں کو از سرِ نو اُجاگر کیا جا سکتا ہے، جو عام خیال کے مطابق ضائع ہو چکے تھے - قدیم کیمیا گری کے بارے میں اس وقت همیں جو کچھ بھی معلوم ہے اس کے پیش نظر اس میں اور جابر کی کیمیا گری میں بنیادی فرق ہے - اس میں اس رهبانی رَمْز و کِنایه سے عمداً اجتناب کیا گیا ہے جس کی قدیم ترین مثالیں زوسیموس Zosimus وغیرہ کی نگارشات میں ملتی هیں (اور جس کی اصل مصری ہے)- اس رمز و کنایه کی تجدید مسلمانوں میں ابن اُمَیْل، صاحبِ "مصحف جماعة الفلاسفة" (Turbaphilosophorum)، الطغرائی اور الجِلْدَکی وغیرہ ایسے اکثر کیمیا گروں نے کی ہے - جابر کی کیمیا گری ایک تجربی علم ہے، جو ایک فلسفیانه نظریے پر مبنی ہے .

یه فلسفیانه نظریه زیادہ تر ارسطو کی طبیعیات سے مأخوذ ہے - جابر ارسطو کی اس تصنیف سے واقف تھا اور وہ اس کے جمله حصوں، نیز اسکندر افرودیسی Alexander of Aphrodisias، ثامسطیوس Themistius، سمبلیقیوس Simplicius، فرفوریوس Porphyry وغیرہ کی شرحوں کے حوالے (اکثر حُنَیْن بن اسحٰق [م ۲۶۰ھ/ ۸۷۳-۸۷۴ء] اور اس کے تلامذہ کے ترجموں سے) دیتا ہے - همیں اس میں افلاطون، ثاوفرسطس Theophrastus، جالینوس Galen، اوقلیدس Euclid، بطلمیوس Ptolemy، اَرْشمیدس Archimeds اور نام نہاد Plutarchus کی *Placita philosophorum* وغیرہ کے اقتباسات بھی ملتے هیں - ان میں متعدد ایسے بھی هیں جن کی یونانی اصل ضائع هو چکی ہے - کیمیا گری میں کسی اسلامی تصنیف سے قدما کی تصانیف کے بارے میں اتنے وسیع علم کا نه تو اظہار هوتا ہے اور نه کسی کی حیثیت ایسی جامع ہے جیسی جابر کی تصانیف کی - اس اعتبار سے وہ رسائل اِخوان الصَّفاء سے مشابه هیں، جن کا سرچشمۂ معلومات بھی وهی ہے جو جابر کا ہے .

جابر کی علمی مصطلحات بلا استثنا وهی هیں جن کی اختراع حنین بن اسحٰق نے کی تھی اور جو پھر اس امر کا ثبوت ہے که جابر کے مجموعۂ تصنیفات کا تیسری صدی هجری / نویں صدی عیسوی سے قبل مرتب هونا ممکن نه تھا .

جابر کے عِلم کا بنیادی اصول مِیزان (تَوَازُن) ہے - اس اصطلاح میں کئی قسم کے تخیلات و تصورات سے کام لیا گیا ہے اور یه جابر کے مختلف علمی نظریات میں مطابقت و موافقت پیدا کرنے کی قطعی شہادت ہے - میزان کے معنی هیں: (۱) وزن یا ثِقل نوعی (بحوالۂ ارشمیدس)؛ (۲) قدیم کیمیا گروں کا میزان σταθμός [= میزانُ اَصْحابِ الکیمیاءِ القُدَامی]، اس پیمانے کے معنوں میں جو اشیا کے امتزاج میں استعمال هوا؛ (۳) عربی ابجد کے ان حروف کے متعلق قیاس آرائی جن کا تعلق بنیادی طبائع اربع (حَرارَت، بُرُودَت، رُطُوبَت، یُبُوسَت) سے ہے - اس میزان الحروف کا اِطلاق نه صرف عالم تحت القمر کی هر شے پر، بلکه عقل، روح و نفس، مادّہ، مکان اور زمان جیسے هر قسم کے مابعد الطبیعی وجود پر بھی هوتا ہے - یه ایک طرف تو نوفیثا غورثیت اور دوسری جانب جَفْر [رَکَ باں] کے شیعی نظریات تھے جن سے جابر کا نظام علم مستعار ہے؛ (۴) میزان بذاتِه ایک مابعدالطبیعی اصول بھی ہے، یعنی جابر کی علمی وحدت کی علامت - اس لحاظ سے وہ مانویوں کے نظریۂ ثَنْوِیَّت کی ضد ہے - علاوہ ازیں یه ان نوفلاطونی خیالات کے اثرات سے بھی خالی نہیں جن کا تعلق واحد اور وحدت سے ہے؛ (۵) میزان ان قرآنی حواله جات کی تلمیحاتی تأویل سے بھی مأخوذ ہے

جو روزِ جزا میں وضع موازین کے سلسلے میں مذکور ہیں ۔ یہی خیال مسلمانوں کے ہاں اہلِ معرفت میں ملتا ہے اور اسی طریق سے جابر اپنے نظامِ علم کا سلسلہ اپنی مذہبی تعلیمات سے ملاتا ہے ۔

معلوم ہوتا ہے جابر کی تصنیفات کو حرّانی ماحول کے وثنی علم و فضل سے گہرا تعلق ہے ۔ صابئین نے بعض مابعدالطبیعی اصولوں سے جس طرح بحث کی ہے ان کو پیش کرتے ہوئے جابر صراحۃً ان کا نام لیتا ہے ۔ اس کا نظام علم براہ راست ان مآخذ پر مبنی ہے: نام نہاد بلینوس[رک باں] الطوانی (Ps. Appollonius of Tyana)؛ کتاب سِرُّ الخلیقۃ وغیرہ ۔ یہ وہ موضوع تصنیفات ہیں جو محمد بن زکریا الرازی کے ایک حاشیے کے مطابق المأمون کے عہد میں مرتب کی گئی تھیں اور "حرّانی" ادب کے بارے میں معلومات کا بہترین سرچشمہ ثابت ہوئی ہیں ۔

جابر کا اپنا قول یہ ہے کہ اسے یہ علم اپنے استاد [امام] جعفر الصادقؒ سے ملا ہے اور اس کے سارے علوم اسی "معدن حکمت" کے رہین منت ہیں، ورنہ اس کی اپنی حیثیت تو محض ایک مرتب و مؤلف کی ہے ۔ مذہبی اعتبار سے بھی وہ اپنا درجہ امام موصوف کے فوراً بعد قرار دیتا ہے ۔ مزید برآں وہ بیان کرتا ہے کہ اس کا ایک استاد حَرْبی الحِمْیَری تھا، دوسرا ایک راہب، اور تیسرا اُذْن الحِمار نامی ایک شخص ۔ خاندانِ برامکہ کے اکابر خالد، یحیٰی، اور جعفر، جن کے نام سے جابر نے اپنے کئی رسائل معنون کیے ہیں، نیز ایک شیعی خاندانِ یَقْطِیْن کے افراد کا شمار امام جعفر الصادقؒ کے معاصرین میں کیا گیا ہے ۔

لیکن ان سب بیانات کی حیثیت ایک افسانے سے زیادہ نہیں اور یہ اس داخلی شہادت کے سراسر خلاف ہیں جو اس کی تصنیفات سے ملتی ہے ۔ علاوہ ازیں امام جعفر الصادقؒ کے شاگردوں میں، جیسا کہ شیعی تصنیفات سے پتا چلتا ہے، کسی جابر ابن حیّان کا نام نہیں ملتا؛ لہٰذا یہ محض ایک من گھڑت بات معلوم ہوتی ہے ۔ پھر یہ بات بھی ہماری سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ان کتب و رسائل کے مصنف نے انھیں امام جعفر الصادقؒ کے ایک شاگرد سے صرف اس لیے منسوب کیا کہ اکثر شیعی نگارشات میں امام جعفر الصادقؒ کو یونانی علم و فضل اور بالخصوص علوم باطنی کا نمائندہ تصوّر کیا جاتا ہے ۔ مزید برآں وہ ساتویں امام اسمٰعیل کے والد تھے، جن کے ظہور کا ان تصنیفات میں اعلان ہوا ۔

ابن الندیم کی الفہرست میں لکھا ہے کہ اس کے عہد میں ایسے شیعہ بھی موجود تھے جو جابر سے ان تصنیفات کی نسبت کو مشکوک سمجھتے تھے ۔ ابو سلیمان المنطقی (م نواح ۳۷۰ھ/ ۹۸۰-۹۸۱ء) ایسے فلسفی اور سائنس دان کی کتاب التعلیقات میں مذکور ہے کہ وہ جابر سے منسوب کردہ کتابوں کے مصنف کو ذاتی طور پر جانتا تھا ۔ اس کا نام حسن بن النَّکَد المَوْصِلی تھا ۔ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ تصنیفاتِ جابر کا مصنف کوئی فرد واحد نہیں تھا اور یہ کہ جابر کا سارا مجموعۂ کتب اپنی موجودہ شکل میں ایک خاصے طویل ارتقاے عمل کے بعد مرتب ہوا، تو بھی ہمیں اس بیان پر شک کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی ۔ اس اعتبار سے یہ تقریباً ۳۳۰ھ/ ۹۴۲ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ہوگا ۔ [محمد محسن شیخ آغا بزرگ طہرانی نے جابر کی کتاب الرحمۃ کے آغاز میں مذکورہ حوالے سے ابوالربیع سلیمان بن موسٰی بن ابی ہشام کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جب جابر نے ۲۰۰ھ میں بمقام طُوس وفات پائی تو کتاب الرحمۃ اس کے سر کے نیچے رکھی ہوئی ملی (الذریعۃ الٰی تصانیف الشیعۃ، ۲ : ۵۵) ۔ اس روایت نے جابر کی وفات کا مقام و سن متعیّن کر دیا] ۔

آگے چل کر عربی کیمیاگری نے جابر کی تحریروں سے خاصا اثر قبول کیا ۔ متأخرین سب کے سب ان کا حوالہ دیتے ہیں اور ان میں سے کئی ایک نے ان کی شرحیں بھی لکھیں ۔ جابر کے مجموعۂ تصانیف کی کئی

کتابوں کا ترجمه لاطینی میں بھی کیا گیا، البته وه مشهور رسائل جو جابر شاهِ عرب (Geber rex Arabum) سے منسوب هیں وه در اصل ایک مؤخر تنقیح و تهذیب پر مبنی هیں، جو سترهویں صدی عیسوی کے ایک لاطینی مصنف کے هاتهوں انجام پائی .

مآخذ : (۱) P. Kraus : *Jābir ibn Ḥayyān, Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*' ج ۱ : *Textes choisis*' ۱۹۳۵ء؛ (۲) وهی مصنف: *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*' ج ۱ : *Le corpus des écrits Jābiriens*' ۱۹۴۳ء و ج ۲ : *Jābir et la science grecque*' ۱۹۴۲ء (*MIE*' ج ۴۴ و ۴۵ ؛ جابر کی مذهبی حیثیت کے بارےمیں تیسری جلد مکمل نه هو سکی) ؛ (۳) الکتاب الماجد (*Textes choisis*' ص ۱۱۵ تا ۱۲۵) کا ترجمه و تشریح : H. Corbin' در *Eranos-Jahrbuch*' ج ۱۸' ۱۹۵۰ء؛ (۴) کتاب السُّمُوم و دفع مَضَرّها' ترجمه و طبع A. Siegel : *Das Buch der Gifte des Ǧābir ibn Ḥayyān*' ۱۹۵۸ء (قب M. Plessner : در *Isis*' ج ۵۱' ۱۹۶۰ء' ص ۳۵۶ ببعد) ؛ (۵) کتاب السبعین کا مکمل جرمن ترجمه' از M. Plessner' ابهی تک شائع نهیں هوا - Kraus : *magnum opus* کے بعد حسب ذیل کتابیں شائع هوئیں : (۶) E. J. Holmyard : *Alchemy*' ۱۹۵۷ء (Pelican Books)؛ (۷) نام نهاد مجریطی : *Das ziel des Weisen (Picatrix)*' جرمن ترجمه از H. Ritter و M. Plessner' ۱۹۶۲ء (Studies of the Warburg Institute' ج ۲۷) ؛ (۸) جابر کے مجموعهٔ تصنیف میں Plutarchus : *Placita philosophorum* کے اقتباسات کے لیے دیکھیے مقدمے کا مکمل متن *Aristotelis De anima*, etc.' در *Islamica*' ج ۱۶' ۱۹۵۴ء' طبع بدوی ؛ جدید مقالات کے لیے دیکھیے (۹) Pearson' عدد ۵۱۲۱ تا ۵۱۴۷؛ [(۱۰) ابن الندیم : الفهرست' ۱ : ۳۵۳ ببعد ؛ (۱۱) ابن القفطی : أخبار الحکماء' ص [illegible] ؛ (۱۲) المقتطف' ۱ : ۱۲۳ ؛ (۱۳) معجم المطبوعات' ص ۶۶۴ ؛ (۱۴) الفهرس التمهیدی' ص ۵۱۴ تا ۵۲۰ ؛ (۱۵) اکتفاء القنوع' ص ۲۱۳ تا ۲۱۴ ؛ (۱۶) اسمٰعیل باشا البغدادی : هدیة العارفین' استانبول ۱۹۵۱ء' ۱ : ۲۴۹ (۱۷) لیبان LeBon : حضارةالعرب' مصر ۱۹۴۸ء' ص ۴۷۵ (۱۸) جابر بن حیان و خلفاؤهٗ' ص ۳۸ ؛ (۱۹) النـاطقون بالضاد ؛ (۲۰) الجلدکی : نهایة الطلب ؛ (۲۱) الزرکلی : الأعلام : ۲ : ۹۰ ب' ۹۱ الف و ۹۱ ب حاشیه ؛ (۲۲) دائرة المعارف الإسلامیة' ۶ : ۲۲۸ تا ۲۳۲ ؛ (۲۳) آغا بزرگ محمد محسن : الذریعة الی تصانیف الشیعة' نجف ۱۳۵۵ھ' ۲ : ۵۵ ؛ (۲۴) تاریخ الفکر العربی' ص ۷۰ تا ۹۱ : (۲۵) طوقان : الخالدون العرب' ۱۵ تا ۲۴ ؛ (۲۶) العاملی : أعْیان الشیعة' ۱۵ : ۱۱۵ تا ۱۴۱ ؛ (۲۷) فهمی اسحٰق : العلماء المسلمون' ۱ : ۱۸ تا ۴۰ ؛ (۲۸) البغدادی : ایضاح المکنون' ۲ : ۲۸۸ ؛ (۲۹) حاجی خلیفه : کشف الظنون' بمواضع کثیره (بمدد اشاریه)] .

(P. Kraus و M. Plessner [و اداره])

* **جابر بن زَیْد :** اَبُو الشَّعْشَاء الاَزْدی العُمانی اَلیَحْمِدی اَلجوْفی انَبصْری (الجوف بصرے میں هے)، اِباضی فرقے کا مشهور محدث، حافظ اور فقیه - وه ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں نزْوی (واقع عمان) میں پیدا هوا اور ایک روایت کی رُو سے عبدالله ابن اِباض [رک بآں] کی وفات پر بصرے کی اِباضی جماعت کا سربراه تسلیم کیا گیا - اس نے مؤخرالذکر کی امویوں سے دوستانه تعلقات قائم رکھنے کی روش کو برقرار رکھا - اس کے مراسم الحجاج سے بھی بهت اچھے تھے، جس نے ازارقه کو دبانے کے لیے انتهائی جبر و عقوبت سے کام لیا تها، یهاں تک که الحجاج کے توسط سے اسے بیت المال سے وظیفه بھی ملتا رها؛ البته پهلی صدی هجری کے اختتام کے قریب اسے کئی ایک اِباضی سرداروں کے ساتھ جزیرة العرب کے جنوبی علاقے میں جلا وطن کردیا گیا ، کیونکه عامل بصره سے انهیں بعض سیاسی معاملات میں اختلاف تها - اس کی تاریخ وفات

(۹۳ھ/ ۷۱۱ء، ۹۶ھ/ ۷۱۴ء، ۱۰۳ھ/ ۷۲۱ء، ۱۰۴ھ/ ۷۲۲ء) متحقق نہیں.

بصرے میں اس کے علم و فضل کی دھوم تھی اور قرآن مجید کے بارے میں بھی اس کا قول سند تصوّر کیا جاتا تھا؛ چنانچه امام حسن بصریؒ کی عدم موجودگی میں اسی سے فتوٰی طلب کیا جاتا تھا ۔ وه حضرت ابن عباسؓ کا ذاتی دوست اور ان کے متبعین میں سب سے زیاده مشهور تھا۔ اس نے ایک دیوان بھی مرتب کیا تھا (کَشْفُ الغُمّة میں اس کی طرف اشاره بھی کیا گیا هے) اور روایات اور رسومات کا قدیم ترین مجموعه بھی غالبًا اسی کی تصنیف هے ۔ اصحاب الراے نے اسے اکثر اصل المذهب یا عمدة الاِباضِیّة کے نام سے یاد کیا هے، کیونکه اِباضی عقائد کی باقاعده تشکیل اور اِباضی فرقے کی تنظیم میں اس نے جو کام کیا اس کا تقاضا یہی تھا ۔ اِباضی عقائد جس طرح نسلاً بعد نسلٍ هم تک پہنچے هیں اس سلسلے میں وه ایک اهم کڑی هے .

راسخ العقیده مسلمان بھی ایک محدث کی حیثیت سے اس کی اهمیت کے قائل هیں ۔ مثال کے طور پر ابو نُعَیْم نے حِلْیَة (۳: ۸۵ تا ۹۱، عدد ۲۱۳) میں اس کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا هے اور لکھا هے (ص ۸۹) که اس پر اباضیت کا "الزام" لگایا جاتا تھا.

مآخذ: (۱) الدَّرْجِینی: کتاب طبقات المشائخ، مخطوطۂ Lwów، ورق ۵۷ چپ تا ۶۶ چپ؛ (۲) البَرّادی: کتاب جواهر المُنْتَقات، قاهره ۱۳۰۲ھ، ص ۱۵۵؛ (۳) الشَّمّاخی: کتاب السیر، قاهره ۱۳۰۱ھ، ص ۷۰ تا ۷۷ و بمواضع کثیره؛ (۴) ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ Sachau، لائڈن ۱۳۲۱ تا ۱۳۳۵ھ/۱۹۰۴ تا ۱۹۱۷ء، ۱/۸: ۱۳۰ تا ۱۳۳؛ (۵) ابن حَجَر: تهذیب التهذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ، ۲: ۳۸، عدد ۶۱؛ (۶) E. Masqueray: *'Chronique d' Abou Zakariya'*، الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۱۳۸، ۱۸۱ تا ۱۸۳ حاشیه؛ (۷) زخاؤ E. Sachau: *'Über eine arabische Chronik aus Zanzibar'* در *'MSOS As.'* ۱۸۹۸ء، ص ۱۴؛ (۸) T. Lewicki: *'Une Chronique ibaḍite'* در *'REI'* ۱۹۳۴ء، ص ۷۰ و ۷۸؛ (۹) وهی مصنف: *'Ibāḍiya'* در *Handwörterbuch des Islām*، ص ۱۷۹؛ (۱۰) R. Rubinacci: *'Il' Kitāb al Ǧawāhir di al-Barrādī'* در *'AIUON'* سلسلۂ جدید، ج ۴، ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۳؛ (۱۱) وهی مصنف: *'Il califfo 'Abd al-Malik b. Marwān e gli Ibāḍiti'* در مجلّۂ مذکور، ۵ (۱۹۵۴ء): ۱۰۳، ۱۰۵؛ (۱۲) G. Crupi La Rosa: *I trasmettitori della dottrina ibāḍita*، در مجلّۂ مذکور، ص ۱۳۱؛ (۱۳) Ch. Pellat: *'Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiz*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۱۴، حاشیه ۵؛ [(۱۴) تذکرة الحفّاظ، ۱: ۶۷؛ (۱۵) حلیة الاولیاء، ۳: ۸۵؛ (۱۶) السالمی: حاشیة الجامع الصحیح، ۱: ۷؛ (۱۷) ابن کثیر: البدایة و النهایة، ۹: ۹۳ تا ۹۵؛ (۱۸) الزرکلی: الأعلام، ۲: ۹۱].

(R. RUBINACCI [و داره])

* **جابِر الجُعْفی**: رک به تکمله، آآ، لائڈن، بار دوم.

* **جابَه**: (اس کی مختلف شکلیں ملتی هیں، مثلاً ابن رُسته: جَابَه؛ الیعقوبی: نایه، کَنْبایه؛ الادریسی: جَافه؛ وهی مصنف مخطوطۂ قاهره: حَابَهْ؛ علاوه ازیں عَابَه، غَابَه، عَانَه وغیره، جیسا که اسی فهرست سلاطین میں موجود هیں جو ابن خُرّداذبه اور الاِدریسی نے الگ الگ دی هیں اور جو شاید لکھنے والوں کی غلط املا کا نتیجه هے) چمبه (پرانا نام: چمپا) کی قدیم پہاڑی ریاست کا نام، جس کا قدیم صدر مقام بُرْهَمْ پُتْره (یا وَیْراٹه پٹّنه Vayrāta Pattana) تھا ۔ هیوان سانگ (Hiuen Tsang) کے قول کے مطابق ریاست ۶۶۷ میل کے رقبے پر محیط هے اور یقینی امر هے که وه سارا پہاڑی علاقه اس میں شامل هوگا جو اَلَکْنَنْدَه اور کَرْنالی دریاؤں کے درمیان واقع هے (Law: *Historical geography*) ۔ آگے چل کر شهر چمبه اس کا صدر مقام قرار پایا ۔ ۱۵ اپریل ۱۹۴۸ء کو اسے

هماچل پردیش سے ملا دیا گیا، جس کا نظم و نسق براهِ راست مرکزی حکومتِ هندوستان کے هاتھ میں هے۔

عرب مصنفین نے جابه کو بالعموم چمبه کے حکمرانوں کا لقب بتایا هے، جو غالباً سورج بنسی (سُوریه وَنْشی) راجپوت تھے۔ بقول ابن رُسته یهاں کا فرمانروا هندوستان کے راجاؤں میں بهت بڑے رتبے کا مالک تها۔ اس کا تعلق سلوق (نسل) سے تها۔ سَلُوقیِّین کی اصطلاح بلاشبه چمبه کے شاهی خاندان کے لیے مخصوص هے، جسے حُدود العالم میں غلطی سے ملک کے لیے استعمال کیا گیا هے (سَلُوقی شکاری کتّے کے لیے رک به کلب)۔ اس بارے میں علما کا اختلاف هے که خاندان چمبه کی بنیاد کس زمانے میں پڑی؟ سب سے پهلا عربی مأخذ، جس میں جابه کا ذکر ملتا هے، ابن خُرّداذبه کی تصنیف هے، جس کا پهلا مسوده ۲۳۱ه / ۸۴۶ء میں تیار هوا، اگرچه اولیں بیان، جس پر خُرّداذبه اور دوسرے عرب مصنفین کا دار و مدار هے، اس سے کهیں پهلے قلمبند هوا۔ اس سے پتا چلتا هے که شهر چمبه غالباً نویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشروں میں موجود تها۔

ابن رُسته اور المَرْوَزی نے بیان کیا هے که چمبه کے راجا اپنی عزت اور شرف کی بنا پر اپنے هی خاندان میں شادی کرتے تھے، البته بَلْهَرا کے راجا (راشٹرکوٹ) ان کی عورتوں سے شادی کر لیتے تھے۔ جابه کی اَلْجُرْزْ (گُورْجَر۔ پِرتی هار [= گوجروں]) سے همیشه جنگ رهتی اور وه [گوجر] راشٹرکوٹوں اور الطاقا (ٹَکّه دیش، سیالکوٹ کے مشرق میں) سے بھی لڑتے رهتے تھے؛ لٰهذا ان معلومات سے جو نتیجه اخذ کیا جا سکتا هے وه یه هے که راشٹرکوٹوں اور راجگان چمبه کا آپس میں بڑا اتحاد تها، صرف اس لیے نهیں که گُورجَر۔ پرتی هار [= گوجر] دونوں کے مشترک دشمن تھے بلکه اس لیے بھی که هندوستان میں اس وقت اقتدار کے لیے جو خانه جنگی هو رهی تھی اس میں ان دونوں کی باهم ساز باز تھی۔

ابن رُسته کے بیان کے مطابق سرخ صندل کی لکڑی چمبه سے دساور بھیجی جاتی تھی۔ وه Pterocarpus santalinus کی پیداوار هے، جس کا اصل وطن جنوبی هند، سیلون اور جزائر فلپائن هے۔ چمبه کی آب و هوا میں یه درخت پیدا نهیں هو سکتا۔ البیرونی کهتا هے که سرخ صندل کی لکڑی هی "رَخْت جَندن" هے (سنسکرت: رَکْتَ چَنْدَنَ) اور یه جاوا سے غیر ممالک کو جاتی هے۔

سلطنت جابة الهندی، جزیرۂ جابه (ابن خُرّداذبه)، هندی جابه (حدود العالم) اور جزیرۂ جابه (القزوینی: العجائب) ان سب سے اسی مقام کا اظهار هوتا هے جسے دوسرے عرب مصنفین نے زابَج لکھا هے اور ان سب سے مراد هے جاوا [رَک بآں]۔

مآخذ: (۱) ابن خرّداذبه‘ ص ۱۶‘ ۶۶‘ ۶۷؛ (۲) ابن رُسته‘ ص ۱۳۵؛ (۳) شرف الزمان‘ یعنی طاهر المروزی کی کتاب متعلق به چین‘ اتراک وهندوستان (*Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India*)‘ متن‘ ترجمه اور شرح از Minorsky‘ لنڈن ۱۹۴۲ء‘ ص ۳۴‘ ۱۴۳؛ (۴) الاِدریسی (طبع مقبول احمد): *India and the neighbouring territories*‘ علی گڑھ ۱۹۵۴ء‘ ص ۲۲؛ (۵) وهی مصنف: نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق (مخطوطۂ قاهره‘ ورق ۲۷۵)؛ (۶) حدود العالم‘ ص ۵۷‘ ۹۱‘ ۲۴۹ تا ۲۵۰؛ (۷) الیعقوبی: تأریخ‘ طبع Houtsma‘ لائڈن ۱۸۸۳ء‘ ص ۱۰۶؛ (۸) القزوینی: عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات‘ طبع وُسٹنفلٹ‘ گوٹنگن ۱۸۴۹ء‘ ص ۱۱۲؛ (۹) C.V. Vaidya: *History of mediaeval Hindu India*‘ پونا ۱۹۲۱ء‘ ۱ ; ۳۲۸؛ (۱۰) *District Census Hand-books*‘ جلد ۴ ۲؛ ضلع چمبه‘ شمله ۱۹۵۴ء‘ ج ۵‘ ۸؛ (۱۱) David Ross: *The Land of the Five Rivers and Sindh*‘ لنڈن ۱۸۸۳ء‘ ص ۲۰۴ تا ۲۰۵؛ (۱۲) S.M.H. Nainar: *Java as noticed by Arab geographers*‘ مدراس یونیورسٹی ۱۹۵۳ء‘ ص ۱۷ تا ۲۲؛

(۱۳) *Cyclopaedia of India, and Eastern and Southern Asia*، طبع Edward Balfour، مدراس ۱۸۷۳ء؛ (۱۴) L.H. Bailey : *Standard cyclopedia of horticulture*، نیویارک ۱۹۵۸ء؛ (۱۵) البیرونی (طبع زکی ولیدی طوغان) : *Birūni's Picture of the World* (در *Memoir ASI*، ج ۵۳)، ص ۷۱، ۱۲٦؛ (۱٦) B.C. Law : *Historical geography of Ancient India*، کلکتہ ۱۹۵۴ء، ص ۷۲، ۷۳؛ (۱۷) S.Q. Fatimi : *In quest of Kalah*، در *Journal, South East Asian History*، مطبوعۂ سنگاپور، ۱/۲: ٦۲ تا ۱۰۱.

(مقبول احمد)

* **الجابیَة:** غَسّانی حکمرانوں کی مرکزی قیامگاہ تھی، اسی لیے "جابیة الملوک" کے نام سے موسوم ہوئی۔ یہ جَولان (رک بآن) میں دمشق سے تقریباً ۸۰ کیلومیٹر جنوب میں واقع ہے اور اس مقام سے کچھ بہت زیادہ دور نہیں جہاں آج کل نَوَا واقع ہے۔ یہ بہت سی پہاڑیوں پر پھیلی ہوئی تھی اور غالباً اسی لیے شاعرانہ انداز میں اسے بصیغۂ جمع جَوَالی بھی کہا جاتا ہے، جس میں ایک اشارہ اس طرف بھی ہے کہ اس کے اشتقاق کے پیش نظر اس کے معنی "خزانۂ آب" کے بھی ہیں، جو جود و سخا کی علامت ہے (قب الاغانی، ۱۸: ۷۲)۔ الجابیة عرب بدویوں [رک بہ بدوی] کے حِرثا / حیرة کا مکمل ترین نمونہ تھا۔ حِرثا اس وسیع میدان کو کہتے ہیں جہاں بدوی پڑاؤ ڈالتے تھے اور جہاں مکان اور خیمے آپس میں خلط ملط نظر آتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں ایک مسیحی دَیْر بھی موجود تھا۔ آج کل یہ مقام ایک بہت بڑے چشمے اور چراگاہوں پر مشتمل ہے، جہاں بادیة الشام کے بدوی اب بھی آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ یہ شہر کالعدم ہو چکا ہے، اس کی یاد دمشق کے جنوب مغربی دروازے باب الجابیة سے اب بھی تازہ ہو جاتی ہے.

عربوں کے ہاتھوں فتح ہو جانے کے بعد الجابیة کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی۔ ابتدا ہی سے یہاں ایک بہت بڑی چھاؤنی قائم تھی جو پورے شام میں سب سے بڑی تھی۔ علاوہ ازیں یہ بہت عرصے تک جند دمشق کا صدر مقام بھی رہا۔ الجابیة کا نام جنگ یرموک [رک بآن] سے بھی وابستہ ہے۔ یہیں بوزنطیوں سے ایک جھڑپ ہوئی اور یہیں فتح کے بعد مال غنیمت جمع کیا گیا۔ اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ۱۷ھ/٦۳۸ء میں امیرالمؤمنین حضرت عمرؓ نئی فتوحات سے پیدا شدہ صورت احوال کے متعلق فیصلہ کرنے کے لیے حضرت علیؓ کے سوا حجاز کے صحابۂ کبارؓ کے ساتھ وہاں کیوں تشریف لے گئے۔ وہاں فوج کے سالاروں اور اعلٰی عہدیداروں کا جو اجتماع ہوا وہ آج بھی یوم الجابیّة کے نام سے مشہور ہے اس موقع پر حضرت عمرؓ نے وہ تقریر کی جسے خطبة الجابیة کہا جاتا ہے اور جس کا حوالہ کتب حدیث میں اکثر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس اجتماع کی اہمیت اس سے کہیں زیادہ ہے جو روایات میں بیان کی جاتی ہے۔ اغلب یہ ہے کہ اسی موقع پر باقاعدہ وظائف کا وہ ادارہ قائم کیا گیا جو "دیوان" کے نام سے موسوم ہوا۔ شروع شروع میں خیال یہ تھا کہ شام میں رہنے والے عرب قبائل کو، جنھوں نے حجاز سے آنے والے حملہ آوروں کی اعانت کی تھی، ان سے مستثنٰی رکھا جائے گا، لیکن ان کی مخالفت کے باعث یہ خیال ترک کرنا پڑا۔ الجابیة کی آب و ہوا چونکہ بڑی صحت افزا ہے، لہذا طاعونِ عَمْواس [رک بآن] میں جیش فلسطین کا آدھا لشکر تباہ ہو گیا تو لوگ یہیں پناہ گزیں ہوئے تھے۔ اس کے بعد فوجیوں کی تنخواہ یا وظائف کی تقسیم یہیں سے ہوتی تھی۔ شروع زمانے ہی سے یہاں ایک بہت بڑی مسجد تعمیر ہو گئی تھی، جس میں منبر بھی نصب تھا اور اس بنا پر الجابیہ کا درجہ بھی وہی ہو گیا جو بڑے بڑے شہروں (امصار) اور چھاؤنیوں کا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امیر معاویہؓ کے زمانے سے لے کر تمام اُموی خلفا یہاں سے ضرور گزرتے رہے۔

خلیفه عبدالملک کا یه معمول تها که صِنَّبرہ کی زمستانی اقامت گاہ سے لوٹتے وقت یہاں ایک مہینا ضرور قیام کرتا اور پهر دمشق واپس جاتا ۔

جب ابن زبیرؓ نے خلیفه ہونے کا اعلان کیا اور بنو امیه حجاز سے نکال دیے گئے تو معاویه ثانی کا جانشین مقرر کرنے کے لیے اهل شام الجابية هی میں جمع هوے ۔ ابن بَحْدَل پہلا شخص تها جو بنو کلب کے ساتھ یہاں پہنچا؛ لیکن عاملِ دمشق ضَحّاک بن قیسِ مع بنو قیس غیر حاضر رہا، البته یزید اول کے نو عمر بیٹے، بنو امیه کے دیگر افراد اور شام کے عرب شیوخ یہاں موجود تهے ۔ اس اجتماع کی صدارت ابن بَحْدَل نے کی (۶۴ھ / ۶۸۴ء) ۔ مختلف امیدوار زیر بحث آئے ۔ یزید اول کے بیٹوں کو بسبب کم سنی نظر انداز کر دیا گیا ۔ بالآخر بنو جذام کے شیخ رَوْح بن زِنْباع کی مداخلت پر مَروان بن الحکم کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا ۔ انجام کار یزید اول کا بیٹا خالد اس کا جانشین هوا اور اس کے بعد عمرو الأشدق الاموی ۔ یوں بنو امیه میں پهر سے اتحاد قائم هوا اور الجابية بنو مروان کا گہوارہ بن گیا ۔ یہیں ضحاک بن قیس کے خلاف فوج کشی سے پہلے نئے امیر نے مروانی پرچم لہرایا، جس کی اس کے جانشین انتہائی عقیدت مندی سے حفاظت کرتے رہے ۔ مَرج راهِط کی فتح نے گویا الجابية کے فیصلوں پر نہایت مؤثر انداز میں مہر تصدیق ثبت کر دی ۔

آخری اهم سیاسی واقعه، جو الجابية میں سرانجام پایا، یه تها که عبدالملک کے دو بڑے بیٹوں کو اس کا جانشین تسلیم کر لیا گیا ۔ سلیمان کے عہد میں قسطنطینیه کے خلاف جو مہمیں روانه کی جا رہی تهیں ان کے باعث الجابية کی عظیم فوجی چهاؤنی یہاں سے حلب کے شمال میں دابِق (رکّ باں) میں منتقل کر دی گئی ۔ بایں همه یه شہر ایک ضلع کا صدر مقام بنا رہا، جو دمشق کے ماتحت تها ۔ اس کی اهمیت رفته رفته، بالخصوص عباسیوں کے عہد میں، کم هوتی گئی ۔ اب الجابية کا نام حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث کی بدولت زنده هے که قیامت کے دن اهل ایمان کی روحیں الجابية میں جمع هوں گی اور کفار کی حضر موت میں .

مآخذ : (۱) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۳۲۲ تا ۳۳۳؛ (۲) R. Dussaud و F. Macler : *Mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۴۵ تا ۴۸؛ (۳) H. Lammens : *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'āwia I*، بیروت ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۸ء (اقتباس از *MFO*، ج ۱ تا ۳)، ص ۶۱، ۲۵۳، ۳۸۰؛ (۴) وهی مصنف : *L' avènement des Marwânides*، در *MUSJ*، ۱۲ (۱۹۲۷ء) : ۷۷ تا ۹۶؛ (۵) وهی مصنف : *Études sur le siècle des Omayyades*، بیروت ۱۹۳۰ء، بمدد اشاریه؛ (۶) Th. Nöldeke : *Die Ghassanidischen Fürsten*، Abh. preuss. Akad. Wiss. ۱۸۸۷ء؛ (۷) وهی مصنف، در *ZDMG*، ۲۹ : ۷۹ تا ۸۰؛ (۸) Caetani : *Annali*، ۲ : ۱۱۲۹، ۱۱۳۱ و ۳ : ۹۲۷؛ (۹) ابن عساکر : تاریخ مدینة الدمشق، طبع المُنَجِّد، دمشق ۱۹۵۱ء، ۱ : ۵۵۳ تا ۵۵۹؛ (۱۰) یاقوت، ۲ : ۳ تا ۴؛ (۱۱) البکری : معجم، طبع وُستنفلٹ، ص ۲۲۷؛ (۱۲) ابن الفقیه، ص ۱۰۵؛ (۱۳) ابن خُرَّداذبه، ص ۷۷؛ (۱۴) المسعودی : مروج، ۵ : ۱۹۸؛ (۱۵) [وهی مصنف : التنبیه، ص ۳۰۸؛ (۱۶) الطبری؛ (۱۷) الیعقوبی، بمددِ اشاریه؛ (۱۸) البلاذری : فتوح، بمددِ اشاریه؛ (۱۹) ابن سعد، ۱/۴ : ۱۲۴، ۵ : ۲۸، ۲۹؛ (۲۰) حسّان بن ثابت : دیوان، طبع هرشفلٹ Hirschfeld، قصائد ۵ : ۷ و ۱۳ : ۱ و ۲۵ : ۳؛ (۲۱) الأغانی، بمدد اشاریه؛ [(۲۲) دائرة المعارف الاسلامیّه، ۶ : ۲۳۳ تا ۲۳۴ و ببعد؛ (۲۳) الفرزدق : دیوان، طبع Boucher، ص ۲۵، ۸] .

(J. Sourdel-Thomine و H. Lammens)

* **جاٹ** : وسطی انڈو آریائی زبان (هندی اور اردو) کا لفظ، جس کے لیے شمال مغربی انڈو آریائی زبان

(پنجابی، لہندا) میں لفظ 'جَٹ' مستعمل ہے؛ برعظیم پاکستان و ہند کا ایک قبیلہ، جو خصوصیت کے ساتھ پنجاب، سندھ، راجستھان اور مغربی اتر پردیش میں ملتا ہے۔ جاٹ مابعد سنسکرتی دور کا ہندی الاصل لفظ ہے (قرون وسطٰی کی انڈو آریائی زبان میں 'جٹّا')۔ چچ نامہ (تالیف ۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء) کے فارسی مترجم اور تاریخ سندھ (تاریخ معصومی) کے مصنف کے علاوہ شاہ ولی اللہؒ دہلوی [رک باں] نے اپنے فارسی خطوط میں اس کی جو شکل اختیار کی ہے وہ بغیر الف کے ہے۔ اس کی معرّب شکل 'زُطّ' [رک باں] کے لیے دیکھیے آآ، ترکی؛ نیز محمد طاہر [الفتنی = پٹنی] : مجمع بحارالانوار، کانپور ۱۲۸۳ء، ج ۲، بذیل مادۂ زُطّی۔

جاٹ دراز قد ہوتے ہیں۔ ان کا جسم گٹھا ہوا اور مضبوط اور رنگ سانولا ہوتا ہے؛ لیکن علم الانسان اور علم الاقوام کی رو سے ان کے خصائص متعین کرنے کے لیے باضابطہ علمی مطالعہ ابھی تک نہیں کیا گیا۔ یہ مانا جا سکتا ہے کہ نسل کے لحاظ سے وہ آریا ہیں، اگرچہ بعض مصنفین نے اشارۃً انھیں اصل کے اعتبار سے سیتھی آریائی (Scytho-Aryan) قرار دیا ہے، جن کی بڑی شاخ میں آگے چل کر مختلف مقامی قبائل کے خون کی آمیزش ہو گئی (قب Pradhan، ص ۱۵)۔ غیر منقسم پنجاب میں راوی کے مغربی جانب کے اضلاع میں بیشتر جاٹ مسلمان تھے، لیکن وسطی پنجاب میں وہ اکثر سکھ اور جنوب مشرق علاقے میں وہ اکثر ہندو تھے۔ موجودہ پاکستانی علاقوں سے سارے غیرمسلم جاٹ ترک وطن کرکے ہندوستان جا چکے ہیں۔ اتر پردیش (بھارت) کے شمالی اور مغربی اضلاع میں انھیں وہاں کی آبادی کا ایک ممتاز عنصر شمار کیا جاتا ہے۔ سلطنت مغلیہ پر زوال لانے میں انھوں نے بڑا حصہ لیا۔ یہ سلطنت اپنے دور انحطاط میں اس قابل بھی نہ رہی تھی کہ خود صدر مقام پر جاٹوں کی تاخت اور لوٹ مار کی مقاومت کر سکے۔ ان کا پیشہ زیادہ تر کاشتکاری ہے اور ان میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہیں۔ اس کے برعکس بھارتی پنجاب میں جاٹوں کی کثیر تعداد سکھ مذہب کی پیرو ہے۔ ہندو جاٹ اور سکھ جاٹ ایک دوسرے کے ساتھ کھانا کھا سکتے ہیں) اور آپس میں شادی بھی کرسکتے ہیں؟)۔ مسلمان جاٹوں نے اکثر صورتوں میں اپنی قدیم گوت اور خاندانی نام (کھپ) کو برقرار رکھا ہے اور اگرچہ بھارت میں دیہاتی زندگی کی حد تک وہ (مسلمان جاٹ) ہندو اور سکھ جاٹوں کے ساتھ بعض معاشرتی اور سیاسی امور میں شریک ہو سکتے ہیں، لیکن اپنے پاکستانی ہم نسلوں کے ساتھ ان کے باہمی تعلقات تقریباً منقطع ہو چکے ہیں۔

ہندو قانون ازدواج کے نفاذ (۱۹۵۵ء) تک بھارت کے ہندو جاٹوں میں ایک سے زیادہ شادی کرنے کا رواج تھا۔ اسی طرح ایک زمانے میں ان کے ہاں متعدد بھائیوں کی ایک ہی مشترک بیوی بھی ہوا کرتی تھی۔ انیسویں صدی کے آخر تک لڑکیوں کو بچپن ہی میں مار ڈالنے کا رواج بھی خاصا عام تھا۔ عقد بیوگاں اور بیوہ بھاوج سے شادی ان کے ہاں اب بھی جائز ہے۔ برادری سے باہر شادی کر لینا اور عورتوں سے ناجائز تعلق، جن کا پہلے مصنفین نے ذکر کیا ہے، اب بظاہر ممنوع ہے۔

جاٹ بے وقوفی اور گنوار پن میں ضرب المثل ہیں اور روپے کے لین دین میں سادہ لوح ہوتے ہیں۔ اپنے ہم جنسوں کے مقابلے میں وہ اپنی بھینسوں اور گنّوں کا کہیں زیادہ خیال رکھتے ہیں۔ بایں ہمہ وہ دلیر ہوتے ہیں اور اچھے سپاہی ثابت ہوتے ہیں۔ مشرق وسطٰی کے اسلامی ممالک کے جاٹوں کے لیے رک بہ زُطّ۔

ہندوستان پر محمد بن قاسم کے حملے سے چند سال قبل جب عرب سپہ سالار بُدَیل بن طَہْفَة البَجَلی نے بندرگاہ دَیْبُل [رک باں] پر حملہ کیا تو جاٹوں نے اس کا مقابلہ کرکے اسے ہلاک کر دیا تھا۔ اس کے بعد ان کی مٹ بھیڑ محمد بن القاسم کی فوجوں سے اس وقت

ہوئی جب اس نے دیبل پر ۹۴ھ/ ۷۱۲ء میں حملہ کیا۔ مسلمانوں نے ان کی بہت بڑی تعداد گرفتار کر لی اور محمد بن القاسم نے ان کے جہاز کے جہاز بھر کر الحجاج بن یوسف [رک بآں] کے پاس بھجوا دیے۔ اس کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ سندھ اور بیرونِ سندھ میں مستقل طور پر پرامن زندگی بسر کرتے رہے، کیونکہ واقعات مابعد کے سلسلے میں ان کا ذکر نہیں ملتا، یہاں تک کہ محمود غزنوی [رک بہ غزنہ] کا زمانہ آیا، جس سے ان کی ایک بحری لڑائی دریاے سندھ پر ہوئی۔ اس کا باعث یہ تھا کہ جاٹوں نے اس فتح مند سلطان کی فوج کے عقب میں چھاپے مارے تھے اور کئی بار لشکر کا ساز و سامان لوٹ لیا تھا (دیکھیے گردیزی: زین الاخبار، طبع محمد ناظم، برلن ۱۹۲۸ء، ص ۸۷ تا ۸۹)۔ اس کے بعد ایک مدت تک جاٹ قعر گمنامی میں رہے، تاآنکہ مغل شہنشاہ شاہجہاں [رک بآں] کا زمانہ آگیا۔ ۱۰۴۷ھ/ ۱۶۳۷ء میں انھوں نے علم بغاوت بلند کرکے متھرا کے فوجدار [رک بآں] مرشد علی خان کو قتل کر دیا۔ اورنگ زیب [رک بہ عالمگیر] کے عہد سلطنت میں شمالی ہند کے جاٹوں نے شہنشاہ کو دکن کی لڑائیوں میں مشغول پا کر موقع غنیمت سمجھا اور اپنے سرداروں، راجا رام اور رام چیرا کی قیادت میں، عام آبادی کو سخت پریشان اور ہراساں کرنے لگے، یہاں تک کہ انھوں نے سکندرہ میں اکبر کے مقبرے کو توڑنے پھوڑنے کی بھی کوشش کی، لیکن مقامی فوجدار میر ابوالفضل نے جم کر مقابلہ کیا (جادو ناتھ سرکار: *History of Aurangzeb*، ۵: ۶۹۶ تا ۶۹۷)۔ ۱۰۹۷ھ/ ۱۶۸۶ء میں اورنگ زیب نے ان کی سرکوبی کے لیے اپنے فوجی سردار خان جہان کُوکَلْتاش کو بھیجا، لیکن جاٹوں نے اسے کئی معرکوں میں شکست دی۔ اورنگ زیب نے مجبور ہو کر سپہ سالار بدل دیا اور لشکر کی قیادت اپنے پوتے بیدار بخت بن محمد اعظم کے سپرد کی۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جب سلطنت مغلیہ کا شیرازہ بکھرنے لگا تو بھرت پور [رک بآں] اور اس کے گرد و نواح کے جاٹوں نے اپنے سردار سورج مل کے تحت آگرے اور دہلی کے درمیان سارے علاقے میں دہشت پھیلا دی۔ انھوں نے یہاں کے بد بخت باشندوں پر جو ظلم و ستم ڈھائے ان کا شاہ ولی اللہؒ دہلوی [رک بآں] اور ان کے فرزند شاہ عبدالعزیزؒ دہلوی نے اپنے خطوط میں بہت واضح نقشہ کھینچا ہے۔ جاٹوں کے ظلم و ستم اس حد تک بڑھ چکے تھے کہ جب احمد شاہ ابدالی نے دہلی پر حملہ کیا تو اس نے غضبناک ہو کر کہا: "ملعون جاٹ کے علاقوں میں گھس جاؤ اور جس قریے یا پرگنے پر اس کا قبضہ پاؤ، وہاں قتل و غارت کا بازار گرم کر دو اور آگرے تک کسی جگہ کو سلامت نہ چھوڑو" (قب .... *Indian Antiquary*، ص ۵۸ تا ۵۹؛ نیز J. N. Sarkar : *Fall of the Mughal Empire*، کلکتہ ۱۹۵۰ء، ۲ : ۶۱، ۸۵)۔ ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۷ء میں اپنے چوتھے حملے کے دوران میں ابدالی نے ایک بار پھر جاٹوں پر چڑھائی کی، لیکن ان کو مکمل طور پر زیر نہ کر سکا اور جاٹوں کے سردار نے دُرّانی فرمانروا (ابدالی) کی اطاعت قبول نہ کی۔ ۱۱۷۵ھ/ ۱۷۶۱ء میں ابدالی کے ہاتھوں مرہٹوں کو پانی پت کی تیسری لڑائی میں جو ہولناک شکست ہوئی اس سے عملاً جاٹوں کی کمر ٹوٹ گئی۔ تقریبًا اسی زمانے میں پنجاب کے جاٹوں کے ایک معمولی سردار آلا سنگھ کو احمد شاہ نے واپس جاتے ہوے کئی گاؤں ان فوجی خدمات کے صلے میں عطا کر دیے جو اس نے انجام دی تھیں۔ آگے چل کر یہی گاؤں اس ریاست کی بنیاد بنے جو سابق ہندوستان میں ریاست پٹیالہ کہلاتی تھی۔ تیرھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی کے شروع میں رنجیت سنگھ جاٹ پنجاب میں ایک چھوٹی سی سکھ مملکت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا، جو ایک مختصر زمانے تک قائم رہی۔ دیگر مقامات میں جاٹ چپ چاپ رہے، یہاں تک کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کا زمانہ آ گیا۔ اس وقت دہلی

میں عام بدنظمی سے فائدہ اٹھا کر جاٹوں نے قتل و غارت گری پر کمر باندھی اور آس پاس کی آبادی نیز جان بچا کر بھاگنے والوں کے حق میں عذاب بنے رہے۔ انگریزوں نے جب ہندوستان پر پورا قبضہ کر لیا تو انھیں بھی مطیع ہونا پڑا۔ ۱۹۴۷ء کے فسادات میں انھوں نے الور [رک بآں]، بھرت پور [رک بآں] اور گرد و نواح کے علاقے میں دوبارہ سر اٹھایا اور تقسیم ہند کے بعد لوٹ مار اور قتل عام کا جو بازار گرم ہوا اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس وقت بھی وہ بھارتی پنجاب اور اتر پردیش کی سیاست میں سرگرمی سے حصہ لے رہے ہیں۔ ان کی سیاسی تنظیم کے لیے دیکھیے Pradhan، بذیل مآخذ).

معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں کچھ جاٹوں نے مسلمانوں کے زمانے ہی میں یا سندھ کی فتح کے کچھ دنوں بعد اسلام قبول کر لیا تھا۔ پنجاب میں بہت سے جاٹ قبیلے [حضرت] جلال الدین حسین بخاری یا پاک پتن کے [حضرت] فرید الدین گنج شکر [رک بآں] کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوئے (دیکھیے *Gazetteers of Multan district and Bahawalpore*)۔ اورنگ زیب کے زمانے سے ان کے بہت سے دیگر افراد کے قبول اسلام کا پتا چلتا ہے.

عام طور پر جو خیال کیا جاتا ہے کہ جاٹوں میں افسوس ناک طور پر عقل سلیم کی کمی ہے اور وہ غیر تعلیم یافتہ اور غیر مہذّب ہیں، اس کی تردید اس سے ہوتی ہے کہ ان میں ایسے کئی افراد پیدا ہوئے ہیں جنھوں نے علم کے میدان میں ناموری حاصل کی۔ روایت ہے کہ ایک بار جب حضرت عائشہؓ سخت علیل تھیں تو ان کے علاج کے لیے ایک جاٹ (زُطّ) طبیب طلب کیا گیا، جو بظاہر فن سحر میں بھی خاصی مہارت رکھتا تھا (قب البخاری : الادب المُفرد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ، ص ۴۵، اُردو ترجمہ : کتاب زندگی، از عبدالقدوس ہاشمی، کراچی ۱۹۶۰ء ص ۸۴، جس میں مترجم نے اس حدیث کو حاشیے پر مُنْکَر قرار دیا ہے)۔ امام ابو حنیفہؒ بھی غالباً زُطّ نسل سے تھے، کیونکہ ان کے دادا زُوطی کہلاتے تھے، جو بظاہر زُطّی ہی کی بگڑی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے (قب تاریخ بغداد، ۱۳ : ۳۲۴ تا ۳۲۵)۔ امام اَوزاعی [رک بآں] نسلاً سندھی تھے اور ممکن ہے ان کے دادا پردادا ان جاٹوں کی اولاد ہوں جو محمد بن القاسم نے گرفتار کرکے بطور جنگی قیدیوں کے عراق بھیجے تھے (قب الذہبی : تذکرۃ الحُفّاظ، ۲ : ۶۱)۔ ہندوستان کے مشہور مسلمان ادیب اور سیرت نبوی کے مصنف شبلی نُعمانی [رک بآں] بھی جاٹ (راوت) اصل کے تھے۔ یہ حقیقت ان کی نسبت "نُعمانی" میں جھلکتی ہے، جس کا امام ابو حنیفہ سے تعلق ہے۔ ایک پاکستانی جاٹ محمد ظفراللہ خان اسی زمانے میں ہیگ کی بین الاقوامی عدالت میں جج رہے ہیں.

مآخذ : متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) علی بن حامد بن ابی بکر الکوفی : چَچْ نامہ، دہلی ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) سید محمد معصوم بھَکّری : تاریخ سندھ (طبع عمر محمد داؤد پوتہ)، پونا ۱۹۳۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) محاسن المساعی فی مناقب . . . الاوزاعی، قاہرہ، بدون تاریخ؛ (۴) جادو ناتھ سرکار : *Fall of the Mughal Empire*، کلکتہ ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲ء، ۲ : ۶۰، ۸۴ تا ۸۵، ۳۰۶ تا ۳۵۱، ۳۵۳ و ۳ : ۶۲ تا ۹۱؛ (۵) قانونگو : *History of the Jats*، کلکتہ ۱۹۲۵ء؛ (۶) غلام محمد خان: نوادر القصص (احوال جاٹ)، فارسی مخطوطہ، بحوالۂ **Rieu**، ۳ : ۹۸۱ ب؛ (۷) H. A. Rose : ***A glossary of the tribes and castes of the Punjab and the North-West Frontier Province***، لاہور ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۶ء، بذیل مادّۂ جاٹ؛ (۸) ابن بطّوطہ، بمدد اشاریہ؛ (۹) فرشتہ، مطبوعۂ نولکشور، ص ۳۵؛ (۱۰) ابوظفر ندوی : تاریخ سندھ (اردو)، اعظم گڑھ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء؛ (۱۱) D. Ibbetson : ***Outlines of Punjab Ethnography***؛ (۱۲) وہی مصنف : ***Glossary of the tribes and castes of the Punjab***

‘and N. W. Frontier Province ... لاہور ۱۹۱۱ تا
۱۹۱۴ء‘ بذیل مادّۂ جاٹ؛ (۱۳) Races : H. M. Elliot
W. Crooke (۱۴) ‘of the North-Western Provinces
‘Tribes and castes of the North-Western Provinces
۱۸۹۶ء؛ (۱۵) شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات‘ طبع خلیق احمد
نظامی‘ علی گڑھ(؟) ۱۹۵۰ء‘ ص ۴۸ تا ۴۹‘ ۵۱‘ ۶۰ تا ۶۵‘
۸۸ تا ۸۹‘ ۱۶۸‘ ۱۹۶ ؛ (۱۶) نیز رکّ بہ ’زُطّ‘ [و اِا‘ ع‘
۶ : ۲۳۱ ببعد]؛ ان کی قبائلی تنظیم‘ عام معلومات اور مآخذ
کی مکمل فہرست کے لیے دیکھیے (۱۷) M. C. Pradhan :
Socio-political organization of the Jats of Meerut
District‘ مقالہ براے پی ایچ ڈی‘ لنڈن‘ نومبر ۱۹۶۱ء؛
[نیز دیکھیے : (۱۸) Census of India ۱۹۵۱‘ ج ۱ :
Ethnographic Appendices].

(بزمی انصاری)

⊗ * . **الجاحِظ** : ابو عثمان عمرو بن بَحْر الفُقَیْمی البصری، ایک مشہور و معروف عربی نثر نگار، کتب ادب کا مصنّف، معتزلی الٰہیات اور سیاسی رنگ کے مذہبی مباحث پر لکھنے والا، ۱۶۰ھ/۷۷۶ء میں بمقام بصرہ پیدا ہوا ۔ وہ بنو کنانہ کے موالی میں ایک گمنام خاندان سے تھا، جو غالبًا حبشی الاصل تھا ۔ اس کا لقب الجاحظ اس لیے پڑا کہ اس کی آنکھوں کی بناوٹ میں پیدائشی نقص تھا (جاحظ = جس کی آنکھوں کے ڈھیلے ابلے ہوے ہوں) ۔ اِس کا بچپن بصرے میں گزرا، لیکن اِس دور کے حالات کچھ معلوم نہیں؛ فقط اتنا معلوم ہے کہ شروع ہی سے پڑھنے کے بے پایاں شوق اور حد سے زیادہ متجسّس طبیعت نے اسے آزادی اور اِس کے ساتھ ساتھ بے عملی کی زندگی گزارنے پر مائل کیا، جس سے اس کے خاندان والوں کو بہت مایوسی ہوئی ۔ وہ مسجد میں ان لوگوں کے ساتھ جا بیٹھتا جو مختلف مسائل پر بحث کرنے کے لیے جمع ہوا کرتے تھے ۔ مِرْبَد (رکّ باں) میں تحقیق لسانی کی جو مجلسیں منعقد ہوا کرتی تھیں ان میں بھی وہ تماشائی کے طور پر شامل ہوا کرتا تھا ۔ فقہ اللّغۃ، علم لسانیات اور شعرالعرب کے فاضل ترین علماے عصر مثلاً الاصمعی، ابو عبیدہ، ابو زید کے حلقۂ درس میں بھی شرکت کرتا ۔ رفتہ رفتہ اس طریقے سے اس نے عربی زبان میں حقیقی مہارت پیدا کر لی اور ساتھ ہی مروّجہ اور روایتی ثقافت میں بھی ماہر ہو گیا ۔ الجاحظ کی غیرمعمولی ذہانت نے اسے بچپن ہی میں معتزلہ اور امرا کے حلقوں سے روشناس کرا دیا، جہاں ہلکی پھلکی باتوں کے دوران میں بھی ان مسائل پر گرما گرم بحث چھڑ جایا کرتی تھی جن کا اس زمانے میں مسلمانوں کے قلب و دماغ کو سامنا تھا، مثلاً الٰہیات کے مسائل میں مذہب اور عقل کی مطابقت کا مسئلہ، سیاسیات میں خلافت کا پرخار مسئلہ، جسے عباسیوں کے مخالفین برابر ہوا دیتے رہتے تھے، اسلامی فرقوں کے اختلافی مسائل اور غیر عرب اقوام کے دعاوی ۔ اس نے مخلوط آبادی میں موجود مختلف عناصر کا گہرا مطالعہ کیا، جس سے فطرت انسانی کی بابت اس کی معلومات میں اضافہ ہوا ۔ اس کے ساتھ ہی وہ بصرے میں شائع ہونے والی مختلف کتابیں بھی پڑھتا رہا، جس سے بیرونی دنیا کا بھی ایک تصوّر اس کے ذہن میں آیا ۔ یہ یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ الجاحظ کے اپنے شہر [بصرہ] میں عقلی ترقی کے جو وسائل مہیا تھے وہ اس کے لیے وسیع ثقافت میّسر کرنے کے لیے کافی تھے، تاہم اس کے ذہن کی نشو و نما میں عراق کے دارالسلطنت [بغداد] نے، جو اس وقت اپنے انتہائی عروج پر تھا، فیصلہ کن اثر ڈالا ۔ بصرے نے اعتزال اور حقیقت پسندی کی وہ واضح چھاپ اس کی طبیعت پر ثبت کی کہ الجاحظ اپنے وطن کا سب سے بڑا فاضل ہی نہیں بلکہ اس کا کامل نمائندہ سمجھا جانے کا مستحق ٹھیرا ۔ وہ سب علوم جو اس نے آئندہ بغداد جا کر سیکھے انھوں نے اس کے قلبی رجحانات میں، جو بصرے میں پہلے ہی مرتب ہو گئے تھے، کسی معتدبہ حد تک ترمیم و تبدیلی نہیں کی ۔ بصرہ ہی وہ مسلسل رشتہ ہے جو اس کی تمام تصنیفات میں پیرا ہوا چلا گیا ہے ۔

اگرچہ الجاحظ نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ غالبًا پہلے شروع کر دیا تھا لیکن اس کے ادبی شغل کا ثبوت تخمیناً ۲۰۰ھ/ ۸۱۵-۸۱۶ء میں جا کر ملتا ھے، اور اس کا تعلق ایک ایسے واقعے سے ھے جس کا اس کی بعد کی زندگی پر فیصلہ کن اثر ھوا۔ اس کی چند تصانیف نے (اب اس میں شک نہیں رھا کہ وہ متعدد تھیں)، جو اس کے مخصوص موضوع "امامت" (= سرگروھی) پر تھیں، المأمون سے تحسین حاصل کی، چنانچہ اس کی بدولت دارالخلافہ میں اسے وہ عظمت حاصل ھوگئی جس کی تمنا صوبوں کے باشندے کرتے رھتے تھے کہ کسی طرح ان کی قابلیت کو تسلیم کر لیا جائے تاکہ وہ دربار میں پہنچ کر کوئی مقام حاصل کر لیں۔ بعد ازاں بصرے کو مکمل طور پر چھوڑے بغیر الجاحظ بغداد میں (اور اس کے بعد سامرا میں) بارھا عرصۂ دراز تک مقیم اور تصنیف و تالیف میں منہمک رھا۔ خوش قسمتی سے ان تصانیف کا معتدبہ حصہ زمانے کی دستبرد سے بچ کر ھم تک پہنچ گیا ھے۔

اگرچہ ھمیں کچھ کمزور سے اشارات ملتے ھیں، لیکن چند غیر واضح اشارات کی موجودگی میں حتمی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ بصرے میں اس کی آمدنی کے ذرائع کیا تھے۔ ھمیں معلوم ھے کہ بغداد میں اُس نے تین دن کاتب (منشی) کے فرائض انجام دیے، نیز دفتر وزارت میں ابراھیم بن الصُّولی کا تھوڑے دن مددگار بھی رھا۔ گمان غالب ھے کہ وہ مدرس تھا۔ وہ بذات خود اپنی اور المتوکل کی ایک ملاقات کے کوائف قلمبند کرتا ھے۔ المتوکل اسے اپنے بچوں کا اتالیق مقرر کرنے کا خواھش مند تھا لیکن آخرکار اُس نے اس کی بد صورتی کی وجہ سے اسے رخصت کر دیا۔ اگرچہ اس کی خلوت و جلوت کی زندگی کی بابت سیرت نگاروں کے بیانات سے معلومات بہ آسانی حاصل نہیں ھو سکتیں اور نہ اس کی اپنی تحریروں سے مہیا ھو سکی ھیں، لیکن جس قدر ھمیں معلوم ھے اس سے ظاھر ھوتا ھے کہ اسے کوئی سرکاری عہدہ نہیں ملا اور نہ اس نے کسی کی باقاعدہ نوکری کی۔ بایں ھمہ اسے اقرار ھے کہ اس نے اپنی کتابوں کو بڑے لوگوں کے نام معنون کرکے معقول رقمیں وصول کیں۔ ھمیں یہ بھی پتا چلتا ھے کہ کم از کم کچھ مدت کے لیے دیوان (یعنی حکومت) سے وظیفہ ملتا رھا۔ یہ نامکمل اشارات حقیقۃً گمراہ کن ھیں اور اس سے صرف اتنا مترشح ھوتا ھے کہ وہ اپنے ابنائے وطن کے برعکس درباری نہیں تھا۔ بہرحال ھم کہہ سکتے ھیں کہ اسے "مرجع حکومت" (eminence grise) ھونے کا رتبہ حاصل رھا، یا کم سے کم اس کے غیر رسمی مشیر کی خدمت انجام دیتا رھا۔ ھم بیان کر چکے ھیں کہ جن تصنیفات کی بنا پر اسے دارالسلطنت میں ناموری حاصل ھوئی ان میں مسئلۂ خلافت سے بحث کی گئی تھی اور یقینًا ان کا مقصد یہ تھا کہ عباسیوں کے برسر اقتدار آنے کو حق بجانب قرار دیا جائے۔ یہ ایک پورے سلسلۂ رسائل کا پیش خیمہ تھیں جو اگرچہ صاحبان اقتدار کے ایما پر نہیں لکھے گئے تاھم ان میں مخاطَب انھیں کو کیا گیا ھے اور ان میں واقعات حاضرہ سے بحث کی گئی ھے۔ اگرچہ بعض رسائل میں، جن کی ابتدا "تو نے مجھ سے فلاں فلاں مسئلے کی بابت استفسار کیا ھے . . . . میں اس کے جواب میں تجھ سے کہتا ھوں . . . ." سے ھوتی ھے، کسی حد تک تصنع پایا جاتا ھے، تاھم قرین قیاس ھے کہ بہت سی صورتوں میں واقعی اس سے ایسے استفسار کیے گئے ھوں اور اس سے تحریری جواب طلب کیا گیا ھو۔ خلفا کے ساتھ تو اس کے بے تکلفانہ تعلقات قائم نہ ھو سکے، لیکن سربرآوردہ سیاسی شخصیّتوں کے ساتھ اِس کا برابر ربط ضبط رھا اور یہ بات خاصی تعجب خیز ھے کہ وہ محمد بن عبدالملک الزَّیّات (رکّ بآں) کا اور اس کے زوال (۲۳۳ھ/ ۸۴۷ء) کے بعد، جو ان دونوں کے لیے مہلک ثابت ھونے لگا تھا، احمد بن ابی داؤد (م ۲۴۰ھ/ ۸۵۴ء) (رکّ بآں) اور اس کے فرزند محمد (۲۳۹ھ/ ۸۵۳ء) اور سب سے آخر میں الفتح بن خاقان (رکّ بآں) (م ۲۴۷ھ/

۸۶۱ء) کا کامیاب مصاحب رہا ۔

اس کے باوجود اس نے بہت حد تک اپنی آزادی کو برقرار رکھا اور اپنے لئے مرتبے کو ذہنی استعداد بڑھانے کے لیے استعمال کیا اور سیاحتیں بھی کیں (خاص کر شام کی؛ مگر المسعودی [مروج، ۱ : ۲۰۶] نے اس پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے بغیر معقول سیاحت کیے جغرافیے کی ایک کتاب لکھنے کی کوشش کی ۔ یہ کتاب اس وقت بالکل مفقود ہو چکی ہے) ۔ بغداد میں اسے علم کے ایک بیش بہا خزینے سے مستفید ہونے کا موقع بھی ملا ۔ یہ یونانی کتب کے بہت سے تراجم تھے جو المامون کے عہد میں کیے گئے تھے ۔ قدیم فلاسفہ، مثلاً ارسطو (دیکھیے الحاجری : تخریج نصوص ارسطاطالیہ من کتاب الحیوان، در مجلۂ کلیۃ الآداب، اسکندریہ، ۱۹۵۳ء ببعد) کے مطالعے سے وہ اِس قابل ہوگیا کہ اپنا ذہنی افق وسیع کرے اور اپنے اِلٰہیاتی نظریات کو آخری صورت دے جن کی تشریح و توضیح اُس نے اپنے زمانے کے بڑے بڑے فضلاے معتزلہ کے زیرنگرانی شروع کی تھی ۔ ان فضلا میں سے النظّام (رک باں) اور ثُمامۃ بن الأشرس (رک باں) کو، جن کا اثر الجاحظ پر بہت قوی نظر آتا ہے، درجۂ اولٰی میں رکھنا چاہیے ۔

زندگی کے آخری ایام میں جب کہ اس کا آدھا دھڑ مفلوج ہو گیا تھا، وہ اپنے شہر بصرے کو لوٹ آیا اور وہیں محرم ۲۵۵ھ/ دسمبر ۸۶۸ء - جنوری ۸۶۹ء میں اس نے وفات پائی ۔

بہت سے دیگر عرب مصنفوں کی طرح الجاحظ نے بھی بڑی تعداد میں کتابیں لکھیں ۔ اس کی تصانیف کی فہرست (دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۶ء، عدد ۲) میں ۲۰۰ نام موجود ہیں، جن میں سے فقط ۳۰ اصلی یا غلط منسوب شدہ کتابیں مکمل شکل میں باقی بچی ہیں؛ ۵۰ کے قریب ایسی تصنیفات ہیں جن کا کچھ حصہ باقی ہے؛ بقیہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے معدوم ہو چکی ہیں ۔ براکلمان (تکملہ، ۱ : ۲۴۱ ببعد) نے اس کی تصانیف کو اصلی یا مفروضہ موضوعات کی بنا پر مرتب کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کی دلچسپیوں کے تنوع اور توسّع کا کسی حد تک بیان کیا ہے ۔ اگر ہم ان تصانیف کو مدنظر رکھیں جو باقی بچیں اور جن میں سے اکثر اب مختلف درجے کی طباعتوں میں دستیاب ہو سکتی ہیں تو ان کی بڑی بڑی دو نوعیتیں متمیز کی جا سکتی ہیں ۔ ایک طرف تو وہ تصانیف ہیں جو جاحظی "ادب" کے تحت آتی ہیں، جن کا مقصد بالفاظ دیگر یہ ہے کہ دلخوش کن انداز میں قارئین کے لیے ذریعۂ تعلیم ہوں ۔ ان میں صاحبِ کتاب کا دخل فقط اتنا ہے کہ اس نے مضامین کا انتخاب کرکے انھیں پیش کیا اور تحریری روایات پر رائے زنی کی ۔ دوسری جانب وہ طبع زاد تصانیف اور مقالات ہیں جن کی بدولت اس کی مہارت انشا اور کسی حد تک اس کی مساعی بحیثیتِ مفکر واضح طور پر جلوہ آرا ہوتی ہیں ۔

پہلی نوع میں اس کی سب سے اہم تصنیف کتاب الحیوان ہے (طبع ہارون، قاہرہ، بدون تاریخ، ۷ جلدیں)، جس میں جانوروں کی انواع و کیفیات سے خاص بحث نہیں کی گئی بلکہ فی الحقیقت اسے ایسے قصوں کا انتخاب کہنا چاہیے جن کی بنیاد حیوانات پر رکھی گئی ہے اور جس میں بعض اوقات الٰہیات، فلسفۂ مابعد الطبیعۃ، عمرانیات وغیرہ کے مباحث چھڑ جاتے ہیں ۔ اس میں ایسے نظریات بھی نظر آتے ہیں جو ابھی اپنی ابتدائی صورت میں تھے اور جن کی بابت یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ کس حد تک الجاحظ کے اپنے ذہن کی پیداوار ہیں، مثلاً ارتقاے انواع، آب و ہوا کے اثرات اور حیوانات کی نفسیات، یعنی وہ علوم جن کا نشو و نما کہیں انیسویں صدی میں جا کر ہوا، کتاب الحیوان کے بعد، جو کبھی مکمل نہ ہو سکی، کتاب البغال (طبع Pellat، قاہرہ ۱۹۵۵ء) لکھی گئی ۔ کتاب البیان و التبیین (طبع ہارون، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء تا ۱۹۵۰ء، ۴ جلد و دیگر طباعات) اصلاً ان علوم کی فہرست ہے جن کو الآداب العربیہ (Arabic humanities) سے تعبیر

کیا جاتا ہے ۔ اس تالیف کا اصل مقصد عربوں کی خطابت اور شعر گوئی کی قدرت پر زور دینا ہے ۔ شاعری کی بنیادی خصوصیات بیان کرکے وہ اپنے انتخابات کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن جیسا کہ ابو ہلال العسکری نے اپنی کتاب الصِناعتین، ص ۵، میں واضح کیا ہے وہ نہایت غیرمنظم طریق پر انتخاب کرتا ہے اور اسی بنا پر العسکری نے ایک زیادہ منظم اور باقاعدہ کتاب لکھنے کا ارادہ کیا تھا .

عربوں کی ایک اور صفت سخاوت پر کتاب البُخَلاء میں زور دیا گیا ہے ۔ (طبع الحاجری، قاہرہ ۱۹۴۸ء و دیگر طباعات؛ جرمن ترجمہ، از O. Rescher : ..... *Excerpte*؛ فرانسیسی ترجمہ، از Ch. Pellat، پیرس ۱۹۵۱ء) ۔ علاوہ ازیں یہ کتاب تصاویر کا ایک نگار خانہ، عجمیوں کی ھجو، اور بخل کا ایسا تجزیہ ہے جس کی مثال عربی ادب میں نہیں پائی جاتی ۔ الجاحظ کی قوت مشاہدہ، ہلکی پھلکی سی شکی طبیعت، خوش مزاجی، اور ھجوگوئی کے فطری میلان نے مل کر اسے اس کام کے لیے انتہائی موزوں بنا دیا تھا کہ مختلف انسانی کرداروں اور معاشرے کی عکاسی کرے ۔ اُس نے معاشرے کے متعدد طبقات (مثلاً معلّموں، گویّوں (موسیقاروں)، کاتبوں وغیرہ) کا خاکہ اڑانے میں اپنی پوری قابلیت صرف کر دی ۔ وہ عام طور پر شائستگی کی حدود کے اندر رہتا ہے اور اس کی محض ایک کتاب مُفاخَرۃ الجَوارِی والغِلْمان (طبع Pellat، بیروت ۱۹۵۷ء)، جو ایک نازک موضوع پر ہے، فحاشی سے آلودہ ہے ۔ کتاب القِیان (طبع Finkel) گانے والی لونڈیوں کی بابت لکھی گئی ہے ۔ اس کے صفحات بڑی دانائی کی باتوں سے آراستہ ہیں؛ لیکن یہ کتاب درحقیقت اس کی تصنیفات کے دوسرے طبقے میں داخل ہے، جس میں وہ مقالات شامل ہیں جنھیں Kraus اور الحاجری نے اکھٹا کیا، یعنی: المَعاد و المَعاش، السِرّوحِفظ اللسان، الجِدّ والہَزْل، فَصْل مابین العَداوۃ والحَسَد اور ان کے علاوہ چند اور متون جو السندوبی نے طبع کیں یا احدٰی عَشْرۃ رسالۃ (= گیارہ رسالے) میں چھپیں ۔ انھیں میں ان نیم سیاسی اور نیم دینی تالیفات کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے جن کا بیشتر حصہ اس وقت مفقود ہے یا جنھیں غالباً اُس وقت جب اعتزال پر سنّیت بالآخر غالب آ گئی بالارادہ تلف کر دیا گیا ۔ اس قبیل کی جو کتابیں موجود ہیں اُن میں سب سے زیادہ ضخیم کتاب العُثْمانیۃ ہے (طبع ھارون، قاہرہ ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۵ء دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۶ء، عدد ۳)، جس میں الجاحظ پہلے تین خلفا کو قانوناً برحق ثابت کرتا ہے ۔ اور شیعہ دعاوی کا بطلان کرکے عباسیوں کا برسراقتدار آنا حق بجانب قرار دیتا ہے . کتاب تَصْویب علیؓ فِی تَحْکیمِ الْحَکَمَیْن (طبع Pellat، در مشرق، جولائی ۱۹۵۸ء) بھی اہمیت میں اس سے کچھ کم نہیں ۔ بدقسمتی سے یہ کتاب نامکمل اور ناقص ہے، تاہم بنو امیہ کے ان دقیانوسی طرف داروں کی تردید کرتی ہے جو اب تک بنو عباس کے دشمن تھے ۔ اس سلسلے میں رسالۃ فی النابتۃ (یا فی بنی امیّۃ) بھی دلچسپ ہے (دیکھیے ترجمہ از Pellat، در *A I E O*، الجزائر ۱۹۵۲ء)، کیونکہ یہ رسالہ ایک ایسی روداد کی حیثیت رکھتا ہے جو الجاحظ نے احمد ابن ابی داؤد کے فرزند کو ملک کے سیاسی حالات، قوم میں تفرقے کے اسباب اور فرقۂ "نابتہ" کے خطرے کے بارے میں بھیجا ۔ فرقۂ نابتہ سے مراد "حشویّۂ جدیدہ" ہیں جو امیر معاویہؓ کی یاد کو اپنی خاص اغراض کے لیے از سر نو زندہ کر رہے تھے اور اپنے دعاوی کے ثبوت میں علم کلام کی دلیلیں دیتے تھے ۔ رِسالۃ فِی نَفْیِ التشبیہ (طبع Pellat، در مشرق، ۱۹۵۳ء) بھی اسی طرز کا ہے، حکومت کی حکمت عملی اور الجاحظ کے عمل میں مطابقت ظاہر کرنے والی تصانیف میں سے کتاب الرّد علی النصارٰی (دیکھیے ترجمہ، از Allouche، در ***Hesp.***، ۱۹۳۹ء) اور رِسالۃ فی مَناقب التُرک ہیں، جو علی الترتیب ذمیوں کے بارے میں اختیار کردہ تدابیر اور ترکی محافظ دستۂ فوج کے تقرر سے بحث کرتی ہیں ۔ عمومی طور پر

کہا جا سکتا ہے کہ سیاسیات میں الجاحظ اپنے آپ کو پختہ معتزلی ثابت کرتا ہے، یعنی وہ بنی امیہ کی حامی تحریک نابتہ، نیز شعوبیہ اور شیعہ کے خلاف عباسیوں کی وکالت کرتا ہے؛ مگر واقعات کے پیش کرنے میں اس کا انوکھا شخصی اسلوب پڑھنے والوں کو دھوکے میں ڈال سکتا ہے اور غالب گمان یہ ہے کہ المسعودی نے، جو حضرت علی کا حامی تھا، مروج، ۶ : ۵۵ ببعد، میں اس کی تحریرات کے اصلی معانی نہیں سمجھے۔ اگر الجاحظ کی ہر تصنیف کا ٹھیک ٹھیک زمانہ مقرر کیا جا سکے تو غالباً ہمیں معلوم ہوگا کہ جب وہ حکامِ وقت کو متنبّہ کر چکا کہ معتزلی طریقے کو چھوڑ دینے کا نتیجہ رجعت قہقری ہوگا اور پھر دیکھا کہ سنّیوں کے ردعمل نے غلبہ حاصل کر لیا ہے تو اس نے ان کی مخالفت کی کوشش چھوڑ دی اور اس وقت سے اپنے آپ کو خالص ادبی اشغال کے اندر محدود کر لیا۔ کتاب البخلاء، جو اس کی زندگی کے آخری ایام میں تالیف ہوئی، اس مفروضے کی تائید کرتی ہے۔

سیاسیات کی طرح اِلٰہیات میں بھی الجاحظ معتزلی تھا، اگرچہ اس کے نظریات میں کوئی نئی بات مشکل سے نظر آئے گی۔ اس کی ان تصانیف کا اکثر حصہ مفقود ہو چکا ہے جن میں اس نے اپنے عقائد کی تشریح کی ہے؛ اس لیے ہمیں الخیاط کی کتاب الانتصار کے حواشی پر اکتفا کرنی پڑتی ہے (طبع و ترجمہ از A.N. Nader، بیروت ۱۹۵۷ء) یا ان معلومات پر جو فرقوں کی تاریخ لکھنے والوں نے مہیا کی ہیں (مثلاً البغدادی : الفَرْق، ص ۱۶۰ ببعد؛ ابن حزم : الفِصَل، ۴ : ۱۸۱، ۱۹۵ ؛ الشہرستانی : الْمِلَل، برحاشیۂ ابن حزم، ۱ : ۹۵-۹۶؛ ان کے علاوہ دیکھیے Horten : *Die Phil. Systeme der spekulativen Theologen im Islam*، ص ۳۲۰ ببعد؛ L. Gardet و M.M. Anawati : *Introd. à la Théologie musulmane*، بمدد اشاریہ؛ A.N. Nader : *Le Système philosophique des mu'tazila*، بیروت ۱۹۵۶ء، بمدد اشاریہ) جو ان مسائل کا خلاصہ دے دیتے ہیں یا ان پہلوؤں کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں جن میں الجاحظ کو دیگر معتزلہ سے اختلاف ہے۔ خود عقیدۂ اعتزال کے بارے میں اتنا کم معلوم ہے کہ اس مرحلے پر اس کے سوا کہ مقالۂ "معتزلہ" کی طرف رہنمائی کر دی جائے اور کچھ نہیں ہو سکتا تا آنکہ اس مسئلۂ خاص سے متعلق کوئی تصنیف مکمل طور پر تیار نہ ہو جائے۔

اگرچہ مسلم افکار کے ارتقا میں الجاحظ کا اثر اتنا کم نہیں کہ نظر انداز ہی کر دیا جائے، تاہم سر دست وہ زیادہ تر ایک مصنّف اور ادیب کی حیثیت سے ہماری دلچسپی کا مرکز ہے، کیونکہ اس کا اسلوب نگارش موضوع کی نوعیت سے کبھی مغلوب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ خالص فنی تصانیف میں بھی اس کا یہی حال ہے۔ اگرچہ عظیم عربی نثر نویسوں میں وہ اوّلیت کا حامل نہیں اور اگرچہ فصاحت و بلاغت میں اور لوگ، مثلاً عبداللہ بن المقفّع (رکَ بآں) اور سہل بن ہارون (رکَ بآں) اس کے استاد ہیں، تاہم اس نے ادبی نثر کو اس کی مکمل ترین شکل عطا کی۔ اسے فی الواقع سب سے پہلے ارباب سیاست نے پہچانا اور اس کی انشا پردازی کی صلاحیتوں سے عباسیوں کے دعوے کے حق میں کام لیا۔ اس کے بعد عرب ناقدین نے بالاتفاق اس کی فوقیت تسلیم کی اور اس کے نام کو ادبی قابلیت میں ضرب المثل قرار دیا۔

الجاحظ کی تحریروں کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ان میں عمدًا ایک نوع کی بے ربطی پیدا کرتا ہے اور بہت سی ادھر ادھر کی باتیں چھیڑ دیتا ہے۔ اس کے تیکھے اور جاندار اسلوب تحریر کی انفرادیت اس میں ہے کہ وہ صحیح اور بر محل الفاظ کی دُھن میں رہتا ہے اور ضرورت کے وقت غیر عربی لفظ کے استعمال سے بھی احتراز نہیں کرتا۔ اس کے منہ سے بولتے فقرے اور جملے تقریبًا ہمیشہ غیر مقفّٰی ہوتے ہیں، مگر ایک ہی خیال کی دو مختلف طریقوں سے ادائیگی توازن برقرار

رکھتی ھے، جسے ھم آج اپنے طریق فکر کی رو سے بے فائدہ تکرار قرار دیں گے ۔ تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی کے اھل قلم کے دل میں اس کے استعمال کا خیال محض اس خواھش کی بدولت پیدا ھوا کہ وہ اپنا مطلب واضح طور پر سمجھا دیں اور معمولی نثر میں نظم کا سا توازن پیدا کر دیں، اگرچہ عربی زبان میں اس کا بیان اور استحسان مشکل ھے ۔ الجاحظ کی چست تحریر میں بڑی ھم آھنگی ھے جو بآسانی پہچانی جا سکتی ھے ۔ ان خوبیوں کے باوجود ادبائے عرب کی اکثریت کے نزدیک اگر الجاحظ پورا بھنڈیلا نہیں تو کم سے کم مسخرہ ضرور ھے ۔ ایک حد تک اس عام خیال کا سبب بلا شبہ اس کی شہرت اور اس کی بدصورتی کو قرار دیا جا سکتا ھے جن کی بدولت اسے بہت سی حکایات کا ھیرو بنا لیا گیا، لیکن اس کی وجہ اس کی تحریر کی ایک خصوصیت بھی قرار دی جا سکتی ھے جس کی بدولت ناممکن تھا کہ وہ سنجیدہ و ثقافت پسند مسلم دنیا میں ایک مسخرہ مشہور نہ ھو، کیونکہ وہ اپنی بلند پایہ علمی تحریروں میں بھی قصص و حکایات، ھنسی مذاق کی باتوں اور مزاحیہ فقرہ بازی سے اپنے آپ کو باز نہیں رکھ سکتا ۔ اپنے اکثر ھمعصروں کی تالیفات کو خشک اور اکتا دینے والی پا کر وہ بہت گھبرایا، لہٰذا اُس نے جان بوجھ کر اپنی تحریروں کو ھلکا پھلکا کر دیا اور اس کی خوش طبعی نے اسے اس قابل بنا دیا کہ سنجیدہ مضامین پر بھی لطیف انداز میں بحث کرے اور انھیں مقبول عام بنا دے، لیکن اسے احساس تھا کہ یہ عام انداز تحریر کے خلاف ھے؛ چنانچہ اس نے ظرافت اور بذلہ سنجی کی حمایت اس کثرت سے کی ھے کہ آدمی حیرت کیے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ اس کی بہترین مثال کتاب التربیع و التدویر (طبع Pellat، دمشق ۱۹۵۵ء) میں ملتی ھے، جو طنزیہ تحریر کا ایک شاھکار ھے ۔ اس کے ساتھ ھی یہ ان تمام مسائل کا ملخص ھے جن کا اس کے ھمعصر علماء سے مجبور ھو کر تقلیداً یا فکر کی نارسائی کا شکار ھو کر وھی پرانے روایتی حل پیش کرتے تھے یا ان کی طرف توجہ ھی نہ کرتے تھے ۔ عقائد کے حدود سے باھر نکلے بغیر (اور یہ بذات خود اس پر ایک پابندی تھی) وہ اس بات کو مسلمہ قرار دیتا ھے کہ مظاھر طبیعیہ، قدیم تاریخ اور ان افسانوں کی جنھیں نسلاً بعد نسلٍ حقائق مانتے چلے آتے ھیں جانچ پڑتال کی جا سکتی ھے اور انھیں زیادہ خوبی سے عقلی پیرائے میں بیان کیا جا سکتا ھے ۔ الجاحظ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس نے ایک ایسے زمانے میں جب قرون وسطٰی کی عرب ثقافت تشکیل ھو رھی تھی ان سب چیزوں کو جمع کر دیا جو اسے سب سے زیادہ وزنی اور قیمتی معلوم ھوئیں ۔ یہ چیزیں اس نے یا تو عربوں کی میراث سے لیں، جس کا وہ نہایت پرجوش وکیل تھا، یا یونانی افکار سے اخذ کیں؛ مگر اس کا ھمیشہ خیال رکھا کہ ایرانی روایات گھسنے نہ پائیں، کیونکہ وہ انھیں اسلام کے مستقبل کے لیے خطرناک سمجھتا تھا اور جو ثقافت وہ اپنے ھم مذھبوں کو عطا کرنا چاھتا تھا اس میں ان کی کوئی جگہ نہ تھی ۔ الجاحظ کا یہ عظیم منصوبہ، جس کی بنیاد روح تنقید پر اور ایسی ھر چیز کو جسے اسلامی تعلیم سے براہ راست تعلق نہ تھا شبہے کی نظر سے دیکھنے پر تھی، بدقسمتی سے آئندہ صدیوں میں پوری طرح محفوظ نہ رکھا گیا یا محض ضمنی چیز بنا دیا گیا ۔ یہ سچ ھے کہ ابو حیّان التوحیدی ایسے نمایاں لوگ بھی الجاحظ کے مداحوں میں تھے اور اس کا تتبع بلکہ سرقہ کرنے والے اپنی تصنیفات کو اور زیادہ مقبول بنانے کے لیے جعل سازی سے اس کا نام استعمال کرتے تھے؛ پھر بھی بعد کی نسلوں نے اپنے دماغ میں اس کی بدنما اور سکڑی ھوئی تصویر قائم کی ھے اور زیادہ سے زیادہ یہ کہا گیا کہ وہ فصاحت و بلاغت کا بڑا ماھر (دیکھیے Pellat، در *al-And*، ۱۹۵۶ء، ۲ : ۲۷۷ تا ۲۸۴) اور معتزلہ کے ایک دبستان کا بانی تھا، جس کے شاگردوں کے نام بتانے تک کی زحمت کوئی گوارا نہیں کرتا، یا یہ

کہ وہ ایسی تالیفات کا جامع تھا جن سے ادبی کتابوں کی توضیح میں مدد مل سکتی ہے اور جو زمانۂ جاہلیت اور اسلام کی ابتدائی صدیوں کی بابت اچھی خاصی تحریری معلومات بہم پہنچاتی ہیں.

مآخذ: اس کے حالات زندگی کے لیے بڑے بڑے مآخذ یہ ہیں: (۱) الخطیب البغدادی، ۱۲: ۲۱۲ تا ۲۲۲؛ (۲) ابن عساکر، در MMIA، ۹: ۲۰۳ تا ۲۱۷؛ (۳) یاقوت: ارشاد، ۶: ۵۶ تا ۸۰ - اجمالی طور پر عام حالات عربی ادب کی متداول کتابوں میں مل سکتے ہیں، نیز (۴) شفیق جبری: الجاحظ معلم العقل والادب، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء [نیز ۱۹۴۸ء]؛ (۵) خلیل مردم: الجاحظ، دمشق[؟] ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء؛ (۶) الکیّالی: الجاحظ، [دمشق] بدون تاریخ، (۷) حنّا الفاخُوری: الجاحظ، قاہرہ [۱۹۵۳ و ۱۹۵۶ء]؛ [(۸) وہی مصنف: تاریخ الادب العربی، ۲: ۵۵۹ تا ۵۹۱]؛ (۹) محمد کرد علی: امراء البیان، [۲: ۳۱۱ تا ۴۸۷،] قاہرہ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۷ء؛ (۱۰) حسن السندوبی: ادب الجاحظ، قاہرہ ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء؛ (۱۱) Ch. Pellat: *Le Milieu basrien et la formation de Ğāḥiẓ*، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۱۲) وہی مصنف: *Ğāḥiẓ à Bagdād et à Sāmarrā*، در RSO، ۱۹۵۲ء، ص ۴۷ تا ۶۷؛ (۱۳) وہی مصنف: *Ğāḥiẓiana*، در *Arabica*، ۱۹۵۴ء/شمارہ ۲ و ۱۹۵۵ء/شمارہ ۳ اور خصوصاً ۱۹۵۶ء/شمارہ ۲: *Essai d'inventaire de l'oeuvre ğāḥiẓienne*، جس میں مخطوطات، طبعات اور تراجم کا حال بھی بیان کیا گیا ہے (اس کے مآخذ میں ذیل کی کتابوں کا اضافہ بھی کر لینا چاہیے: (۱۴) A.J. Arberry: *New material on the Kitāb al-Fihrist of Ibn al-Nadīm*، در *Isl. Research Assoc. Miscellany*، ج ۱، ۱۹۴۸ء، جس میں الجاحظ سے متعلق وہ بیان الفہرست سے دیا گیا ہے جو طبعات میں مفقود ہے؛ نیز (۱۵) F. Gabrieli، در *Scritti in onore di G. Furlani*، روما ۱۹۵۷ء، بر رسالة فی مناقب الترک؛ (۱۶) تونسی مجلّہ الفکر، اکتوبر ۱۹۵۷ء و مارچ ۱۹۵۸ء، بر رسالة القیان؛ نیز (۱۷) J. Jabre: *al-DJāhiẓ et la société de son temps* (عربی میں، بیروت ۱۹۵۷ء (؟)، جس سے اس مقالے میں استفادہ نہیں کیا گیا) یہاں یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ علاوہ ان طبعات کے جن سے اس مقالے میں اقتباس دیے گئے ہیں ذیل کے مجموعے طبع ہو چکے ہیں: (۱۸) G. Van Volten: *Tria opuscula*، لائڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۹) J. Finkel: *Three essays*، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۲۰) P. Kraus و طٰہ الحاجری: مجموع رسائل الجاحظ، قاہرہ ۱۹۴۳ء (ان متون کا ایک فرانسیسی ترجمہ تیار ہو رہا ہے)؛ (۲۱) حسن السندوبی: رسائل الجاحظ، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء؛ (۲۲) إحدٰی عَشْرة رسالة، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء؛ (۲۳) O. Rescher: *Excerpte und Ubersetzungen aus den Schriften des . . . Ğāḥiẓ*، Stuttgart ۱۹۳۱ء (بہت سے متون کا تحلیلی ترجمہ)۔ تین مخطوطی مجموعوں (داماد ابراہیم پاشا، عدد ۹۴۹؛ موزۂ بریطانیہ، عدد ۱۱۲۹؛ برلن، عدد ۵۰۳۲ (دیکھیے *Oriens*، ۱۹۵۴ء، ص ۸۵ تا ۸۶)۔ کے متون میں سے اکثر طبع ہو چکے ہیں؛ جو اب تک طبع نہیں ہوئے وہ ان متون کے ساتھ جو اہمیت میں کم ہیں ہماری کتاب نصوص جاحظیة غیرمنشورة میں شامل ہوں گے۔ کتاب العُرْجان وغیرہ مراکش میں ملی ہیں، لیکن وہ کچھ زیادہ دلچسپ نہیں۔

[مزید مآخذ: (۲۴) جمیل جبر: الجاحظ و مجتمع عصرہ، بیروت ۱۹۵۸ء؛ (۲۵) ابن حجر: لسان المیزان، ۴: ۳۵۵؛ (۲۶) الشہرستانی: الملل والنحل، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۵۲؛ (۲۷) احمد امین: ضحَی الاسلام، مطبوعۂ قاہرہ جلد ۱ و ۳؛ (۲۸) براکلمان: تاریخ العرب الادبی، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ۳: ۱۰۶ تا ۱۲۸؛ (۲۹) طٰہ حسین: من حدیث الشعر والنثر، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ص ۸۰ تا ۱۲۳؛ (۳۰) فؤاد أفرام البستانی: الجاحظ؛ (۳۱) انیس المقدسی: تطور الاسالیب النثریة، مطبوعۂ بیروت، ص ۱۷۶ تا ۲۰۱؛ (۳۲) شوقی ضیف: الفن ومذاہبہ فی النثر العربی، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ص ۱۵۴ تا ۱۸۸؛ (۳۳) محمد المبارک: فن القصص فی کتاب البخلاء للجاحظ، دمشق ۱۹۴۰ء؛ (۳۴) طبانة: دراسات فی نقد العربی، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۳۵) الزرکلی:

الاعلام، مطبوعۂ ۱۹۵۵ء، ۵ : ۲۳۹؛ (۳۶) ازا (ع)، بذیل مادّہ؛ (۳۷) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۵۹ء، ۸ : ۷ ببعد؛ (۳۸) ابن قتیبہ : تأویل مختلف الحدیث، ص ۷۲ ببعد].

(CH. PELLAT [و ادارہ])

* **جادُو :** (Djado) عربی میں؛ تِدہ (Teda) بولی میں بَرَو (Brao) : ایک بڑے نخلستان، نیز ٹیلوں کے اس سلسلے کا نام جو ۱۲ سے ۲۰ درجے طول بلد شمالی اور ۱۲ سے ۱۳ درجے عرض بلد مشرق کے درمیان واقع ہے۔ یہ ٹیلے کچے بھربھرے پتھروں کی سطح مرتفع کی اس شاخ سے تعلق رکھتے ہیں جو اَجَّر (Ajjers) کی تَسِّلی (Tassili) سے اَفقی کے کوہستان تک چلی گئی ہے اور اَہَگّر (Ahaggar) کو جبلِ تیبستی (Tibisti) سے ملاتی ہے۔ سطح کی اونچ نیچ زیادہ نمایاں نہیں۔ ۵۸۰۰ میٹر بلند سطح مرتفع سے مغربی نشیب کی جانب اتریں تو دامن کوہ میں پہنچنے پر بلندی صرف ۴۵۰ میٹر رہ جاتی ہے۔ اس کی اونچائی کا احساس اتنا اس کی اصل بلندی سے نہیں ہوتا جتنا بھربھرے پتھروں کی ہیئت سے۔ یہ ٹیلے [ٹوٹی پھوٹی عمارتوں کے] کھنڈروں کی طرح دکھائی دیتے ہیں جنھیں پہاڑی نالوں ("Enneris") کی تلیٹی نے الگ الگ کر دیا ہے۔ نالے شمالاً جنوباً ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے مذکورۂ بالا ٹیلوں کے سلسلوں کے جنوبی منطقے کی طرف بہتے ہیں، جہاں پہنچ کر یہ چوڑے ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ ان میں ان بڑے بڑے [زیر زمین] "جوہڑوں" (impulvium) کا پانی بھی مل جاتا ہے جو بھربھرے پتھروں کی سطح مرتفع میں [ارضیاتی تبدیلیوں کے باعث] بن گئے ہیں اور جن کی زمین دوز گزرگاہوں کا ان کے ساتھ ساتھ بنے ہوئے کنووں کی قطاروں سے پتا چلتا ہے۔ سطح مرتفع کی مغربی ڈھلان کی نشان دہی شمال میں الرُّوئی (Gueltas) Er. Rui سے اور مغربی جانب نخلستان کے سلسلے سے ہوتی ہے۔

یہاں کی آب و ہوا "صحرائی" ہے۔ انتہائی خشک موسم اور دن اور رات کے درجۂ حرارت میں بے حد فرق اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ افزائش حیات کا ذریعہ پانی کے وہ ذخائر ہیں جو سطح زمین کے نیچے بکثرت موجود ہیں۔ دسمبر سے فروری تک سردی کا موسم رہتا ہے (رات کو درجۂ حرارت ۳ یا ۴ سنٹی گریڈ = ۵ تا ۷ فارن ہائیٹ کا پالا؛ دن کا درجۂ حرارت ۲۵ تا ۳۰ سنٹی گریڈ=۷۷ تا ۸۶ فارن ہائیٹ)۔ ان دنوں شمال مشرق سے سخت ریگستانی آندھیاں اٹھتی ہیں اور مطلع تیرہ و تار ہو جاتا ہے۔ ماہ مارچ سے درجۂ حرارت میں تیزی سے اضافہ ہونے لگتا ہے، جو دن کے وقت ۴۵ تا ۴۸ سنٹی گریڈ (=۱۱۳ تا ۱۱۸ فارن ہائیٹ) تک پہنچ جاتا ہے اور رات کو ۱۶ تا ۲۰ سنٹی گریڈ (=۶۱ تا ۶۸ فارن ہائیٹ) گر جاتا ہے۔ اس زمانے میں بارش بڑی بے قاعدگی سے ہوتی ہے۔ اس کی مجموعی مقدار ۲ تا ۵۰ ملی میٹر سالانہ کے درمیان رہتی ہے اور کبھی کبھی ایک ہی بارش میں یہ مقدار پوری ہو جاتی ہے۔ جنوبی سلسلے کے کنووں اور کثیر التعداد چشموں میں عملِ تبخیر کی زیادتی کے باعث سطح آب برابر گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، چنانچہ مارچ سے نومبر تک چشموں میں پانی اتر جاتا ہے اور "جوہڑ" سوکھ جاتے ہیں۔ اس کے بعد دسمبر کے شروع میں سطح آب پھر بلند ہونی شروع ہوتی ہے اور جوہڑ نخلستانوں میں دس دس ایکڑ تک پھیل جاتے ہیں۔ کھجوروں کے لیے آب پاشی درکار نہیں اور ٹماٹر، مسالے، باجرہ اور تمباکو کی کاشت باغوں میں ہوتی ہے۔ یہاں نمک کی بھی متعدد کانیں ہیں۔ شمال اور شمال مشرق میں الرُّوئی (gueltas) کے خطے اور کنووں کے علاقے "حادّ" کی چراگاہیں ہیں۔

جادو کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ یہ ایسی جگہ واقع ہے جہاں سے مختلف راستے ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، مثلاً مرزوق — تشاد (Chad) کا قدیم تجارتی راستہ، جس کے ساتھ یہیں پر وہ راستہ بھی آ ملتا ہے جو اِنعِزّان (In-ezzan) سے ہوتا ہوا غات اور غدامس

کو جاتا ہے۔ یہ راستہ یہاں سے جنوب کی طرف پھٹ جاتا ہے، بعینہٖ جیسے کنووں کی قطار ادھر کو مڑ گئی ہے۔ پھر یہ راستہ ایک طرف تو فاشی Fashi [= فچی Fachi، رکّبہ ازلے] کی جانب [جبالِ] ایر (Air) یا لالجیریا کے کیاھستالوں تک اور دوسری طرف کَوَر اور تشاد کی طرف نکل جاتا ہے۔ یہی وہ راستے ہیں جن کا مطالعہ Nachtigal نے کیا تھا۔ ان میں اب تِنِرہ کے اس پار جانے کے لیے ایک اور مقامی راستے کا بھی اضافہ ہو چکا ہے جو "ازلے' [رکّ بآں] کے ذریعے طے کیا جاتا ہے.

پانی کی افراط اور حمل و نقل کی سہولت سے دوگونہ نفع پہنچتا ہے، لیکن جیسا کہ نخلستانوں کی [موجودہ] حالت سے عیاں ہے، یہی باتیں مصیبت کا باعث بھی بنتی رہی ہیں، مثلاً کھجور کے باغات لاوارث پڑے ہیں اور ان کے اونچے کناروں پر طبقہ در طبقہ بنے ہوئے کچے گھروں پر مشتمل گاؤں ویران ہیں؛ درختوں کے تنے جل کر سیاہ ہو چکے ہیں؛ پالے کے مارے ہوئے درختوں اور ہر سمت پھیلے ہوئے جھاڑ جھنکاڑ سے پتا چلتا ہے کہ یہاں کبھی باغات تھے، لیکن ان کے مالک انہیں عرصہ ہوا چھوڑ کر رخصت ہو چکے ہیں۔ نخلستان کی حد پر چند باغات کے آثار ملتے ہیں، جن میں سے تین ۱۹۵۰ء تک موجود تھے اور ارد گرد صحرا میں چٹائی سے بنی ہوئی جھونپڑیاں ادھر ادھر بکھری پڑی ہیں۔ یہ گاؤں کَنُوری قوم کے حضری گروہوں نے بسائے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں ان کی معاشی حالت بلاشبہ بہت خراب ہو گئی تھی۔ اس زمانے میں صحرا پار کی تجارت تقریباً ختم ہو چکی تھی، لیکن جب مرزوق کے پاشا نے غلاموں کی تجارت حکماً بند کر دی تو انہیں ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ قزاق بدووں کے حملے اس پر مستزاد تھے۔ اَجّر طوارق (Ajjer Tuareg) اور تِدہ (Teda) قوم کے لوگ اطراف و اکناف سے جادو کے قریب اس غرض سے جمع ہونے لگے کہ یا تو لڑ بھڑ کر روزی حاصل کریں، یا قزاقوں کے گروہ بنا کر کاروانوں کو لوٹتے پھریں، یا ایر کو تاراج کریں۔ بہرحال ان کی رسد رسانی ٹیلوں کے اسی سلسلے سے ہوتی تھی، لہٰذا اسے خوب تاخت و تاراج کیا گیا۔ کنوری لوگ اپنی نمک کی کانیں اور کھجوروں کے باغ چھوڑ چھوڑ کر بھاگ گئے اور ان کی جگہ تِدہ آ کر جم گئے۔ ۱۹۵۰ء کی مردم شماری سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۴۵۰ افراد پر مشتمل ۶۳ گھرانوں میں سے ۵۳ گھرانے اصلاً تیبستی تھے اور صرف ۷ گھرانے "براؤیا" Braouia، یعنی تِدہ تھے۔ کنوری مخلوط نسل کے تھے. تِدہ اکثر اپنے بیوی بچوں، بوڑھوں اور ایک آدھ بھائی کو کھجوروں کے باغات کی نگہداشت کے لیے نخلستانوں میں پیچھے چھوڑ کر خود کسب معاش کے لیے جنوب کی طرف چلے جاتے تھے اور کہیں ماہ اگست میں فصل کے موقع پر لوٹتے تھے۔ اس وقت نخلستان کی آبادی چند ہزار افراد تک پہنچ جاتی تھی.

فرانس نے اپنی عملداری کے دوران میں ان اجڑے ہوئے نخلستانوں کو دوبارہ آباد کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۴۳ء سے جادو کے راستے پر (آزلے = کاروانوں) کا سلسلہ پھر جاری ہو گیا اور کھجوروں کے باغوں میں بھی کہیں کہیں کاشت ہونے لگی۔ فقط جادو کے نخلستان ہی میں اس کے سات ہزار درختوں سے ساٹھ ٹن کھجور اترتی تھی۔ اس میں اس علاقے کے دیگر نخلستانوں، مثلاً دَرِگَنہ اور جَبّہ، نیز نخلستانِ کَوَر کی پیداوار ملا لی جائے تو یہ سابق فرانسیسی مغربی افریقہ کی کل پیداوار کا پانچواں حصہ بنتا ہے۔ باقی چار حصے موریطانیہ (Mauritania) سے مہیا ہوتے تھے.

مآخذ: (۱) J. Despois: *Le Fezzan*؛ (۲)
Ch. & M. Le Coeur: *Enquetês dans les confins*
nigériens (Cercles de Gouré et de Bilma)؛ (۳)
roneo)؛ Lt. le Rouvreur: *Notices sur le Djado*
(C.H.E.A.M.)؛ (۴) حلقۂ بِلمہ کی انتظامی رپورٹ.

(M. CH. LE. COEUR)

* **جادو**: Dj̲ādo، طرابلس الغَرْب (Tripolitania) میں جبل نَفُوسَہ کے مشرق خطّے کا پرانا صدر مقام؛ آج کل ضلع فَسّاطُو میں ایک قصبہ، جو تین ناھموار پہاڑیوں پر واقع ہے۔ اس کی آبادی تقریبًا دو ہزار ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں یہاں پانچ سو مکانات تھے۔ آبادی زیادہ تر نفوسہ کے بربر قبیلۂ اِباضیہ پر مشتمل ہے۔ قدیم شہر کے آثار محض ٹوٹے پھوٹے پتھروں کے ایک ڈھیر اور غاروں کی صورت میں موجود ھیں، جن کے وسط میں ایک مسجد ہے۔ مسجد کے قریب کسی زمانے میں کاروباری منڈی اور بازار (سوق) تھا، جس کے نزدیک اب بھی یہودیوں کے محلے، صومعہ اور گورستان کا محلِ وقوع دیکھنے میں آتا ہے۔ J. Despois کے بیان کے مطابق (جس کے لیے ھم اس کے مرھون منت ھیں) اگلے زمانے کے جادو کی وسیع آبادی کی جگہ پانچ نئے گاؤوں نے لے لی ہے: جادو Dj̲ādō، القصیر El Gṣīr، اُوشِبری Ouchebari، یِجْلِیْن Ieudjelin اور تِیمُّوجِط Temouguet۔ یہ بیان مکمل طور پر صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کم از کم دو گاؤوں، یعنی یِجْلِیْن اور تِمُّوجِط کا جادو کے قدیم شہر سے کوئی تعلق نہیں اور یہ دونوں عرصۂ دراز سے اس شہر کے برابر ھی آباد چلے آ رہے تھے۔ بقول J. Despois موجودہ جادو کوئی چار صدی پرانا شہر ہوگا۔ جہاں تک پرانے شہر کا تعلق ہے ھمیں صحیح طور پر معلوم نہیں کہ یہ کب ویران ہوا۔ اباضیوں کے وقائع میں جادو کا آخری بار ذکر ایک مشہور اِباضی شیخ کے سلسلے میں آتا ہے جو چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی میں ھو گزرا ہے (الشمّاخی: کتاب السِیَر، ص ۵۴۱)۔

جادو کے ابتدائی ایام کے بارے میں ھماری معلومات نہ ھونے کے برابر ھیں، تاھم پتا چلتا ہے کہ اس شہر کی بنیاد مسلمانوں کی فتحِ شمالی افریقہ سے بہت پہلے پڑ چکی تھی۔ اس کی تعمیر اور خوش حالی کا باعث یہ ہوا کہ یہ اس قدیم شاہراہ پر واقع تھا جو شہر طرابلس کو (نیز غالبًا سَبْراطہ Sabratha اور لِبْدَہ [قدیم Leptis Magna] کو) فزّان اور وسطی سوڈان سے ملاتی تھی (اس شاھراہ کے بارے میں دیکھیے: A. Berthelot: *L'Afrique saharienne et soudanaise. Ce qu'en ont connu les anciens*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۲۷۴ تا ۲۷۶)۔ دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوریّپوس Corippus (۵۴۹ء) نے جس قبائلی نام Gadaiae کا ذکر کیا ہے اس کا تعلق اسی نام جادو ھی سے تھا۔

باوجود اس کے یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس شہر کے تذکرے صحیح معنوں میں پہلی بار اس سے بہت مؤخر زمانے، یعنی دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر اور تیسری صدی ھجری/ نویں صدی عیسوی کے اوائل میں ملتے ھیں۔ اس زمانے میں ھمیں شیخ ابو عثمان المَزاتی سے متعلق ایک قصّے میں، جسے اباضی سوانح نگار الدَّرْجِینی (رکّ باں) نے بیان کیا ہے، ایک تجارتی قافلے کا حال معلوم ہوتا ہے جو اھل جادو پر مشتمل تھا۔ اباضی مؤرخین کی رو سے تیسری صدی ھجری/نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اور چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی کے اوائل کے لگ بھگ جادو پورے جبل نفوسہ کا سیاسی و انتظامی مرکز تھا۔ جادو ابو مَنْصُور اِلْیاس کی اقامت گاہ تھا، جسے تَاھَرْت کے رُسْتَمِیَّہ امام نے یہاں کا والی مقرر کیا ھوا تھا۔ ازاں بعد یہ ابو یحیٰی زکریاء اَلاِرْجَانِی کا بھی صدر مقام رہا، جس نے ایک خود مختار امام کی حیثیت سے جبل نفوسہ پر حکومت کی۔

اس زمانے میں جادو ایک قابل لحاظ تجارتی شہر بھی تھا۔ ابن حوقل (۳۶۷ھ / ۹۷۷ء) کا بیان ہے کہ یہاں ایک مسجد تھی اور ایک منبر۔ بقول ابو عبید البکری (۴۶۱ھ / ۱۰۶۸ء)، جس کی جبل نفوسہ کے بارے میں معلومات محمد بن یوسف الوَرّاق (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۳ء) کی کتابِ جغرافیہ سے مأخوذ ھیں، جادو ایک بڑا شہر تھا، جس میں بازار تھے اور یہودیوں کی معتدبہ

آبادی تھی ۔ اس جغرافیہ نگار کے بیان کی رو سے جو قافلے طرابلس الغرب سے فَزّان کے شہر زَوِیْلَۃ (موجودہ زویلہ Zuila، مُرْزُوق کے شمال مشرق میں) کو جانے والے قافلے جادو سے ھو کر گزرتے تھے ۔ زویلہ قرونِ وسطٰی میں افریقیہ اور نواحی ممالک کو بھیجے جانے والے غلاموں کا خاصا بڑا مرکز تھا ۔ یہ شہر کانِم کے سوڈانی علاقے سے چالیس روز کی مسافت پر واقع تھا ۔ جبل نفوسہ اور بالخصوص جادو کے کانم کے ساتھ بڑے گہرے روابط تھے، لیکن ان روابط کا مسئلہ ابھی تک علمی تحقیق کا محتاج ھے، اس سلسلے میں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ الجَناوَنی (رک بآں)، جو تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی میں امام تاھرت [رک بآں] کی طرف سے جبل نفوسہ کا عامل تھا، بربر اور عربی زبانوں کے علاوہ کانم کی زبان (لغۃ کانمیّہ) سے بھی واقف تھا ۔ جادو اور سوڈان کے درمیان گہرے روابط کی توثیق ایک اور امر سے بھی ھوتی ھے: الجَناوَنی کے مقام ولادت کا نام اِجْناوُن (جو جادو کے جنوب میں واقع ھے)، جس کا ذکر دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی کے وسط سے ملتا ھے، بربر لفظ اِگْنَون (Ignawn) کی معرّب شکل ھے ۔ یہ نام آج بھی مستعمل ھے اور بربر لفظ اَگْنَو (Agnaw، بمعنی گونگا حبشی، سیاہ فام) کا جمع مذکر ھے (قب G.S. Colin، در *GLECS*، ۷ : ۹۴ تا ۹۵)؛ لٰہذا یہ اغاب ھے کہ موضع اِجْناوُن (اگْنَون)، یعنی "حبشیوں" کے گاؤں کا نام کسی سودانی الاصل نسل کی قوم کے نام پر ھو جس کا آبائی وطن غالبًا کانم تھا اور جو دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی سے قبل کسی زمانے میں وھاں آباد ھو چکی تھی (T. Lewicki : *Études ibāḍites nord-africaines*، وارسا ۱۹۵۵ء، ۱ : ۹۴ تا ۹۶) ۔ ان امور کے پیش نظر ھم کہہ سکتے ھیں کہ اس زمانے سے جادو کم از کم طرابلس الغرب ــ٥ــ زَوِیلہ ــ٥ــ کانم کے قدیم راستے پر ایک منزل رہ چکا ھے ۔

جبل نفوسہ کے دوسرے مقامات کے باشندے جادو کی منڈی میں آیا کرتے تھے، جو اَور باتوں سے قطع نظر ملک کے سارے مشرق حصے کا معاشی مرکز تھا، حتّٰی کہ چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے قریب یہاں ایک خاص حاکم مقرر ھوا کرتا تھا جو شہر کی منڈی کا ذمّے دار ھوتا تھا ۔

اپنی مخلوط آبادی کے باوجود جادو اباضیہ کا ایک بڑا اہم مذہبی مرکز بھی تھا ۔ بقول الشّماخی یہ ملک بھر کے اباضی فضلا کا مقام اجتماع تھا ۔

بہت قدیم زمانے، یا کم از کم دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی کے نصف ثانی سے جادو ایک سیاسی مرکز بھی تھا اور جبل نفوسہ کے مشرق علاقے کا، جسے قدیم اباضی وقائع میں "علاقۃ جادو"، "جادو اور اس کے دیہات" یا "جادو اور اس کے قرب و جوار" کے ناموں سے موسوم کیا گیا ھے، سب سے بڑا شہر تھا ۔ یہ علاقہ فَسّاطُو، الرُّوجْبان اور الزِّنْتان کے موجودہ اضلاع پر مشتمل تھا ۔ ھمیں کم و بیش پندرہ ایسے گاؤوں اور قلعوں (قصور) کے نام معلوم ھیں جو قرونِ وسطٰی کے اوائل میں اس کے نواح میں موجود تھے ۔ اسی طرح ھمیں کئی اباضی عقیدے کے بربر قبائل کے نام بھی معلوم ھیں جو خاص نفوسہ کے پہلو بہ پہلو رہتے تھے ۔ منجملہ ان قبائل کے بنو زمّور اور بنو تارْدِیْت بالخصوص قابل ذکر ھیں ۔ ھمیں یہ معلوم نہیں کہ رستمی حکمرانوں اور جبل نفوسہ میں ان کے عاملوں کے عہد میں علاقۂ جادو کو حکومتِ خود اختیاری نصیب تھی یا نہیں، لیکن تاھرت کی امامت کے زوال پر، چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے بعد سے، جب جادو کی انتہائی معاشی خوشحالی کا زمانہ تھا تو جبل نفوسہ کے حاکموں کے علاوہ خود اس شہر (یا شاید جادو کے سارے علاقے) کے حاکم بھی (مقامی اباضی شیوخ) ھوا کرتے تھے ۔ "اھل جادو" میں سب سے پہلا حاکم، جس کا نام

هم تک پہنچا ہے، حاکم نفوسه ابو زکّریاء التِنْدَمِرْتِي کا هم عصر ابو محمد الدَّرْفِي تھا۔ اس کی رهائش مشهور دار بنی عبدالله میں تھی، جو جادو کے سوق (بازار) میں واقع تھا۔ آگے چل کر یه مکان شیوخ شہر کا آماجگاه بن گیا اور اس کا شمار جبل نفوسه کے متبرک مقامات میں هونے لگا۔ ابو محمد کی وفات کے بعد جادو کے حاکم کا منصب اس کے بیٹے ابو یحییٰ یوسف کو تفویض هوا، جو ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء کے قریب زنده تھا۔ جادو کے حاکموں کے ساتھ ساتھ چوتھی صدی هجری / دسویں صدی عیسوی سے پانچویں صدی هجری / گیارهویں صدی عیسوی تک اس شہر کے علاقے میں بنو زَمُّور کے اپنے حاکم بھی هوا کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) ابن حوقل، ص ۹۵ و نقشه مابین ص ۶۶ و ۶۷؛ (۲) البکری، متن: ص ۹ تا ۱۰ و ترجمه: ص ۲۵ تا ۲۶؛ (۳) ابو العبّاس احمد بن سعید الشمّاخی: کتاب السیر، قاهرة ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء، ص ۱۷۲، ۲۰۳، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۷۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۵۴۱، ۵۴۴؛ (۴) R. Basset: *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*، در *JA*، ۱۸۹۹ء، شمارهٔ مئی - جون، ص ۴۵۳ و شمارهٔ جولائی - اگست، ص ۹۹، عدد ۸۹؛ (۵) A. de C. Motylinski: *Le Djebel Nefousa: Transcription, t:aduction française et notes avec une étude grammaticale*، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۸۹؛ (۶) ابو العباس احمد بن سعید الدَّرْجِيْنِي: کتاب طبقات المشائخ، مخطوطهٔ Cracow، ورق ۸۹ چپ؛ (۷) L.V. Bertarelli: *Guida del Touring Club Italiano. Possedimenti e colonie. Isole. Egee. Tripolitania, Cirenaica, Eritrée, Somália*، میلان ۱۹۲۹ء، ص ۳۳۳؛ (۸) J. Despois: *Le Djebel Nefousa (Tripolitaine). Etude géographique*، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۹، ۲۸۸، ۲۸۹؛ (۹) T. Lewicki: *On some Libyon ethnics in Johannis of Corippus*، در *Rocznik Orientalistyczny*، ۱۹۴۸ء، ۱۵: ۱۲۵ تا ۱۲۶؛ (۱۰) وهی مصنّف: *Études ibāḍites nord-africaines*، وارسا ۱۹۵۵ء، ۱: ۳۷، ۸۳ تا ۸۵، ۸۸ تا ۹۲، ۹۵ تا ۹۶ و بمواضع کثیره؛ (۱۱) وهی مصنّف: *La répartition géographique des groupements ibāḍites dans l'Afrique du Nord au moyan âge*، در *Rocznik Orientalistyczny*، ۱۹۵۷ء، ۲۱: ۳۳۲، ۳۳۴ تا ۳۳۶؛ نیز قبّ ماخذ، جو F. Beguinot کے دو مقالات ("النفوسه"، در اا، لائڈن، طبع اول اور "نفوسه"، در *Encyclopaedia Italiana*، ۲۴: ۵۰۰ تا ۵۰۱) میں درج هیں۔

(T. LEWICKI)

جار: رک به جِوار۔

جار الله: رک به الزَمَخْشَری۔

الجار: ایک زمانے میں عرب کی ایک بندرگاه (فُرْضه)، جو بحر القلزم پر اَیْلَه کے جنوب میں بیس دن کی مسافت پر اور الجُحْفَه سے تین دن کی مسافت پر واقع ہے۔ یه مدینهٔ منوره سے ایک روز کی مسافت پر (یاقوت، ۲: ۵؛ بمطابق *BGA*، ۶: ۱۹۱، دو روز کی مسافت پر اور *BGA*، ۲ (بار دوم): ۳۱، تین روز کی مسافت پر) واقع تھی، چنانچه قرونِ وسطٰی کے آخری ایام تک (جبکه یَنْبُوع سے، جو اور زیاده شمال میں واقع ہے، یه کام لیا جانے لگا) الجار ہی سے مدینے کی رسد رسانی ہوتی تھی۔ الجار نصف ساحل عرب پر اور نصف ساحل کے بالمقابل ایک جزیرے پر واقع تھی۔ پینے کا پانی وادی یَلْیَل سے لانا پڑتا تھا، جو اس سے دو فرسنگ کے فاصلے پر تھی۔ مصر، حبشه، هندوستان اور چین کے ساتھ تجارت کرنے والوں کے لیے یه ایک درآمدی، برآمدی منڈی تھی۔ قَرَاف (غالباً اسی کو بطلمیوس نے Κοπαρ χώμη لکھا ہے) کی لنگرگاه، جہاں سے حبشه کے ساتھ تجارت ہوتی تھی، شہر کے

سامنے ایک جزیرے پر واقع تھی، جس کا رقبہ ایک مربع میل تھا۔ الجار میں بہت سے گڑھ (''قصور'') تھے۔ ان کا تعلق یقیناً حضرت عمرؓ کے زمانے سے ھے۔ انھوں نے وھاں دو قصر بنوائے تھے، جن میں بیس جہازوں کے بار کے مساوی غلہ ذخیرہ کیا جا سکتا تھا (الیعقوبی، ۲ : ۱۱۷)۔ ۱۸۰۰ء کے قریب سیاحوں کے سفرناموں میں اس شہر کا نام ملنا موقوف ھوگیا اور بظاھر اس کی جگہ بُریکہ (بُرَیْکَہ) کا نام نظر آنے لگا، جو الجار کی ایک خلیج کا نام تھا۔ وھاں دور دور تک جو کھنڈر بکھرے پڑے ھیں وہ عین ممکن ھے کہ پرانے قصور ھی کے ھوں۔ قدیم زمانے میں جُدّہ سے القلزم تک بحر القلزم کا سارا حصّہ الجار کے نام سے یاد کیا جاتا تھا.

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے زمانے میں جن اصحاب نے حبشہ کی طرف دوسری ھجرت میں حصہ لیا تھا وہ دو جہازوں میں الجار واپس آئے اور وھاں سے مدینۂ منورہ پہنچے (ابن سعد، ۱ / ۱ : ۱۳۹؛ الطبری، ۱ : ۱۵۷۱)۔ حضرت عمرؓ نے عمروؓ بن العاص کو حکم دیا تھا کہ مدینۂ منورہ کو مصر سے غلہ بحری راستے سے الجار بھیجا جائے (البلاذری : فتوح، ص ۲۱۶؛ ابن سعد، ۳ / ۱ : ۲۲۴؛ الیعقوبی، ۲ : ۱۷۷)۔ رسد رسانی کا یہ راستہ المنصور کے عہدِ خلافت تک حسب معمول استعمال میں رھا، اگرچہ علویوں کے خروج کی وجہ سے بعض اوقات اس میں خلل بھی پڑتا رھا (مثلاً ۱۴۵ھ / ۷۶۲ء میں، الطبری، ۳ : ۲۵۷)۔ ''صُکُوک'' کے ذریعے، جو ھنڈیوں یا پرامیسری نوٹوں کی سب سے زیادہ قدیم مثال ھے، الجار کے ذخیرے میں سے غلے کی تجارت کا ذکر احادیث اور علمائے مدینہ کے مباحث میں موجود ھے (امام مالکؒ : الموطّأ، فصل العِیْنَۃ، جامع بیع الطعام، مع شرحِ الزرقانی؛ ابن عبدالحکم : فتوح مصر، طبع Torrey، ص ۱۶۶ ببعد؛ G. Jacob : Die ältesten Spuren des Wechsels، در MSOS، ۲۸ / ۲ (۱۹۲۵ء) : ۲۸۰ تا ۲۸۱)۔ بعض مواقع پر جو فسادات برپا ھوے ان کے ضمن میں بھی الجار کا نام ملتا ھے، مثلاً ۲۳۰ھ [/ ۸۴۴-۸۴۵ء] میں (الطبری، ۳ : ۱۳۳۶)، ۲۶۶ھ / ۸۷۹-۸۸۰ء میں (الطبری، ۳ : ۱۹۴۱) اور المقتدر کے عہد میں (ابو الفرج الاصفہانی : مقاتِلُ الطّالِبِیّیْن، قاھرہ ۱۹۴۹ء، ص ۶۰۷).

مآخذ : (علاوہ ان کے جو متن مقالہ میں مذکور ھوے) (۱) BGA، ۱ : ۲۷ و ۲ (بار دوم) : ۴۰ و ۳ : ۱۲، ۵۳، ۶۹، ۸۳، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۰ و ۵ : ۸۷ و ۶ : ۱۵۳، ۱۹۱ و ۷ : ۹۶، ۳۱۳، ۳۴۱؛ (۲) الھمدانی، طبع D. H. Muller، ص ۴۷، ۱۸۲، ۲۱۸؛ (۳) یاقوت : المُشْتَرِك وضعًا والمفترق صقعًا، طبع Wüstenfeld، بمواضع کثیرہ (۴) البکری : معجم، ۲ : ۳۵۵ تا ۳۵۷ (طبع السقّاء، قاھرہ ۱۹۴۷ء)؛ (۵) حدود العالم، مترجمۂ منورسکی Minorsky، ص ۸۱، ۱۴۸، ۴۱۴؛ (۶) ابو الفداء، طبع Reinaud، ص ۸۲؛ (۷) الدمشقی : *Cosmogr.* (طبع Mehren) [= نخبۃالدھر فی عجائب البر والبحر]، ص ۲۱۶؛ (۸) الاغانی، ۹ : ۲۵، قاھرہ ۱۹۳۶ء؛ (۹) السمعانی : انساب، ورق ۱۱۹ الف و ب؛ (۱۰) Wüstenfeld : *Das Gebiet von Medina*، ص ۱۲ ببعد؛ (۱۱) Sprenger : *Geographie des alten Arabien*، ص ۳۸؛ (۱۲) Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۱۸۱ تا ۱۸۳؛ [(۱۳) اا(ع)، ۶ : ۲۳۸ ب، ۲۳۹ الف].

(A. DIETRICH)

⊗ **جارجیا** : رکَ بہ کَرْج (گُرْجستان).

* **جارْسِیْف** : رکَ بہ گارْسِیْف.

*⊗ **الجارُوْدِیَّہ** : (یا سُرْحُوْبِیَّہ) ابتدائی دور کے شیعیوں کی ایک جماعت، جس کا ذکر اکثر الزَّیْدِیَّہ [رکَ باں] کے ذیل میں آتا ھے، اس لیے کہ وہ ھر علوی کو جو حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے ھو امام تسلیم کرتے ھیں بشرطیکہ وہ اس کا اھل ھو اور

بزور شمشیر امامت کا دعوٰی کرے ۔ ان کا اصل معلم ابو الجارُود زیاد بن المنذر [العبدی] نابینا تھا ۔ اس نے امام محمد باقرؓ سے روایت کی ھے، جنھوں نے اس کا نام سُرحُوب (=اندھا سمندری شیطان) رکھا تھا [اور اسی لیے یہ فرقہ سُرحُوبیه کے نام سے بھی مشہور ھوا] . دورِ اول کے الزَّیْدِیَّه کے برعکس الجارودیه نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں کی خلافت کو اس بنا پر تسلیم نہیں کیا کہ [علویوں] کی موجودگی میں [غیرعلویوں] کی امامت نہیں مانی جا سکتی۔ معلوم ھوتا ھے کہ وہ کسی غیر علوی امام کی تائید کرنے والوں کو بلا استثنٰی کافر سمجھتے تھے ۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ھر فاطمی بحیثیت فاطمی امامت کا یکساں حق دار ھے ۔ بعض کی راے یہ تھی کہ امام کو جس علم کی ضرورت ھوتی تھی وہ اسے فطرت ھی سے ودیعت ھو جاتا تھا، سیکھنے سے نہیں ملتا تھا ۔ بعض شیعیوں کے لیے یہ نام تقریباً ڈیڑھ صدی تک استعمال ھوتا رھا ۔ ان میں سے کچھ لوگوں کے ساتھ یہ عقیدہ بھی منسوب کیا جاتا ھے کہ کوئی نہ کوئی علوی خروج کرتے ھوے بطور مھدی واپس آئے گا ۔ بعض کے نزدیک یہ مھدی محمد [بن عبداللہ بن حسین بن علی] نفس الزکیة المدنی (مقتول بعھد المنصور) ھوں گے اور بعض کی راے میں محمد بن قاسم [بن علی بن حسین] الطالقانی (مقتول بعھد المُعتَصِم) یا یحیٰی بن عمر الکوفی (مقتول بعھد المستعین) ھونگے ۔ [چونکہ ان کے نزدیک مھدی کی حیثیت امامِ منتظر کی ھے، لٰھذا وہ ان اصحاب کی موت کے منکر ھیں .]

مآخذ : (۱) ابو الحسن بن موسٰی النَّوبَختِی : فِرَق الشیعه؛ (۲) الشھرستانی؛ (۳) الاشعری : مقالات الاسلامیّین؛ (۴) البغدادی : الفَرق بین الفِرَق (بمدد اشاریه)؛ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے (۵) Israel Friedländer : *Heterodoxies of Shi'ites*، در *JAOS* ۲۹ : ۲۲؛ (۶) Rudolph Strothmann : *Staatsrecht der Zaiditen*، سٹراس برگ ۱۹۱۲، ص ۲۸ تا ۳۶، ۶۳ تا ۶۷؛ [(۷) نجم الغنی : مذاهب الاسلام] .

(M.G.S. Hodgson [و اداره])

جارِیَة : رکّ بہ عبد.

جارِیَة بن قُدَامَة : بن زھیر (یا ابن مالک بن زُھَیر) بن الحُصَین بن رِزاح بن [ابی سعد بن عُمَیر] بن ربیعه، ابو ایوب (یا ابو قدامه یا ابو یزید) التمیمی السعدی المسمّٰی به المحرِّق (جلانے والا)، صحابۂ رسول اللہ صلی اللہ علیه و اٰله وسلم میں سے ھیں (جاریه بن قدامه اور جُوَیرِیَه بن قدامه کیا ایک شخص ھیں؟ اس سلسلے میں دیکھیے تھذیب، ۲ : ۵۴، ۱۲۵؛ الاصابة، ۱ : ۲۲۷، ۲۷۶) ۔ جاریه حضرت علیؓ (ابن ابی طالب) کے زبردست حامی تھے اور یہی امر ان کی شہرت کا باعث ھوا .

ایک روایت کے مطابق، جو ابن سعد سے منسوب ھے (طبقات، ۷/۱ : ۳۸)، جاریه نے حضرت عمرؓ کو شھید ھوتے دیکھا تھا ۔ پھر جب حضرت طلحهؓ اور حضرت زبیرؓ کے لشکر بصرے میں داخل ھوے تو وہ یہیں مقیم تھے ۔ انھوں نے حضرت عائشهؓ پر سختی سے گرفت کی (الطبری، طبع قاھرہ ۱۹۳۹ء، ۳ : ۴۸۲؛ الامامة والسیاسة، قاھرہ ۱۳۳۱ھ، ۱ : ۶۰) اور واقعۂ جمل میں حضرت علیؓ کا ساتھ دیا (اگرچہ ان کا قبیله بنو سعد غیرجانب دار رھا) ۔ جنگ صفین میں بصرے کے قبائل سعد اور رِباب کی سرداری انھیں کو دی گئی، جس میں خود انھوں نے بھی بڑا نمایاں حصہ لیا (نصر بن مزاحم : وقعة الصفین، مطبوعۂ بیروت، ص ۱۵۳، ۲۹۵) ۔ معلوم ھوتا ھے وہ تحکیم کی موافقت میں تھے اور سرداران تمیم کے اس وفد میں شامل تھے جس نے کوشش کی کہ الاشعث اور بنو ازد کو نیچا دکھائے (المبرد : الکامل، طبع Wright، ص ۵۳۹) .

جاریه تحکیم کے بعد بھی حضرت علیؓ کے وفا دار رھے اور خوارج کے خلاف لڑائیوں میں ان کی

مدد کی۔ وہ اس لشکر کے سردار تھے جسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بمشکل بصرے میں فراہم کیا (۳۷ھ) اور جو خوارج سے جنگ کے لیے بھیجا گیا (الطبری، ۴ : ۵۸؛ کائتانی : *Annali*، ۱۰ : ۸۵) (حضرت علیؓ کے اثر و رسوخ میں کمی کی بنا پر جب ان کے دوستوں نے بھی ان کا ساتھ چھوڑ دیا تھا تو بھی ان کی وفاداری میں کوئی فرق نہیں آیا۔ پھر جب حضرت معاویہؓ نے مصر فتح کر لیا تو بصرے کی اس صورت حالات کے پیش نظر کہ قبائل میں سخت ناچاق ھے اور حضرت علیؓ کے طرف دار بہت تھوڑے ھیں، انھوں نے اس شہر کو بھی اپنے تصرف میں لانے کی کوشش کی۔ عراق پر قبضہ رکھنے کے لیے جو واقعات رو نما ھو رہے تھے ان کی تفصیلات کے لیے دوسرے مآخذ کے علاوہ دیکھیے البلاذری : انساب الاشراف، ورق ۲۰۶ ب تا ۲۰۹ الف)۔ حضرت معاویہؓ نے (۳۸ھ میں) عبداللہ ابن عامر (یا بن عمرو) الحضرمی (رک بہ ابن الحضرمی) کو اپنا سفیر بنا کر بصرے بھیجا کہ بنو تمیم کی تالیف قلب کرے۔ یہ ایک حقیقت ھے کہ اسے بنو تمیم کی حمایت حاصل ھوگئی، چنانچہ بصرے کے نائب عامل زیاد ابن ابیہ کو بصرے میں ازد کی پناہ ڈھونڈنا پڑی۔ اس پر حضرت علیؓ نے اعْیَن بن ضُبَیْعَہ المُجاشِعی کو بطور ایلچی روانہ کیا کہ بصرہ کہیں حضرت معاویہؓ کے قبضے میں، نہ آ جائے، لیکن اسے کچھ لوگوں نے، جو کہا جاتا ھے خارجی تھے، قتل کر ڈالا (گو یہ خیال کہ اس میں عبداللہ بن الحضرمی نے حصہ لیا صحیح معلوم ھوتا ھے)۔ زیاد نے حضرت علیؓ سے درخواست کی کہ جاریہ بن قدامہ کو بصرے بھیج دیں کیونکہ ان کی اپنے قبیلے میں بڑی عزت تھی (ابنْ ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، ۱ : ۳۵۳)۔ جاریہ پچاس جنگجوؤں کو لے کر بصرے پہنچے (یا ۵۰۰، دیکھیے الطبری، ۴ : ۸۵؛ یا ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار، دیکھیے انساب، ورق ۲۰۸ب)۔ وہ زیاد ابن ابیہ سے ملے، حضرت علیؓ کے متبعین کو جمع کیا، بنو تمیم کی تالیف قلب کرکے اپنے ساتھ ملایا اور پھر ابن الحضرمی کے لشکر پر حملہ کرکے اسے شکست دی۔ ابن الحضرمی ستر رفقا کے ساتھ ایک مستحکم ساسانی قلعے میں، جو ایک تمیمی سُنْبِیل (یا صُنْبِیل) کی ملکیت تھا، پسپا ھوگیا۔ جاریہ نے اسے محاصرے میں لے لیا اور حکم دیا کہ اس کے گرد لکڑیاں جمع کرکے آگ لگا دی جائے، جس کا نتیجہ یہ ھوا کہ ابن الحضرمی اور اس کے ساتھی زندہ جل گئے [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۲۲۱]۔ جاریہ اور ابن الحضرمی کی باھمی لڑائیوں کے متعلق متضاد بیانات موجود ھیں (دیکھیے انساب، ورق ۲۰۸ ب)۔ ایک عجیب روایت (جس کی البلاذری نے تردید کی ھے) یہ ھے کہ جاریہ حضرت معاویہؓ کے ایلچی بن کر بصرے آئے تھے اور ابن الحضرمی بھی ان کے ساتھ تھا، لیکن بصرے ھی میں اس نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا (انساب، ورق ۲۰۹ الف)۔ جاریہ کی اس فتح کے بعد زیاد عامل بصرہ کی قیام گاہ پر واپس آ گیا .

یوں بصرے میں حضرت علیؓ کی حکومت قائم ھو گئی۔ زیاد ابن ابیہ نے حضرت علیؓ کے نام اپنے خط میں جاریہ کے اقدام کی تعریف کی اور انھیں العبد الصالح ٹھیرایا۔ جاریہ ھی نے ۳۹ھ میں حضرت علیؓ کو مشورہ دیا تھا کہ صوبۂ فارس کا عامل زیاد کو مقرر کریں تاکہ وہ ان ایرانیوں کی بغاوت کو فرو کرے جنھوں نے خراج کی ادائگی سے انکار کردیا تھا۔ (الطبری ۴ : ۱۰۵)۔ ابن کثیر (قب ابن الاثیر: الکامل، ۳ : ۱۶۵) کا بیان ھے کہ یہ بغاوت جاریہ کے عمل آتشزنی کی بنا پر ھوئی تھی (البدایہ، ۷ : ۳۲۰).

حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں جاریہ نے آخری لڑائی بُسْر بن [اَرْطاۃ] (رک بآں) کے خلاف ۴۰ھ میں لڑی۔ جب بسر کی مہم کی خبریں حضرت علیؓ کو پہنچیں تو انھوں نے جاریہ کو دو ہزار آدمیوں کے

ایک لشکر کے ساتھ روانه کیا که بسر کا تعاقب کیا جائے (ایک دوسرا لشکر وهب بن مسعود کے ماتحت بھیجا گیا) - جاریه بسر کا پیچھا کرتے ہوے یمن پہنچ گئے * (جیسا که البلاذری : انساب، ورق ۲۱۱ ب، میں ہے؛ * الطبری (۴ : ۱۰۷) نے نجران لکھا ہے، جہاں انھوں نے حضرت معاویهؓ کے حامیوں کو شدید سزا دی) - پھر وه بسر کا تعاقب کرتے ہوے، جو برابر پیچھے ہٹ رہا تھا، مکۂ معظمه پہنچ گئے - یہاں انھیں اطلاع ملی که حضرت علیؓ کو شهید کر دیا گیا ہے - انھوں نے اهل مکه کو مجبور کیا که حضرت علیؓ کے حامی جس کسی کو خلیفه منتخب کریں انھیں اس کی بیعت کرنا ہوگی - مدینۂ منوره میں انھوں نے لوگوں سے زبردستی حضرت حسنؓ (ابن علیؓ) کے لیے بیعت لی .

امیر معاویهؓ کے عهد میں جاریه کی ان سے صلح ہوگئی تھی - روایات میں وه گفتگوئیں بھی موجود ہیں جو ان دونوں کے درمیان ہوئیں (النقائض، طبع بیون Bevan، ص ۶۰۸؛ البلاذری : انساب، ورق ۳۵۸ ب؛ الجاحظ : البیان، ۲ : ۱۸۶؛ المبرد : الکامل، طبع رائٹ Wright، ص ۴۰) - البلاذری (انساب، ورق ۱۰۴۸ ب) کی ایک خاصی معتبر روایت کے مطابق حضرت معاویهؓ نے جاریه کو ۹۰۰ جریب پر مشتمل ایک جائداد بھی عطا کی تھی .

جاریه نے بصرے میں وفات پائی - الاحنف نے ان کے جنازے میں شرکت کی .

مآخذ : (۱) البخاری : تاریخ، حیدرآباد ۱۳۶۲ھ، ۱/۲ : ۲۳۶، ۲۴۰، عدد ۲۳۰۹، ۲۳۲۵)؛ (۲) الذهبی : تاریخ، ۲ : ۱۸۲، ۱۸۷؛ (۳) ابن عساکر : تاریخ، طبع ۱۳۳۱ھ، ۳ : ۲۲۳؛ (۴) Wellhausen : *The Ar. kingdom*، ص ۱۰۰؛ (۵) ابن الکلبی : جمهرة، مخطوطه درموزۂ بریطانیه، ورق ۸۲ الف؛ (۶) ابن درید، الاشتقاق (طبع عبدالسلام هارون)، ص ۲۵۳؛ (۷) البلاذری : انساب الاشراف، ورق ۲۰۶ ب تا ۲۰۹ الف، ۲۱۱ الف، ۳۶۶ الف، ۳۵۸ ب، ۱۰۴۸ ب، ۱۱۳۰ ب؛ (۸) محمد بن حبیب : المحبّر، بمدد اشاریه؛ (۹) المبرّد : الکامل، اشاریه؛ (۱۰) ابن الاثیر : الکامل (قاهره ۱۳۰۱ھ)، ۳ : ۱۵۶، ۱۶۵ تا ۱۶۷؛ (۱۱) ابن کثیر : البدایة، ۷ : ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۲؛ (۱۲) ابن سعد : طبقات، بمدد اشاریه؛ (۱۳) الیعقوبی : تاریخ، اشاریه؛ (۱۴) [ابن حجر] العسقلانی : تهذیب التهذیب، بذیل مادّۂ جاریه و مادّۂ جویریه؛ (۱۶) وهی مصنف : الاصابة، بذیل مادّه جاریة و جویریة؛ (۱۷) المرزبانی، معجم الشعراء (طبع Krenkow)، ص ۳۰۶؛ (۱۸) Muir : *The Caliphate*، ایڈنبرا ۱۹۲۴ء، ص ۲۸۰؛ (۱۹) طٰه حسین : علی و بنوه، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶، ۱۵۰ تا ۱۵۱؛ (۲۰) الطبری، بمدد اشاریه؛ جاریه کی ایک روایت کے لیے دیکھیے ابن وهب : جامع (طبع David-Weill)، ص ۵۴، ۱۰۶؛ (۲۱) ابن الحدید : شرح نهج البلاغة، طبع ۱۳۲۹ھ؛ [(۲۲) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۲۲۱

(M.J. KISTER)

* **جَاسَك** : (جاسِک یا جاسَک) خلیج فارس کا ایک جزیره، جس کا ذکر عرب جغرافیه نگاروں میں سے فقط یاقوت (۲ : ۹) اور القزوینی (: [عجائب المخلوقات] *Kosmographie*، طبع وُسٹینفلٹ، ص ۱۱۵) نے کیا ہے - ان کے بیانات کی رو سے غالبًا اسے جزیره لاَرک تو قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن لیسٹرینج Le Strange (ص ۲۶۱) کی طرح اسے کِشْم کا وسیع جزیره نہیں ٹھیرا سکتے - ان دونوں عرب مصنفین کے زمانے میں جاسک فرمانروائے کِش (Kis؛ موجوده قَیْس) کی حدودِ حکومت میں شامل تھا - کِش بھی ایک چھوٹا سا جزیره ہے، جو ۲۶ درجه ۳۳ دقیقه عرض بلد شمالی اور ۵۴ درجه ۲ دقیقه طول بلد شرقی پر واقع ہے .

آج کل جاسک (موجوده تلفظ جاسْک) ایک سپاٹ اور نشیبی راس اور اس کے نواحی گاؤں کا نام ہے - یه راس ۲۵ درجه ۳۱ دقیقه عرض بلد شمالی اور ۵۷ درجه ۳۶ دقیقه طول بلد شرقی پر خلیج عمان کے اس حصّے

میں واقع ھے جو ایران کے ماتحت ھے۔ دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی میں جاسک پر پرتگالیوں نے قبضہ کر کے اسے قلعہ بند کیا اور آئندہ صدی کے دوران میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی نے یہاں ایک کارخانہ قائم کیا۔ اس گاؤں کے جنوب مغرب میں ھوائی جہازوں کے اترنے کی جگہ بنی ھوئی ھے۔ آبادی ۱۹۵۱ء میں ۳۱۱۵ تھی.

مآخذ: (۱) مَراصِدُ الاِطّلاع، طبع Juynboll، ۲: ۲۰۳۵؛ (۲) Tomaschek: *Die Küstenfahrt Nearchs*، در *Sitz.-Ber. der Wien. Akad.*، ج ۱۲۱، شمارہ ۸، ص ۳۷، ۴۸؛ (۳) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach d. arab. Geogr.*، ۲: ۸۹؛ راس و موضع جاسک کے لیے قب: (۴) Thomas Herbert: *Travels in Persia*، طبع Sir W. Foster، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۳۹؛ (۵) Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۴۲۸ تا ۴۳۰؛ (۶) Preece: *Journey from Shiraz to Jashk*، در *The Supplem. Papers, The Royal Geographical Society*، ۱: ۴۰۳ ببعد؛ (۷) Sir A.T. Wilson: *The Persian Gulf*، آوکسفرڈ ۱۹۲۸ء، ص ۴۰، ۱۳۶ تا ۱۳۸، ۲۲۴؛ (۸) رزم آرا و نوتاش: فرهنگ جغرافیای ایران، ۸: ۹۴؛ [(۹) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۲: ۹؛ (۱۰) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ص ۱۱۵؛ (۱۱) Le Strange: *The Lands of Eastern Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۲۶۱؛ (۱۲) Pauly-Wissowa: *Realencykl. der Klass-Altert-Wiss*، ۱: ۱۰۱؛ (۱۳) آ ۱، ع، ۶: ۲۴۱].

(L. LOCKHART)

* **جاسوس**: ایک [عربی] لفظ، جو "خفیہ خبررساں" کے معنی میں استعمال کیا جاتا ھے۔ اس کے ساتھ ساتھ دوسرا لفظ "عَیْن" (= آنکھ)، بمعنی شاھد، بھی لاتے ھیں۔ یہی وجہ ھے کہ ان دونوں لفظوں میں بعض اوقات فرق کرنا ممکن نہیں ھوتا، چنانچہ ایک لفظ کا ذکر کیے بغیر دوسرے سے بحث کرنا بہت مشکل ھے۔ بہر حال معلوم ھوتا ھے کہ جاسوس اس مخبر کے لیے خصوصیت سے مستعمل ھے جسے سن گن لینے کے لیے دشمنوں میں بھیجا جائے۔ کتب لغت میں یہ بھی بتایا گیا ھے کہ جاسوس کے مفہوم میں ناخوشگوار خفیہ خبر کے حامل ("صاحبُ سِرِّ الشَّرِّ") کا پہلو بھی شامل ھے اور اس کے مقابل کا لفظ ناموس ھے جو خوشگوار خفیہ خبر کے حامل ("صاحبُ سِرِّ الْخَیْرِ") کو کہتے ھیں (دیکھیے *LA*، ۷: ۳۳۷؛ ابن الاثیر: النہایة، ۱: ۱۶۳).

قرآن مجید (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۲) میں حکم ھے کہ ایمان والوں کو ایک دوسرے کی ٹوہ نہیں لگانی چاھیے۔ بقول اَلْماوَرْدِی (احکام، مترجمۂ Fagnan، ص ۵۳۸) محتسب کے لیے تجسّس یا جاسوسی سے کام لینا جائز ھے جب کہ کسی ممنوع بات کا ارتکاب کیا گیا ھو اور اس سلسلے میں ثبوت کو بھی نظر انداز کیا جا سکتا ھے؛ مگر الغزالی (احیاء، طبع ۱۳۴۸ھ، ۲: ۲۸۵، ۲۸۹) نے اس کی تردید کی ھے.

اندرونِ ملک ایسے وجوہ کی بنا پر جن کا تعلق حکومت اور نظم و نسق سے ھو اور بیرونِ ملک سیاسی اور جنگی اغراض کے ماتحت حکمران طبقہ جاسوسی سے کام لیتا رھا ھے. "مرآة الملوک" کی طرز کی تصنیفات سے پتا چلتا ھے کہ ھر زمانے میں ارباب حکومت جاسوسوں یا خفیہ خبر رسانوں سے کام لیتے رھے ھیں تاکہ اپنی رعایا، اپنے وزیروں اور اھلکاروں، اپنے خاص خدام، یہاں تک کہ اپنے اھل خاندان کے حالات سے بھی باخبر رھیں (دیکھیے الجاحظ سے منسوب کتاب التاج، متن: ص ۹۹، ترجمہ: ص ۱۲۴ و متن: ص ۱۲۲، ترجمہ: ص ۱۴۱ تا ۱۴۲ (اس عبارت پر قب القلقشندی: صُبْحُ الْاَعْشٰی، ۱: ۱۱۶) و متن: ص ۱۶۷، ترجمہ: ص ۱۸۴ ببعد؛ الحسن العباسی: آثارُ الْاُوَل، بر حاشیۂ السیوطی: تاریخ الخلفاء، ص ۹۷ ببعد؛ نظام الملک: سیاست نامہ، مترجمۂ Schefer، ص ۸۸، ۹۹،

۱۰۳ ببعد؛ R. Levy : *A Mirror of Princes* = ابن قابوس کا ترجمہ، ص ۱۳۵) ۔ یہ بھی ھمیں معلوم ھے کہ ڈاک کا محکمہ (بَرِیْد) اس خبر رسانی کا ذمّے دار قرار دیا گیا تھا؛ چنانچہ جاسوسی کے اس سرکاری نظام کی جھلک ھمیں الغزالی کی تمثیل "جُنُوْدُ القَلْب" میں ملتی ھے جس میں حواس خمسہ "جواسیس" ھیں اور قوت متخیّلہ کے سامنے، جسے استعارةً "صاحب البرید" کہا جا سکتا ھے، اپنی اپنی خبریں لا کر پیش کرتے ھیں (احیاء، ۳ : ۵، ۸؛ قب کیمیاے سعادت، مطبوعہ ۱۳۴۳ھ، ص ۱۰ و ترجمہ از Ritter : *Das Elixir de Glückseligkeit*، ص ۳۰) ۔ اس قسم کے جاسوسوں سے کام لینے کے متعلق متعدد بیانات ملتے ھیں، مثلاً التَّنُوخی : نِشْوار، ۲ : ۱۵۷ تا ۱۶۳، ترجمہ : ص ۲۵۳ تا ۲۵۸ (المعتضد نے اپنے وزیروں پر جاسوس چھوڑ رکھے تھے)؛ ابو شجاع الرُّوذراوَری، ص ۵۹ (عضد الدولہ نے مُدرّسوں سے کہہ رکھا تھا کہ بچوں سے ان کے باپوں کی باتوں اور کاموں کا حال پوچھتے رہا کریں اور اس سے صاحب البرید کو مطلع کر دیا کریں) ۔ بُوَیْہی عہد کے ان جاسوسوں کے متعلّق جو املاک و مال کی ٹوہ لگانے کے لیے اس غرض سے بھیجے جاتے تھے کہ انھیں حکومت ضبط کر لے اور جن کا نام "سُعَاة" (= چغل خور) اور "غَمّازُون" (= مخبر) تھا، دیکھیے [ابن] مِسْکَوَیْہ، ۲ : ۳۰۸ (قب ۲ : ۸۳)؛ ھلال الصّابی، در *Eclipse*، ۳ : ۴۳۸ .

عہدِ نبوی میں بھی سیاسی اور جنگی مقاصد کے تحت خفیہ اطلاعات فراھم کرنے کے لیے ان سے کام لیا جاتا تھا، چنانچہ مشرکین اور ابو سفیان وغیرہ کے حالات سے باخبر رھنے کے لیے خاص آدمی ("جواسیس" اور "عُیُوْن") مقرر کر رکھے تھے ۔ زمانۂ جنگ میں اور خاص طور پر خانہ جنگی اور بغاوت کے دوران میں خفیہ خبر رسانوں سے کام لینے کی بہت سی مثالیں ملتی ھیں، مثلاً الطبری، ۲ : ۵۸۵، ۹۰۴، ۹۴۷، ۹۴۹ (خوارج کے معاملات) و ۲ : ۱۲۴۸ (وسط ایشیا میں قتیبہ کی فتوحات) و ۲ : ۱۵۸۸، ۱۹۶۶ (عباسی تحریک) و ۳ : ۲۸۴، (ابراھیم بن عبداللّٰہ العلوی کا معاملہ) و ۳ : ۱۱۷۴ ببعد (بابک سے جنگ : الأَفْشِین بابک کے جاسوسوں کو اپنے ساتھ ملا لیتا ھے) ۔ عربوں اور بوزنطیوں کے مابین لڑائیوں کے لیے دیکھیے المسعودی : مروج، ۲ : ۴۳۴، و ۸ : ۵۷ ببعد؛ الطبری، ۳ : ۴۸۵ وغیرہ ۔ ھم جانتے ھیں کہ قسطنطینیہ میں سینٹ باسل خورد (St. Basil the Younger) کو غلطی سے عرب جاسوس سمجھ لیا گیا تھا (*BÉt. Or.*، ۱۳ : ۵۵؛ قب ھارون الرشید کے ایک جاسوس البطال کا قصہ) ۔ مغول جن جاسوسوں سے کام لیتے تھے وہ فقیروں، زاھدوں اور ولیوں کا بھیس بدل لیتے تھے (المُفَضَّل : *Hist. des sult. maemlouks*، طبع Blochet : ص ۳۴۳، ۳۵۵) .

جس طرح عسکری قائدین کو صلاح دی گئی ھے کہ وہ اپنے جاسوس دشمنوں میں بھیجیں (R. Levy : کتاب مذکور : ص ۲۱۹؛ ابن جماعة : تحریر الاحکام، در *Islamica*، ۶ : ۴۰۲) اسی طرح انھیں یہ مشورہ بھی دیا گیا ھے کہ اپنے لشکر سے ایسے سب افراد کو نکال دیں جو دشمنوں کے لیے جاسوسی کر سکتے ھیں (الماوردی، ترجمہ : ص ۴۷) اور صاحب البرید کا فرض ھے کہ وہ ان تمام برّی اور بحری راستوں کی نگرانی کرے جن سے دشمن کے گماشتے ملک میں داخل ہو سکتے ھیں (العباسی : آثَارُ الْأُوَل، ص ۱۰۰) ۔ کسی غیر مسلم کو دبیر (کاتب) مقرر نہ کرنے کا جو مشورہ دیا گیا ھے اس کی ایک وجہ یہ بھی ھے کہ وہ کفّار کے جاسوسوں کا کام دے سکتے ھیں (القلقشندی : صبح، ۱ : ۶۱) ۔ خفیہ خبر رسانی کے سلسلے میں حفظ ماتقدّم بلا وجہ نہ تھا کیونکہ دشمن کے ساتھ خط و کتابت کرنے کی مثالیں پائی جاتی ھیں (Theophanes، بذیل سال ۶۲۴۸ : انطاکیہ کا بطریق عربوں کے بارے میں بوزنطیوں کو خبریں لکھ لکھ کر بھیجا کرتا تھا؛

البلاذری: ص ۱۹۲ و طبع قاهره، ص ۲۰۱: یونانیوں سے مراسلت کرنے والے ایک امیر کو سزاے موت)۔

القلقشندی (۱: ۱۲۳ ببعد: "فی أمر العُیُون والجَواسِیْس") کے ہاں ہمیں ایک بیان ملتا ہے جس میں ان شرائط کا ذکر ہے جو ایک اچھے جاسوس کو پوری کرنی چاہییں: کامل وفاداری، ذہانت اور ذکاوت، عیاری، سفر کا تجربہ، ان ممالک کا پورا علم جہاں اسے بھیجا جا رہا ہے، گرفتاری کے بعد جسمانی اذیت برداشت کرنے کی قوت تا کہ اپنی معلومات کا راز فاش نہ کر دے۔ مصنف نے جاسوسوں کے ساتھ "صاحبِ دیوان الاِنْشا" کے طرز عمل کے قواعد بھی بتائے ہیں (ممالیک کے عہد میں جاسوس اس کے ماتحت ہوا کرتے تھے)۔ وہ لکھتا ہے کہ اسے ان کے ساتھ خلوص و محبت کا اظہار کرنا چاہیے؛ اپنی طرف سے ان کے دل میں کوئی شبہ پیدا نہ ہونے دینا چاہیے؛ کسی مہم پر بھیجتے وقت اور اس سے بھی زیادہ ان کی مراجعت پر انھیں ان کی خدمات کا معاوضہ فراخ دلی سے ادا کرنا چاہیے؛ ان کے گھر والوں کی ضروریات پوری کرنی چاہییں؛ اگر وہ اپنے کام میں ناکام رہیں تب بھی ان سے کوئی کد نہیں رکھنی چاہیے؛ جاسوسوں کو کبھی ایک دوسرے سے واقف نہ ہونا چاہیے، نہ فوج والوں کو ان کا علم ہونا چاہیے؛ ان کے اور صاحبِ دیوان الانشا کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہونا چاہیے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ طویل بیان دشمنوں کے کارلدوں سے باخبر رہنے کی ہدایت پر ختم ہوتا ہے اور اس بات کی ضرورت پر زور دیتا ہے کہ انھیں دشمنوں سے توڑ کر اپنی طرف ملانا چاہیے۔ اس کے ساتھ العباسی (محل مذکور) کا بیان بھی دیکھیے جو اس قدر مفصل نہیں۔

کتب فقہ میں بھی "جواسیس" اور "عیون" سے کسی قدر بحث کی گئی ہے۔ سب سے پہلی بحث ان احکام کے سلسلے میں آتی ہے جن کا تعلق ذِمّیوں سے ہے۔ ان میں ایک ایسی شق بھی شامل ہے جس کی رُو سے ذِمّیوں کو اسلامی علاقوں کے ان مقامات کی بابت دشمنوں کو مطلع کرنے سے ممانعت کی گئی ہے جن کی مدافعت کا انتظام کمزور ہے۔ انھیں دشمن کے کارلدوں کو راستہ بتانے یا اپنے گھر ٹھیرانے سے بھی روکا گیا ہے (دیکھیے مثلاً ابو یوسف، ترجمہ از Fagnan، ص ۳۰۵؛ الشیرازی: تنبیہ، ص ۲۹۵؛ ابو شجاع: تقریب، ترجمۂ Van den Berg، ص ۶۲۴؛ الطبری: الاختلاف، ص ۲۳۹)۔ ضمناً یہاں اس کا بھی ذکر کر دینا چاہیے کہ یہ فقرہ ان صلح ناموں میں بھی درج ہے جو پہلے پہل مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ہوے (ابن عساکر، ۱: ۱۴۹ سطر ۸، ص ۱۷۸ سطر ۹؛ نیز دیکھیے الشافعی: کتاب الامّ سے منقول صلحنامے کا نمونہ، در Tritton: *The Caliphs and their non-Muslim subjects*، باب ۱، و A. Fattal: *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*، ص ۷۷).

الطبری: کتاب الاختلاف (ص ۵۸ تا ۵۹؛ قب ص ۴۲) یا الشَّعْرانی: المیزان الکُبْرٰی (طبع ۱۲۹۱ھ، ۲: ۲۳۳ ببعد و ترجمہ از Perron، ۱۸۹۸ء، ص ۱۹۸ ببعد) میں ہمیں اس مسئلے پر فقہا کی آرا کا خلاصہ ملتا ہے کہ دشمن کے لیے کام کرنے والے جاسوسوں کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہیے۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں آرا کا خاصا اختلاف ہے۔ الاَوْزاعِی کا فیصلہ ہے کہ اگر یہ جاسوس ذمّی ہے تو اس نے وہ عہد توڑ دیا ہے جس کی بنا پر اس نے مسلمانوں کے ساتھ رہنا اختیار کیا تھا، چنانچہ اسے قتل کیا جا سکتا ہے۔ ابو یوسف (ترجمہ: ص ۲۹۴) نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کے برعکس الشافعیؒ کہتے ہیں کہ اسے فقط عبرت آموز سزا ملنی چاہیے کیونکہ وہ نقضِ عہد کا مرتکب نہیں ہوا۔ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے کہ اس نے نقض عہد نہیں کیا اور یہ ذمی صرف جسمانی سزا اور قید کا مستوجب ہے۔ مالکیوں کے نزدیک (ابن القاسم) یہ ذِمّی نقضِ عہد کا مجرم ہے اور اسے سزاے موت

دی جا سکتی ہے (الخلیل، ترجمہ از Guidi، ۱ : ۴۱۸)۔ حنابلہ (مثلاً دیکھیے ابن قدامہ کی شرح المُقْنِع، در المنصور الْبَہُوتِي : الرَّوْضُ الْمُرْبِع، ۲ : ۷۱) کی رائے میں نقض عہد واقع ہو گیا اور اس کا معیار وہ نقصان ہے جو مسلمانوں کو اس سے پہنچا (اس پورے مسئلے کے لیے قبّ Fattal : کتاب مذکور، ص ۸۱ ببعد).

اگر جاسوس غیرملکی باشندہ ہو اور اسلامی علاقے میں پروانۂ سلامتی حاصل کیے بغیر گھس آیا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اگر پروانۂ سلامتی اس کے پاس موجود ہے لیکن وہ کسی کاروباری سلسلے میں نہیں آیا تو اسے محض حدود ملک سے خارج کر دیا جائے گا اور اگر وہ کسی تجارتی غرض سے سفر کر رہا ہو تو اسے جسمانی سزا دے کر نکالا جا سکتا ہے (ابو حنیفہؒ؛ نیز قبّ الشافعیؒ : کتاب الام، ۴ : ۱۶۷)۔ مالکیوں کی رائے کے مطابق (خلیل، ۱ : ۳۹۲) دشمن کے جاسوس کا قتل کر دینا جائز ہے خواہ وہ پروانۂ سلامتی لے کر ہی کیوں نہ آیا ہو۔ ابو یوسف (ترجمہ : ص ۲۹۴) بھی یہی صلاح دیتے ہیں کہ اس کا سر تن سے اتارا جائے۔ اگر جاسوس مسلمان ہو اور یونانیوں [= بوزنطیوں] کے ساتھ خط و کتابت کرنے اور انھیں مسلمانوں کے بارے میں اطلاعات فراہم کرنے کا مرتکب ہو تو بقول الاوزاعی اگر وہ اپنے جرم سے تائب نہ ہو تو جسمانی سزا، جلا وطنی اور قید کا مستحق ہے۔ یہی رائے امام ابو حنیفہؒ کی بھی ہے (نیز قبّ ابو یوسف، ترجمہ : ص ۲۹۴). امام شافعیؒ کی رائے میں چونکہ اس کا فعل کفر کی ذیل میں نہیں آتا، اس لیے اسے سزا دینا امر لازم نہیں اور اس کا فیصلہ امام (= حاکم وقت) پر چھوڑنا چاہیے۔ امام مالکؒ بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ فیصلہ امام کی آزادانہ رائے پر چھوڑ دینا چاہیے (الطبری : الاختلاف، ص ۱۷۲)۔ گمان غالب یہ ہے کہ عملی طور پر اور حالات کے تقاضے کے مطابق اس باب میں زیادہ سختی اختیار کی جاتی تھی.

مآخذ : متن مقالہ میں دے دیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ دیکھیے عبدالحمید الکاتب : رسالة فی نصیحة ولی عہد مروان بن محمد، در رسائل البلغاء، طبع کرد علی، ص ۱۵۳.

(M. CANARD)

جَاف : جنوبی (عراقی) کُرْدِسْتان، نیز مغربی ایران کے صوبۂ اَرْدَلان کے ضلع سَنَنْدَج (سِنّہ) کا ایک بڑا اور مشہور کُرد قبیلہ.

یہ قبیلہ، جو مویشی پالتا اور بعض موسموں میں خانہ بدوشانہ زندگی گزارتا ہے، صوبۂ اردلان کے علاقۂ جَوان رُوْد [رِکَ بآں] میں گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں مرتکز ہو گیا تھا۔ اس کا ذکر پہلی بار سلطان مراد چہارم کی مہمّات اور معاہدۂ ترکیہ و ایران کے سلسلے میں آتا ہے۔ ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء کے لگ بھگ اَرْدلان کے اربابِ حکومت سے تعلقات بگڑ جانے پر قبیلۂ مذکور کی بڑی جماعت (جو دس ہزار خیموں یا کنبوں پر مشتمل تھی) نقل مکانی کر کے ترکی علاقے میں چلی آئی، تاہم اس کے خاصے بڑے گروہ اپنے آبائی علاقوں میں پیچھے رہ گئے۔ ترکیہ کے اضلاع اور اس کے سرحدی علاقوں میں بس جانے والے جاف کا قیام گرما میں پَنْجْوِیْن کے گرد و نواح کے کوھستانی علاقوں میں ہوا کرتا تھا، بہار و خزاں میں شَہْرِ زُور کے میدانی علاقے میں (جہاں ان دنوں ان کا صدر مقام حَلَبْجَہ تھا) اور سرما میں دریاے سیروان (دیالا) کے دائیں کنارے پر واقع ان اراضی پر جن کا انحصار کَلہری پر تھا۔ مختلف ادوار میں جاف کے کچھ عناصر گُوران کے ساتھ خلط ملط ہو گئے، کچھ سنجابی سے، کچھ شرف بَیانی سے اور کچھ باجلان سے (یہ سب قبیلے کم و بیش اس مشہور سرحد کے دونوں جانب آباد تھے جس کی قطعی تعیین ۱۲۶۳ھ / ۱۸۴۷ء سے قبل نہیں ہو سکی) اور یوں اصل قبیلے سے کٹ کر رہ گئے.

جاف کی اصل جماعت اگرچہ کئی واضح گروھوں میں منقسم تھی، جن میں سے چند ایک تعداد کے اعتبار سے

بہت بڑے تھے اور ان میں احساس انفرادیت بھی موجود تھا، تاہم قایل قائدین کی بدولت ان میں عام طور پر خاصا اتحاد و ارتباط قائم رہا ۔ تقریبا ڈیڑھ سو برس تک (۱۱۱۲ھ/ ۱۷۰۰ء تا ۱۲۶۷ھ/ ۱۸۵۰ء) متعدد وقفوں کے ساتھ (جن کی میعاد کبھی غیر معمولی طور پر طویل نہ ہوتی تھی) ان کا شمار سلطنت بابان [رک باں] کے باجگزاروں میں ہوتا رہا ۔ اپنی خانہ بدوش زندگی اور نظم و ضبط سے بےاعتنائی کے باعث ان کے اپنے پڑوسیوں اور حضری آبادی سے ہمیشہ تنازعات جاری رہتے تھے ۔ علاوہ ازیں بعض موسموں میں وہ ایران کے علاقوں میں داخل ہو جاتے تھے، جہاں کے باشندوں سے ان کے بڑے گہرے روابط قائم ہوگئے تھے ۔ دونوں ممالک سے تعلق رکھنے کے باعث انھیں ایک صدی تک ترکی ۔ ایرانی سرحدی سیاست میں ایک اہم عنصر کی حیثیت حاصل رہی ۔ یہ ایک ایسا عنصر تھا جسے قابو میں رکھنا بہت دشوار تھا، اس لیے کہ ایک تو ان کی تعداد بہت زیادہ تھی اور دوسرے حصولِ اقتدار کی خاطر ان کے بیگ زادوں میں ہمیشہ ٹھنی رہتی تھی اور ان میں سے ہر فریق کبھی ترکیہ سے اور کبھی ایران سے امداد کا طالب رہتا تھا یا یہ حکومتیں ان میں سے کسی نہ کسی کو شہ دیتی رہتی تھیں ۔ ۱۲۶۷ھ/ ۱۸۵۰ء کے قریب ان کے برائے نام ترکی حکومت کے نظم و نسق کے ماتحت آ جانے کے بعد اور ترکی حکام اور افواج سے ان کے قائدین کے روز افزوں روابط کے باوجود انھیں پہلی جنگِ عالمگیر تک مؤثر طور پر قوانینِ حکومت کا پابند نہ بنایا جا سکا؛ چنانچہ وہ جس علاقے میں خیمہ زن ہوتے اور مویشی چراتے (نیز شہر حَلَبْجَہ میں، جو خود جاف کا بسایا ہوا تھا) اپنا تسلّط برقرار رکھتے اور حکومت کے خزانے میں واجب الادا رقوم، جنھیں ان کے اپنے شیوخ جمع کیا کرتے تھے، بڑی بے قاعدگی سے ادا کرتے۔ بہرحال ۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۸ء سے سرحدوں کی واضح حد بندی، زیادہ مؤثر و مستحکم حکومت اور قبائل کی روز افزوں آباد کاری نے اس قبیلے کی سابقہ اہمیت بڑی حد تک زائل کر دی ہے ۔

مآخذ: (۱) E.B. Soane : *Report on the Sulaimania district of Kurdistan*، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۲) عبّاس العَزّاوی : عشائرِ العراق، ج ۲، بغداد ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء؛ نیز قب مادّۂ سِنّہ.

(S.H. LONGRIGG)

جاگیر: وہ اراضی جو ہندوستان میں حکومت کی طرف سے افراد کو بطور وظیفہ یا ان کی فوری خدمات کے صلے میں بطور انعام عطا یا تفویض کی جاتی تھیں ۔ جاگیردار اس اراضی پر مالیہ ادا کرنے سے مستثنٰی ہوتا تھا (رک بہ ضَرِیْبَہ) اور بربنائے ملکیت اس پر فوجی خدمت بھی لازم نہ تھی ۔ مزید تفصیلات کے لیے رک بہ اِقطاع . *

مآخذ: (۱) H. H. Wilson : *Glossary*؛ (۲) Bernier : *Travels*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ص ۲۱۳، ۲۲۴؛ [(۳) آآ (ع)، ۶ : ۲۴۲].

(ادارہ، آآ، لائڈن)

جالُوت: [آدمی کا نام، عجمی ہے اور غیر منصرف، (لسان العرب، بذیل مادۂ ج ۔ ل ۔ ت)]؛ اسے بائبل میں گولیئتھ (Goliath) اور قرآن حکیم (۲ [البقرۃ] : ۲۴۸ تا ۲۵۱) میں جالُوت نام سے یاد کیا گیا ہے [جسے حضرت داؤد علیہ السلام نے قتل کیا تھا] (السَّمَوْءَل کا وہ شعر جس میں یہ نام وارد ہوتا ہے ساقط الاعتبار ہے) ۔ یہ طالُوت [رک باں] کا ہم قافیہ اور ہم وزن ہے اور شاید اس لفظ کی تشکیل پر عبرانی لفظ gālūt (="انتشار بعد از اجلا "Exile, Diaspora") نے بھی اثر ڈالا جو عرب اور دوسرے مقامات میں یہودیوں کی زبان پر رہتا ہوگا۔ قرآن حکیم کی اس آیت میں جہاں اس کا تذکرہ نام لے کر کیا گیا ہے (۵ [المائدۃ] : ۲۵) کی تفسیروں میں اس کا نام کہیں کہیں ثانوی حیثیت سے آیا ہے ۔ بائبل میں *⊗

مذکور طالوت Saul اور حضرت داؤدؑ کی لڑائیوں (سموئیل نبی، کتاب اوّل، باب ۲۷) کو جدعون Gideon کی اهل مدین پر فوج کشی کے بارے میں بعض اشارات (سفرالقضاء، باب ۷، بالخصوص مبارزین کے چناؤ کے لیے شرب آب میں آزمائش کا واقعه) کے ساتھ ملا دیا گیا ہے.

[بعض اسرائیلی روایات کی روشنی میں] بائبل کی اس کہانی کی حاخالی (Haggadic) تفصیلات پر خوب خوب حاشیه آرائی کی ہے (مثلاً پتھروں کے ٹکڑے جو داؤدؑ کو دیے گئے اور جو سب مل کر ایک ہوگئے۔ یه متأخر الذکر تفصیل اس مِدْراشی افسانے سے لی گئی ہے جس کا تعلق کنیسۂ مقدس کے پتھروں سے ہے اور جنھیں حضرت یعقوبؑ نے تکیے کے طور پر استعمال کیا تھا). اسی روایت میں قوی هیکل جالُوت کو عمالقه (رکّ به عمالق)، عاد یا ثمود کے ساتھ نسبت دینے کی کوشش کی گئی ہے، بلکه اس کا رشته بربر تک سے جوڑ دیا گیا ہے جو بلاشبه تلمود کے اس افسانے پر مبنی ہے جس میں بعض کنعانیوں کی بابت کہا گیا ہے که جب اسرائیلیوں نے فلسطین فتح کیا تو وہ اس زمانے میں وطن سے بھاگ کر افریقه چلے آئے تھے (Tosefta Shabbat، ۷ : ۲۵؛ تلمودِ یروشلم: شِبیِعِیث، ۶ : ۲[C۳۶]؛ قب H. Lewy، در MGWJ، ۷۷(۱۹۳۳ء)؛ بالخصوص ۱۷۸)۔ جالوت کو اس طرح مختلف قصوں میں ملوث کرنے کا نتیجه یه هوا که حضرت داؤدؑ سے پہلے جن لوگوں نے بنی اسرائیل پر ظلم ڈھائے تھے اِن سب کا نام جالوت هوگیا، حالانکه الیعقوبی ایسے مصنفین کو، جو بڑے اهتمام کے ساتھ ٹھیک اور براہ راست معلومات حاصل کرتے هیں، بائبل کی اس کہانی کا اپنی صحیح شکل میں ضرور علم هوگا۔ جالُوت سے جنگ کا مقام غور بتایا جاتا ہے، یعنی اُردن کی زیریں وادی (رک به عین جالُوت) [کتب تفاسیر میں جالوت کو امیرالعمالقه اور بقیة الجبّارین کے القاب سے بھی یاد کیا گیا ہے].

مآخذ: (۱) کتاب التِیجان، حیدرآباد ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء، ص ۱۷۸ ببعد؛ (۲) الیعقوبی: تاریخ، ص ۵۱ ببعد (Smit: Bijbel en Legende، ص ۶۱ ببعد)؛ (۳) الطبری، ۱: ۳۷۰ تا ۳۷۶؛ قب ص ۲۷۸ تا ۲۸۰؛ (۴) المسعودی، مروج، ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۳: ۲۴۱؛ (۵) الکسائی: [قصص الانبیاء] Vita Prophetarum، ص ۲۵۰ تا ۲۵۴؛ (۶) مختصر العجائب (Abrégé des Merveilles)، ترجمه از Carra de Vaux، ص ۱۰۱؛ (۷) M. Grünbaum: *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*، ص ۱۹۱ ببعد؛ (۸) J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen*، ص ۱۰۶؛ (۹) R. Blachère: *Le Coran*، ص ۸۰۳ تا ۸۰۵؛ [(۱۰) دائرة المعارف الاسلامیّة، ۶ : ۲۴۳؛ (۱۱) البستانی: دائرة المعارف، بذیل مادّۂ جُلیت].

(G. Vajda [و اداره])

* **جالُور**: هندوستان کی ریاست راجستھان کا ایک کا قصبه، جو جودھ پور سے ۷۵ میل جنوب کی جانب دریاے سُکری کے بائیں کنارے پر واقع ہے.

۶۹۶ھ/۱۲۹۷ء میں علاءالدین خلجی کی فوجیں گجرات [کاٹھیاواڑ] کی فتح سے واپسی پر جالُور سے بھی گزریں، لیکن اس وقت انھوں نے اس پر قبضه نہیں کیا، تاهم جُمادی الاولٰی ۷۰۵ھ/ دسمبر ۱۳۰۵ء میں بادشاہ نے عین الملک والی ملتان کو جالور، اُجّین اور چندیری پر حمله کرنے کے لیے بھیجا۔ والی مذکور مالوے میں داخل هوا تو ڈیڑھ لاکھ هندووں کا ایک لشکر اس کا مزاحم هوا۔ عین الملک کو اس لشکر پر فتح حاصل هوئی، جس کا نتیجه یه هوا که اُجّین، دهار، مانڈو اور چندیری (رکّ بآنها) مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے۔ جالور کا چوهان راجا اس فتح سے اس قدر متأثر هوا که عین الملک کے ساتھ علاءُالدین کی اطاعت کا حلف اُٹھانے کے لیے دهلی چلا آیا۔ دو سال بعد جب اسی راجا نے سرکشی کی تو علاءالدین نے جالور پر حمله کر دیا اور یه کمال الدین گُرگ کے هاتھوں فتح هو کر دهلی کے زیر نگیں آگیا۔ معلوم هوتا ہے که علاء الدین

کی وفات کے بعد جب سلطنت دہلی کمزور پڑ گئی تو چوہان راجا جالور پر پھر قابض ہوگیا ۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں کسی وقت لوہانی افغانوں کا ایک گروہ صوبۂ بہار میں اپنا اختیار کردہ وطن چھوڑ کر مارواڑ چلا آیا، جہاں پہنچ کر اُنھوں نے جالور کے چوہان راجا کی ملازمت اختیار کرلی - ۷۹۴ھ/ ۱۳۹۲ء میں پڑوس کے ایک راجا کی چالبازی سے اس کی موت واقع ہوئی تو افغانوں کا سردار ملک خُرّم امور حکومت میں اس کی بیوہ کا ھاتھ بٹانے لگا، مگر جب افغانوں اور راجپوتوں میں اختلافات رونما ہوے تو ملک خُرّم نے شہر اور اس کے قلعہ سُونگیر (سنسکرت : سورن گری = سونے کی پہاڑی) پر قابض ہوکر گجرات کے تُغلُق صوبیدار ظفر خاں کی معرفت دہلی سے اپنی حکومت کی توثیق کا فرمان حاصل کر لیا - یہ فرمان ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں جاری ہوا - ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۹ء میں جب تیمور نے شمالی ہند کو تاخت و تاراج کر دیا تو جالوری تھوڑی دیر کے لیے خود مختار حاکم بن گئے، لیکن بعد میں انھیں گجرات کی مضبوط سلطنت کا باجگزار بننا پڑا ۔

دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں کسی وقت جالور کا حکمران خاندان پالن پور [رکّ بآں] کو اپنی مملکت میں شامل کر چکا تھا اور پھر اسی صدی کا درمیانی زمانہ آیا تو اس کے فرمانروا نوّاب کہلانے لگے- ۱۱۱۰ھ/ ۱۶۹۹ء میں نواب نے اپنا پاے تخت جالور سے پالن پور منتقل کر لیا اور ۱۹۵۶ء تک ریاست پالن پور ایک خود مختار مسلم ریاست رہی - اس کے حکمران خاندان کی تاریخ کے لیے رکّ بہ پالن پور۔

یادگاریں : جالور کا قلعہ پرمار راجپوتوں نے تعمیر کیا تھا - اسلامی عہد میں اس کے احاطے کی دیواروں میں توپیں نصب کرنے کے لیے کچھ ترمیم کر دی گئی - اس کے سوا اس میں کوئی بڑا تغیر رونما نہیں ہوا - جالور کی قدیم ترین یادگار اندرون شہر کی مسجد ہے، جسے شاید علاء الدین [خلجی] کے زمانے میں تعمیر کیا گیا تھا - اس کا رقبہ ۵۶۴۴ مربع میٹر ہے - اس میں متعدد حجرے بنے ہیں اور شمالی، جنوبی اور مشرق سمت تین محراب دار مسقف راستے ہیں جن کا سلسلہ صدر دروازوں سے ٹوٹتا ہے - مغربی جانب میں ایک گہرا سہ گنبد ایوان ہے، جس کے سامنے آگے چل کر اوٹ کے لیے ایک دیوار غالباً گجرات کے حکمران مظفر ثانی کے عہد (۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء تا ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۶ء) میں تعمیر ہوئی - شمالی دروازے پر ایک کتبہ لگا ہے: اس میں محمد بن تغلق کا نام مذکور ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس تاجدار کے زمانے میں اس مسجد کی توسیع ہوئی یا مرمت کی گئی - مسقف راستوں کی آرائش وسطی گجراتی عہد کے پتھر سے بنی ہوئی نفیس اور نازک جالیوں سے کی گئی ہے - یہ مسجد، جو توپ خانہ مسجد کے نام سے مشہور ہے، مدتوں اسلحہ خانے کے طور پر استعمال ہوتی رہی - ایک چھوٹی سی مسجد قلعے کے اندر واقع ہے، جسے بقول Erskine (*Rajputana Gazetteer*، ۱۹۰۹ء، ۳ الف : ۱۸۹ ببعد) علاءُ الدین کی فوج نے بنایا تھا، لیکن جو اپنی موجودہ صورت میں ساری کی ساری گجرات کے فرمانروا محمود اول (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸ء تا ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء) یا مظفر دوم کے زمانے کی تعمیر معلوم ہوتی ہے اور اس پر مؤخر الذکر کا کتبہ بھی موجود ہے ۔

مآخذ : (۱) ملک سلیمان بن عبداللہ بن شرف الدین: خاتم سلیمانی، جس پر پالن پور کے نواب ہز ہائی نس سر طالع محمد خاں کی ''تاریخ پالن پور'' (بزبان گجراتی) مبنی ہے؛ (۲) *Bombay Gazetteer*، ۵ : ۳۱۸ ببعد؛ (۳) *Rajputana Gazetteer*، ۱۸۷۹ء، ۲ : ۲۶۰ و بار دوم ۱۹۰۹ء، ۳ الف ۱۸۹ ببعد؛ (۴) J. Tod : *Annals and antiquities of Rajasthan*، طبع W. Crooke، بار دوم، آوکسفرڈ ۱۹۲۰ء، ۳ : ۱۲۶۶ تا ۱۲۶۸؛ (۵) *Progress*

Report, ASI, Western Circle, year ending March 1909، بمبئی ۱۹۰۹ء، ص ۵۴ ببعد.

(J. Burton-Page)

* **جالی** : رک به جوالی .

® * **جالِینُوس** : (Galen کی عربی شکل) ۱۲۹ء میں ایشیاے کوچک کے شہر پرگامون Pergamon میں پیدا ہوا اور اس نے ۱۹۹ء کے قریب روما میں وفات پائی ۔ وہ یونانِ قدیم میں طب کا آخری عظیم مصنف، تشریح اور عضویات کا ممتاز عالم اور نامور معالج طبیب، جراح اور دوا ساز تھا .

[جالینوس نے تشریح، عضویات، جنینیات، امراضیات، معالجات اور صیدلیات میں نئے نئے حقائق کا اکتشاف کیا ۔ اس نے جسد انسانی کے علاوہ کئی ایک حیوانوں کا اشراح کیا اور متعدد عضوی تجربے کیے، مثلاً تنفس اور نبض کی میکانیت کی تحقیق اور مختلف مراتب پر گردوں، مخ اور نخاع کے وظائف کی تعیین وغیرہ ۔ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ وہ تقریباً دورانِ خون کے اکتشاف تک پہنچ گیا تھا (Harvey: *De motu cordis*، ۱۶۲۸ء، باب ۷ و بمواضع کثیرہ) اور اس نے تجربۃً ثابت کیا کہ دایاں اذن قلب پورے قلب کے مقابلے میں زیادہ دیر تک زندہ رہتا ہے ۔ اسے خوابوں کی طبی حیثیت کا بھی کچھ تصور تھا، چنانچہ اس نے ان کی عضویات کے نقطۂ نظر سے ایک نیم عقلی تعبیر بھی کی ۔ وہ طب کی بنیادیں عقلی اور تجربی دونوں لحاظ سے مستحکم کرنا چاہتا تھا، لیکن وہ اس نکتے کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ حیاتیات کے میدان میں ہمارا استخراجی منہاج کس درجہ محدود ہے ۔ وہ بڑا پُر نویس، واضح اور زور دار مصنف تھا ۔ یہ اس کے غیر معمولی فضل و تبحر، ذہانت و سہل بیانی اور ادعاء و تحکم کا نتیجہ ہے کہ اس کے اقتدار میں سولھویں صدی عیسوی تک کوئی فرق نہ آیا ۔ اسے غائی تشریحات پر اصرار تھا، لہٰذا اس نے ارسطاطالیسی فلسفے کے حیاتی پہلووں کو اور زیادہ قوی شکل میں رائج کیا ۔ وہ دنیا کے مشہور طبی فلاسفہ میں سے ہے ۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یونان کی تشریحی و طبی معلومات اور ان کے عملی پہلو کو ایک واحد اور منظم شکل میں پیش کیا] .

جالینوس کی یونانی تصانیف کے آخری مکمل مجموعے (طبع C.E. Kühn، لائپزگ ۱۸۲۱ تا ۱۸۳۳ء) میں اس سے ۱۲۰ کتابیں منسوب کی گئی ہیں؛ بایں ہمہ وہ اس کی جملہ نگارشات کا احاطہ نہیں کرتیں ۔ اس کی کچھ کتابیں عربی، عبرانی یا لاطینی ترجموں کی شکل میں محفوظ ہیں اور کچھ ہمیشہ کے لیے ضائع ہو چکی ہیں.

اگرچہ جالینوس کو صف اول میں جگہ نہیں ملی، تاہم اس کی شہرت، بالخصوص ایک طبیب کی حیثیت سے، صدیوں تک بڑھتی چلی گئی تا آنکہ اسے بقراط [رک بآن] کے دوش بدوش طب کا معلم اعظم تسلیم کر لیا گیا ۔ خود بقراط بھی اسی کی بدولت ایک مثالی طبیب مانا جاتا ہے ۔ جالینوس نے اس کے بعض مسائل کی تشریح بھی اپنی طویل شرحوں میں کی ہے ۔ تقریباً ۵۰۰ میں جب فلسفے اور طب کو مسیحی نصاب تعلیم میں قطعی طور پر شامل کر لیا گیا تو نہ صرف جالینوس کی کثیر التعداد تصنیفات کے محفوظ رہ جانے کی ضمانت مل گئی، بلکہ قیامت تک کے لیے اس کا تفوق بھی قائم ہو گیا ۔ اسکندریہ اور بعض دوسرے مقامات پر اس کے پیش رؤں کی متعدد تصنیفات کو یقیناً اس کی نگارشات کے مقابلے میں بلند درجہ دیا جا سکتا ہے، لیکن وہ سب کی سب ضائع ہو چکی ہیں ۔ اس کے برعکس جالینوس نے یونانی اطبا کے عظیم الشان کارناموں کو، جن کی آزادی راے کا اسے بخوبی احساس تھا اور اس نے خود بھی اس کی تعلیم دی، جس طرح منضبط کیا اور آئندہ نسلوں تک پہنچایا اس سے طب کی علمی روایت کا ایک غیر منقطع سلسلہ قائم ہو گیا ۔ یہ روایت ہمیشہ اس کے پیش نظر رہی.

فلسفہ اور دیگر علوم کی طرح سریانی اور عربی طب نے بھی قدیم یونانی نصاب تعلیم کو کم و بیش تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ مثال کے طور پر جالینوس کے ان تراجم کا نام لیا جا سکتا ہے جو سریانی میں راش عینہ کے سرجیس (Sergius) اور الرّھا کے ایوب (Job) نے کیے اور جن کے متعلق ہماری معلومات خاصی ہیں۔ ہمیں حنین بن اسحٰق [رک باں] کا وہ تفصیلی جائزہ بھی دستیاب ہے جو اس نے جالینوس کی چھوٹی بڑی ۱۲۹ تالیفات کے سلسلے میں پیش کیا؛ ان میں سے بعض کا خود اس نے یا دوسروں نے سُریانی اور عربی میں ترجمہ کیا۔ اس نے فی الحقیقت ۱۷۹ سُریانی اور ۱۲۳۰ عربی تراجم کی فہرست بھی دی ہے (قب O. Neugebauer: *The exact sciences in antiquity*، Providence ۱۹۵۷ء، ص ۱۸۰)۔ کتابیات سے متعلق حنین کا یہ خود نوشت بیان، جو بے جا طور پر نظر انداز ہوتا رہا ہے، G. Bergsträsser نے مع جرمن ترجمہ طبع کیا (در *Abh. K. M.*، ج ۱۷/ ۲ (۱۹۲۵ء) و ۱۹/ ۲ (۱۹۳۲ء)؛ قب M. Meyerhof، در *Isis*، ۸ (۱۹۲۶ء): ۶۵۸ ببعد؛ *Byzantion*، ۳ (۱۹۲۷ء): ۱ ببعد؛ *The Legacy of Islam*، آوکسفرڈ ۱۹۳۱ء، ص ۳۱۶ ببعد، ۳۴۶ ببعد)۔ حنین کی دی ہوئی فہرست بھی مکمل نہیں۔ ساتویں، آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں جالینوس کی جو تصانیف یونانی درسگاہوں میں پڑھائی جاتی تھیں ان سب کے ترجمے بالآخر عربوں کے ہاتھوں میں آ گئے اور اس طرح انھیں اس کی متعدد ایسی تصانیف کا سراغ مل گیا جو متاخر بوزنطی دور میں ضائع ہو چکی تھیں۔

اگرچہ جالینوس کی طبی تصنیفات پر فرداً فرداً تحقیقی مقالات کے ذریعے ان کی جزوی تفصیلات کی تحقیق و تدقیق اور تعبیر و تشریح کا کام باقی ہے، تاہم یہ بات پورے تیقن کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ متاخر عرب اطبا نہ صرف جالینوس کی جملہ تصانیف بلکہ اس کے طریق کار اور قائم کردہ نتائج پر پوری طرح حاوی تھے اور ان کے ہاں طب کی تعلیم و تدریس میں ان سب کتابوں کا متن، ان کی شرحیں اور خلاصے اور ان پر مبنی نئی تالیفات نصاب کے لازمی جز کے طور پر شامل تھیں۔ اس کا اطلاق محمد بن زکریا الرازی [رک باں] یا ابن سینا [رک باں] جیسے سربرآوردہ حکما پر ہی نہیں بلکہ دوسرے اطبا پر بھی ہوتا ہے (قب M. Meyerhof و J. Schacht: *The medico-philosophical controversy between Ibn Butlān of Baghdad and Ibn Riḍwān of Cairc*، قاہرہ ۱۹۳۷ء، بمواضع کثیرہ)۔ جالینوس کا ابن سینا (: قانون فی الطب) سے تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اس سے یقیناً بڑے دلچسپ نتائج برآمد ہوں گے۔ اگر کبھی بیسویں صدی کے نصف اول تک کی عربی طب کی کوئی تاریخ لکھی گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ اس میں ایک وقیع باب جالینوس کے لیے مخصوص نہ کیا جائے۔ ازمنۂ متوسطہ اور دورِ نشأۃ ثانیہ میں جالینوس پر جو کچھ علمی کام ہوا وہ بڑی حد تک عربوں کی تالیفات اور اس کی کتابوں کے عربی تراجم کا مرہون منت تھا۔

طب و فلسفہ میں جالینوس کی بہت سی تصنیفات، جن کے بارے میں خیال تھا کہ نیست و نابود ہو چکی ہیں، عربی ترجموں کی شکل میں منظر عام پر آئیں۔ یہاں ان کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے:

کتب طب: (۱) M. Simon: *Sieben Bücher Anatomic des Galen*، ۱۹۰۶ء (قب G. Bergsträsser: *Ḥunain ibn Isḥaḳ und seine Schule*، لائڈن ۱۹۱۳ء، مع جرمن ترجمہ، نیز انگریزی ترجمہ، از W.H.L. Duckworth، طبع M.C. Lyons و G. Towers: *Galen on anatomical procedures; the later books*، کیمبرج ۱۹۶۲ء)؛ (۲) منسوب بہ جالینوس: *In Hippocratis de Septimanis Commentarius*، طبع G. Bergsträsser، در *Corpus médicorum Graecorum*، xi/2.i؛ (۳) M. Meyerhof و

J. Schacht : Galen über die medinischen Namen، در *Abh. Berl. Akad. Wiss*، Phil.-Hist. Kl.، ۱۹۳۱ء، عدد ۳ (مع جرمن ترجمه)؛ (۴) *In Hippocratis Epidemias*، ج ۱، ۲ و ۶/۱ تا ۸، طبع E. Wenkebach و F. Pfaff، در *Corpus medicorum Graecorum* v/10, 1.1; v/10, 2.2 (صرف جرمن ترجمه؛ قبّ *Gnomon*، ۲۲ (۱۹۵۰ء): ۲۲۶ ببعد)؛ (۵) *Schrift über die Siebenmonatskinder*، طبع R. Walzer، در *RSO*، ۱۵ (۱۹۳۵ء) : ۳۲۳ ببعد و ۲۴ (۱۹۴۹ء) : ۹۲ (مع جرمن ترجمه)؛ (۶) *On medical experience*، طبع R. Walzer، آوکسفرڈ ۱۹۴۴ء (مع انگریزی ترجمه).

کتب فلسفه: (۱) *Summary of Plato's Timaeus*، مع ترجمۂ لاطینی (رکّ به افلاطون)؛ (۲) *Timaeus* کی طبی شرح کے مزید اجزا، طبع P. Kahle، مع جرمن ترجمه (رکّ به افلاطون)؛ (۳) Περι *ἠθῶν* کا خلاصه، طبع P. Kraus، ۱۹۳۹ء (عربی متن مع حواشی)، قبّ R. Walzer، در *Classical Quarterly*، ۱۹۴۹ء، ص ۸۲ ببعد؛ وهی مصنف : در Harvard Theological Review، ۱۹۵۴ء، ص ۲۵۴ ببعد و S.M. Stern، در *Classical Quarterly*، ۱۹۵۶ء، ص ۹۱ ببعد؛ (۴) *De demonstratione*، دیکھیے P. Kraus : *Jabir ibn Hayyan*، قاهره ۱۹۴۲ء، بمواضع کثیره؛ S. Pines : *Rāzī, Critique de Galien*، در *Actes du Septième Congrès Internationale d'Histoire des Sciences*، ۱۹۵۳ء، ص ۴۸۰ ببعد؛ (۵) یهود و نصارٰی کے بارے میں "بیانات" کے لیے دیکھیے R. Walzer : *Galen on Jews and Christians*، آوکسفرڈ ۱۹۴۹ء؛ (۶) S. Pines : *A refutation of Galen by Alexander of Aphrodesias*، در *Isis*، ۵۲ (۱۹۶۱ء) : ۲۱ ببعد؛ (۷) J. Schacht و M. Meyerhof : *Maimonides against Galen*، در *Bulletin of the Faculty of Arts in the University of Cairo*، عدد ۶ (۱۹۳۹ء) : ۵۴ تا ۸۴.

جالینوس کی جو تصنیفات اصل یونانی زبان میں محفوظ رہ گئی ہیں ان کے متن کی صحیح تعیین میں اکثر ان کے عربی تراجم سے مدد مل سکتی ہے، خصوصاً جب ان کے یونانی مخطوطات صرف متأخر زمانے کے دستیاب ہوتے ہوں۔ طبی اصطلاحات کی عمومی تاریخ میں بھی ان ترجموں کی بڑی اہمیت ہے، اگرچہ اس سلسلے میں ان کا ذکر شاید ہی کبھی کیا گیا ہو۔ بقراط کی Κατ' ιητρετου پر جالینوس کی شرح کا عربی متن، طبع M. Lyons (مع انگریزی ترجمه) ۱۹۶۲ء میں *Corpus medicorum Graecorum* کے ایک جز کے طور پر شائع ہونے والا تھا۔ Περι ηθῶν کے عربی متن کا F. Pfaff نے جو جرمن ترجمه کیا تھا اس کے لیے دیکھیے *Corpus Medicorum Graecorum Supplementum*، ج ۳، ۱۹۴۱ء. H. Diels : *Die Handschriften der antiken Ärzte*، برلن ۱۹۰۶ء، میں کتاب کے سال تالیف تک دستیاب ہونے والے جالینوس کے عربی مخطوطات کا حتی الامکان مکمل جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مزید اضافوں کے لیے دیکھیے H. Ritter و R. Walzer : *Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken*، در *Berichte der Berliner Akademie*، Phil.-hist. Klasse، ۱۹۳۴ء، نیز متفرق مطبوعات.

[جالینوس کی تصنیفات اور تراجم کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مقدمۂ تاریخ سائنس، ۱/۲ : ۶۲۸ تا ۶۴۰].

اگر عرب مصنفینِ طب کا مزید استیعاب اور تفصیل سے مطالعه کیا جائے تو یقیناً جالینوس کے بعض اور بھی متون دستیاب ہو جائیں گے اور یوں طبِ عربی کے ارتقا پر جالینوس کے اثرات کی تاریخ مرتب کی جا سکے گی.

مآخذ : متن میں مندرجه حوالوں کے علاوه دیکھیے (۱) G. Sarton : *Introduction to the History of Science*، [۱ : ۳۰۱ ببعد و] بمواضع کثیره [اردو ترجمه از

سید نذیر نیازی، بعنوان مقدمۂ تاریخ سائنس، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور، بمواضع کثیرہ، خصوصاً ۲/۱ : ۶۲۷ ببعد]؛ (۲) وہی مصنف : *Galen of Pergamon*، مطبوعۂ Kensas Press، ۱۹۵۳ء؛ (۳) D. Campbell : *Arabian medicine and its influence in the middle ages*، لائڈن ۱۹۲۶ء، ۲ : ۱۳ تا ۲۲۰؛ (۴) H. Schipperges : *Ideologie und Historiographie des Arabismus*، Wiesbaden ۱۹۶۱ء؛ (۵) البستانی : دائرة المعارف، بذیل مادہ].

(R. WALZER [و ادارہ])

* **جالیہ** : (عربی لفظ "جَلٰی عَن"، بمعنی ہجرت کرنا، سے ماخوذ) یہاں اس کا اشارہ بالخصوص شمالی اور جنوبی امریکہ کے عربی بولنے والے تارکین وطن کی طرف ہے۔ ان میں سے تقریباً اسّی فی صد لوگ اس علاقے سے آئے تھے جو آج کل جمہوریۂ لبنان کہلاتا ہے۔ پندرہ فی صد شام اور فلسطین سے اور باقی ماندہ یمن سے آئے۔ مصر سے آنے والوں کی تعداد زیادہ قابل اعتنا نہیں۔

لبنان ایسے کوہستانی ملک میں، جہاں کی پیداوار شرح پیدائش کے مقابلے میں کم ہے اور جہاں سیاسی بے چینی اور معاشی دباؤ کے علاوہ شوقِ بحر پیمائی عام رہا ہے، کثرت آبادی کے مسئلے کو اس طرح حل کیا گیا کہ لوگ دوسرے ملکوں میں جا بسیں۔ ۱۸۹۰ء سے پہلے عثمانی حکومت نے تارکین وطن کو مصر میں آباد ہونے کی اجازت دی ہوئی تھی۔ ۱۸۸۲ء میں برطانیہ کے زیر تسلط آنے کے بعد بھی یہی ملک اہل لبنان کے لیے بالخصوص پر کشش ثابت ہوتا رہا۔ سب سے پہلے مغربی تعلیم سے بہرہ ور افراد نے، جو بیروت کی امریکن یونیورسٹی (جس کا نام اس وقت Syrian Protestant College تھا) اور یسوعیوں (Jesuit) کی سینٹ جوزف یونیورسٹی کے فارغ التحصیل تھے، اس کا رخ کیا۔ کلرکوں، ملازمینِ حکومت، طبیبوں، دوا سازوں اور معلّموں کو مصر اور سوڈان میں اچھی اچھی نوکریاں ملنے لگیں، چنانچہ ابتدائی زمانے کے سب سے زیادہ با اثر رسائل میں سے دو علمی مجلّے (المُقتَطَف اور الہلال) اور دو اخبار (المُقَطَّم اور الأَہرام) انھیں فارغ التحصیل طلبہ نے جاری کیے۔ علاوہ ازیں ایک شامی لبنانی تجارتی "نو آبادی" نے بھی بالخصوص قاہرہ اور اسکندریہ میں بڑا فروغ پایا، حتّٰی کہ ملک کی دولت کا تقریباً دسواں حصہ ان کے قبضے میں آگیا۔ مغربی افریقہ میں انھیں آباد ہونے کا موقع ۱۸۹۰ء سے ملنے لگا۔ آج کل وہاں کے بڑے بڑے شہروں میں شامی لبنانی نسل کے آباد کار چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد تقریباً تیس ہزار ہے۔ جنوبی افریقہ میں بھی ان کی تعداد تقریباً اتنی ہی ہوگی۔

لیکن انھیں روپیہ کمانے کا اصل موقع دنیا کے دوسرے سرے پر ملا۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے شمالی امریکہ میں عربی بولنے والا جو سب سے پہلا آباد کار وارد ہوا وہ ایک لبنانی عیسائی نوجوان انطونیوس البِشْعَلانی تھا۔ بروک لین Brooklyn (نیویارک) کے قبرستان میں اس کی لوح تربت سے پتا چلتا ہے کہ اس کی وفات ۱۸۵۶ء میں، یعنی امریکہ میں اس کی آمد کے دو سال بعد واقع ہوئی تھی۔ کثیر تعداد میں ان لوگوں کی آمد کا آغاز شکاگو کے عالمی میلے کے بعد انیسویں صدی کے آخری عشرے میں ہوا، چنانچہ پہلی جنگ عظیم سے کچھ قبل ترک وطن کا یہ سلسلہ اپنے عروج کو پہنچ چکا تھا۔ شعبۂ ترک وطن کے سربراہ (Commissioner General of Immigration) کی رپورٹ کے مطابق ۱۹۰۰ء سے ۱۹۱۳ء تک تیرہ سال کے دوران میں ۷۹۴۲۰ "شامی" (اس اصطلاح میں لبنانی اور فلسطینی دونوں شامل ہیں) ریاست ہائے متحدہ میں داخل ہوئے (۱۹۰۱ء میں ۴۰۶۴ اور ۱۹۱۳ء میں ۹۲۱۱)۔ اس زمانے میں لبنان کا شاید

ہی کوئی گاؤں ایسا ہوگا جہاں کا ایک آدھ باشندہ امریکہ کی شہریت نہ اختیار کر چکا ہو۔ ترک وطن کی رفتار میں کمی دوران جنگ میں اور بعد ازاں ۱۹۲۴ء میں ہوئی جب حکومت ریاست ہاے متحدہ نے وہاں آنے والے تارکین وطن کی سالانہ تعداد کو محدود کر دیا۔ سرکاری اعداد و شمار کی رو سے ۱۹۴۰ء میں عربی بولنے والے ممالک کے تقریباً ساڑھے تین لاکھ باشندے ریاست ہاے متحدہ میں آباد ہوچکے تھے۔ ۱۹۵۰ء کے تخمینے کے مطابق یہ تعداد ساڑھے چار لاکھ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۵۸ء میں حکومت لبنان نے جو اعداد و شمار شائع کیے ان کے مطابق ریاست ہاے متحدہ میں محض لبنانی الاصل باشندوں کی تعداد ساڑھے چار لاکھ تھی.

ان تارکین وطن میں اکثریت عیسائیوں کی تھی، جو مغربی دنیا میں نسبۃً کم اجنبیت محسوس کرتے تھے۔ وہ زیادہ تر غیر تعلیم یافتہ تھے اور جہاں بھی گئے انھوں نے اپنی خوراک، کلیسا اور عربی مطابع سے اپنی وابستگی برقرار رکھی، چنانچہ ۱۹۲۴ء تک ریاست ہاے متحدہ کے بڑے بڑے تجارتی اور صنعتی مراکز میں وہ ۲۱۹ کلیسا اور مشن قائم کر چکے تھے۔ اس وقت سے لے کر اب تک نو مسجدیں بھی تعمیر ہو چکی ہیں، جن میں سب سے زیادہ شاندار مسجد واشنگٹن (ضلع کولمبیا) کی ہے۔ اس مسجد کی بنیاد ۱۹۵۲ء میں رکھی گئی تھی اور اس کا انتظام مختلف [اسلامی] سفارت خانوں کے ہاتھ میں ہے۔ مسلمانوں کی تعداد تقریباً تینتیس ہزار ہے، جن میں بیشتر فلسطینی اور یمنی ہیں۔ ان میں سے چار پانچ ہزار افراد موٹرسازی کے کارخانوں میں ملازمت مل جانے کے باعث ڈیٹرائٹ Detroit میں مقیم ہیں۔ ۱۹۲۶ء میں نیویارک سے ان کے چھے (۱۹۶۰ء میں پانچ) اخبار اور تین ماہنامے شائع ہو رہے تھے۔ سب سے پرانا اخبار الہدٰی ابھی تک جاری ہے؛ ۲۲ فروری ۱۹۶۰ء کو اس کی باسٹھویں سالگرہ منائی گئی۔ ۱۹۲۹ء کی اعداد شماری میں عربی مجلّوں اور اخباروں کی تعداد، جو ابھی تک جاری ہیں یا بند ہو چکے ہیں، شمالی امریکہ میں ۱۰۲ اور جنوبی امریکہ میں ۱۶۶ تھی [رک بہ جریدہ].

برازیل میں بھی سب سے پہلے ایک لبنانی ہی ۱۸۷۴ء میں وارد ہوا۔ ۱۸۸۰ء کے عشرے میں شہنشاہ پیڈرو دوم کے دورۂ لبنان و فلسطین کے بعد تارکینِ وطن یہاں جوق در جوق پہنچنے لگے۔ ۱۸۹۲ء میں سلطنت عثمانیہ اور برازیل کے درمیان معاہدہ ہونے پر یہ تحریک اور بھی زور پکڑ گئی۔ ارجنٹائن کو بھی اپنے وسیع ذرائع دولت کو نشو و نما دینے کے لیے نئے آباد کاروں کی ضرورت تھی۔ برازیل میں شامی لبنانی جماعت کی تعداد ممالک متحدہ امریکہ کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ ارجنٹائن میں ان کی تعداد تقریباً ڈیڑھ لاکھ ہے اور میکسیکو میں ساٹھ ہزار۔ لاطینی امریکہ کے ممالک میں متعدد بازاروں کے نام شام، لبنان یا وہاں کے کسی شہر کے نام پر رکھے ہوے ہیں۔ جنوبی امریکہ میں تارکان وطن کو شمالی امریکہ کی بہ نسبت زیادہ گھریلو فضا میسر آئی۔ وہ یہاں نسبۃً زیادہ خوشحال بھی ہوگئے اور عرب روایات پر بھی زیادہ مضبوطی سے قائم رہے؛ چنانچہ ساؤ پاؤلو (São Paulo) کی نوآبادی باعتبارِ دولت و سطوت قاہرہ کی کسی نوآبادی سے کچھ کم نہیں ہے۔ اس نوآبادی کا سربراہ یافث Jafet کا خاندان ہے، جس کی بنیاد الشُّوَیْر (لبنان) کے ایک مسیحی نے رکھی تھی۔ ۱۹۵۹ء میں ساؤ پاؤلو کے آبادکاروں کی جماعت کھیلوں کے دو کلب (ایک شامی، ایک لبنانی) دو تجارتی ایوان، ایک شفا خانہ، ایک یتیم خانہ، دو ثانوی مدرسے اور رفاہ عامّہ کی ؛ انجمنیں چلا رہی تھی۔ اس کا یونانی راسخ العقیدہ (Greek Orthodox) گرجا بھی شامی لبنانی تارکان وطن کے تعمیر کردہ عبادت خانوں میں سب سے زیادہ شاندار ہے۔ اس کی

تعمیر ۱۹۳۹ء میں شروع ہوئی تھی ۔

یہ سب تارکانِ وطن اگرچہ زیادہ تر دیہات سے آئے تھے، بایں ہمہ امریکہ کے دولوں حصوں میں پہنچ کر اُنھوں نے کاروباری زندگی اختیار کر لی ۔ ان کا عام طریق کار یہ تھا کہ وہ پھیری سے ابتدا کرتے اور ایک کَشّا (پرتگیزی لفظ caixa سے) لیے گھر گھر چیزیں بیچتے پھرتے۔ رفتہ رفتہ وہ کسی دکان کی داغ بیل ڈال لیتے، دکان دار بن جاتے اور پھر ایک بہت بڑے تجارتی ادارے کے مالک بن جاتے۔ بعض اوقات ایک تاجر یا صنعت کار کی حیثیت سے وہ بڑا ممتاز مقام بھی حاصل کر لیتے تھے ۔ عربی جرائد ان مفلس اور قلاش تارکانِ وطن کے "افسانہ ھاے کامرانی" سے بھری پڑی ھیں، جو رفتہ رفتہ لکھ پتی بن گئے ۔ یہ عربی بولنے والے تاجر ھی تھے جنھوں نے منجملہ اور چیزوں کے جاپانی چوغے، زنانہ گھریلو لباس، ھلکے اندرونی ملبوسات، کتانی کپڑے، فیتے، مشرق قالین اور مشرق قریب کی اشیاے خور و نوش کو لوگوں میں رواج دیا ۔ عموماً ان لوگوں نے اپنے اعزہ و اقارب کو فراموش نہیں کیا ۔ پہلی عالمگیر جنگ کے دوران میں انھوں نے اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کو جو روپیہ ارسال کیا اس سے بے شمار جانیں بچیں ۔ ۱۹۵۲ء کے آخر تک کے لبنان کے سرکاری اعداد و شمار سے پتا چلتا ھے کہ لبنان کے تارکان وطن نے اپنے اعزّہ و اقربا، دوستوں اور مذھبی اور تعلیمی اداروں کو جو رقوم بھیجیں ان کی میزان دو کروڑ بیس لاکھ ڈالر تک پہنچتی ھے ۔ تارکانِ وطن کی اولاد ھر قسم کے پیشے اختیار کر چکی ھے ۔ ۱۹۵۹ء میں کیلیفورنیا کے لوگوں نے ایک لبنانی تارک وطن کے بڑے بیٹے کو واشنگٹن کے ایوانِ نمائندگان (House of Representatives)، میں اپنا نمائندہ منتخب کرکے بھیجا ۔ اسی سال نیویارک کے میٹروپولیٹن اوپیرا میں ایک ایسی مُغَنِّیَہ شامل کی گئی جس کا تعلق تارکین وطن کی دوسری پشت سے تھا ۔ ۱۹۶۰ء میں ایک امریکی شہری، جس کا باپ زَحْلَہ (لبنان) میں پیدا ہوا تھا، ایک بہت بڑے شہر ٹولیڈو Toledo (اوھیو Ohio) کا میئر (Mayor) منتخب ھوا ۔

لیکن سب سے زیادہ قابل ذکر اور جاذب توجہ شاید ان کی ادبی خدمات ھیں ۔ نیویارک کے ایک قابلِ فخر ادبی مرکز کی بنیاد جبران خلیل جَبْران [رکّ بآں] نے رکھی تھی اور اس کا اثر عربی دنیا میں ھر کہیں محسوس کیا جا رہا ھے ۔ ساؤ پاؤلو میں اسی قسم کے ایک مرکز سے بیس سال تک ایک مجلّہ (اَلْاَنْدَلُس) نکلتا رہا، جس کا حلقۂ اشاعت بہت وسیع تھا ۔ ان ارباب قلم نے نئے نئے موضوعات پر قلم اٹھایا نئے نئے مسائل چھیڑے، جدید اسالیب وضع کیے اور ان مغربی اثرات کی عکاسی کی جو انھوں نے اپنے نئے وطن میں قبول کیے تھے ۔ ان عربی بولنے والے تارکین وطن نے اپنی تحریروں، مراسلات، اور بلاد عربیہ میں آمد و رفت سے اپنے اصل وطنوں میں تجدد پسندی اور آزاد خیالی کے رجحانات کے فروغ میں بڑا حصہ لیا، چنانچہ بعض لطیف ترین اور زبان زد خاص و عام جدید منظومات نیویارک اور ساؤ پاؤلو کے عرب شعرا ھی نے تخلیق کی ھیں ۔

"نئی دنیا" میں تارکان وطن کے داخلے پر قانونی پابندیاں عائد کر دی گئیں تو آسٹریلیا کی جانب مہاجرت کو تحریک ھوئی ۔ یہاں شامی لبنانی جماعت کے افراد کی تعداد تقریباً بیس ھزار ھے اور وہ زیادہ تر سڈنی میں آباد ھیں ۔

مشرق بحر متوسط سے ترک وطن کی جو لہر اُٹھی تھی اس کی بدولت پہلی عالمگیر جنگ کے آغاز سے قبل کے عشرے کے دوران میں ان تارکین وطن کو دنیاے آباد کے دور دراز گوشوں میں پہنچا دیا ۔ کینیڈا میں ان کی جماعت تقریباً تیس ھزار افراد پر مشتمل ھے ۔

مآخذ : (۱) M. Berger : *Americans from the Arab world*، در *The World of Islam*، طبع James

Kritzeck و R. Bayly Winder، لنڈن و نیویارک ۱۹۶۰ء، ص ۳۵۱ تا ۳۷۲؛ (۲) توفیق ضَعُون : مُخْتارات الجدید، ساؤ پاؤلو ۱۹۲۲ء؛ (۳) وَدِیع دیب : الشعر العربی فی المَہْجَر الاَمِرْکی، بیروت ۱۹۵۵ء. (۴) Abdo A. Elkholy، (عبداللہ الخولی): Comparative analyses of two Muslim communities in the United States (مخطوطہ، پرنسٹن یونیورسٹی لائبریری، ۱۹۶۰ء)؛ (۵) E. Epstein : Demographic problems of the Lebanon، در Royal Central Asian Journal، ۳۳ (اپریل ۱۹۴۶ع) : ۱۵۰ تا ۱۵۴؛ (۶) Elie Safa : L'emigration libanaise، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۷) فلپ کے۔ حتّی Philip K. Hitti : اَنْطونیوس البِشعلانی : اول مہاجرٍ سوریٍّ الی العالم الجدید، نیویارک ۱۹۱۹ء؛ (۸) وہی مصنف : The Syrians in America، نیویارک ۱۹۲۴ء؛ (۹) سلیم الحُصّ : الہِجْرَة مِن لُبْنَان، در الاَبْحاث، ۱/۱۲ (مارچ ۱۹۵۹ء) : ۵۹ تا ۷۲؛ (۱۰) Institute of Arab American Affairs : Arabic-speaking Americans، نیویارک ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) ندیم المَقْدِسی The Muslims of America، در The Islamic Review، ج ۴۳، شمارہ ۶ (جون ۱۹۵۵ء)، ص ۲۸ تا ۳۱؛ (۱۲) جُورْج صَیْدَح : اَدَبُنَا و اُدَباؤنا فی المَہَاجر الاَمِیْرِکِیَّه، بار دوم، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۱۳) عبدالجلیل علی الطاہر : The Arab community in the Chicago area (مخطوطہ، شکاگو یونیورسٹی لائبریری، ۱۹۵۲ء)؛ (۱۴) فیلیب دی طرّازی : تاریخ الصحافة العربیّة، ۴ جلد، بیروت ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) U.S. Department of Justice : Annual Report of the Immigration and Naturalization Service in the fiscal year ended June 30, 1954، واشنگٹن ۱۹۵۴ء، جدول ۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) U.S. Bureau of the Census : 16th census of the United States, 1940. Population, nativity and parentage of the white population. Mother tongue، واشنگٹن ۱۹۴۳ء، جدول ۱، ۲، ۴؛ (۱۷) وہی ادارہ : U.S. Census of population 1950، ج ۴ : Special reports. Nativity and parentage، واشنگٹن ۱۹۵۴ء، جدول ۱۲؛ (۱۸) M. Zelditch : The Syrians in Pittsburgh (مخطوطہ، پٹس برگ یونیورسٹی لائبریری، ۱۹۳۶ء).

(P.K. HITTI)

* **جام** : افغانستان کا ایک گاؤں (پھل دار درختوں بالخصوص خوبانیوں کے باغات)، جو علاقۂ غور (رک باں) میں چِشت کے شمال میں ھری رُود کے بائیں کنارے کے معاون تگاؤ گُنْبَذ (Tagao Gunbaz) کے کنارے آباد ھے۔ اصل دریا اور اس کے معاون کے مقام اتصال سے ایک گھنٹے کی مسافت پر ایک اُسْطُوانی شکل کا مُتناسب منزلوں والا مینار واقع ھے۔ اس کی کرسی ھشت پہلو ھے، جس پر مخروطی شکل کی مقطوع الاطراف تین منزلیں اوپر تلے قائم ھیں اور ان کے اندر زینه بنا ھے (۱۸۰ سے زیادہ سیڑھیاں)۔ اس مینار کی بلندی (تقریباً ۶۰ میٹر) کے باعث اسے قطب مینار دہلی (رک باں) اور مینارِ بخارا (رک باں) کے درمیان جگه دی جا سکتی ھے۔ پورے کے پورے مینار پر آرائش کی ہوئی ھے اور اس پر درج شده کتبات میں سے ایک کتبے پر اس بادشاہ کا نام بھی پایا جاتا ھے جس کے حکم سے اسے تعمیر کیا گیا تھا، یعنی غیاثُ الدُّنْیا وَالدّیْن ابوالفتح محمد بن سام کا، جو غوری خاندان کا پانچواں سلطان تھا (۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء تا ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء؛ قب غوریه، نیز Wiet : مقاله (دیکھیے مآخذ)، ص ۲۱ تا ۵۵)۔ A. maricq نے اسے ۱۹۵۷ء میں دریافت کیا تھا اور اس سے قبل اس کا وجود محض شنید تک محدود تھا۔ اس کی رائے میں یه "مینار فتح" بھی تھا اور قطب مینار کی طرح ایک ایسا مینار بھی (جیسا کہ اس کے ایک کتبے سے ظاھر ھے) جو سلطنت غوریه کے علاقوں کے مرکزی نقطے کی نشان دہی کرتا تھا۔ مزید برآں اس نے (مقالۂ مذکور، ۵۵ و ۶۵) ایسے متون اور دیگر شواھد بھی جمع کیے ھیں جن کی روشنی میں جام کی

اس یادگار عمارت کو غوریوں کے دارالسلطنت شہر فیروزکوہ کا واحد باقی ماندہ نشان قرار دیا جا سکتا ہے (اس کے برعکس اس کی شناخت کے سلسلے میں قبل ازیں جو قیاسات پیش کیے جاتے رہے ہیں ان کے لیے رک بہ فیروز کوہ، در ۱۱، بار اول) ۔ یہ قیاس اس بات کا متقاضی ہے کہ اس مینار کا بڑی احتیاط اور غور سے مطالعہ کیا جائے.

مآخذ : (۱) G. Wiet و A. Maricq : *Le minaret de Djām : la découverte de la capitale des sultans Ghōrides (XII^{e}-XIII^{e} siécles)*، در *Mém. Delegation archéol. française en Afghanistan*، ج ۱۶، پیرس ۱۹۵۹ء، ۹۱ صفحات، ۱۷ الواح اور ۲ نقشے.

(H. MASSÉ)

* **جامد :** رک بہ نحو و طبیعة.

* **الجامع :** رک بہ مسجد.

* **جامعه :** مادہ ج-م-ع (یکجا کرنا، متحد کرنا) سے نکلا ہے ۔ یہ عربی کلمہ اگرچہ ایک مخصوص نصب‌العین، ایک مخصوص رشتۂ اتحاد یا افراد یا جماعتوں کو متحد کرنے والے کسی مخصوص ادارے، مثلاً الجامعة الاسلامیّة (پان اسلام ازم)، جامعة الدُّول العربیّة (عرب ریاستوں کی لیگ)، جامعة (یونیورسٹی)، کے لیے مستعمل ہے، لیکن یہ مقالہ صرف آخرالذکر مفہوم تک محدود ہے اور اس میں اسلامی ممالک کے صرف جدید جامعی (یونیورسٹی) اداروں سے بحث کی گئی ہے.

اگرچہ ان معنوں میں لفظ جامعة کا اطلاق عام اور نیم سرکاری اصطلاح دونوں میں اعلٰی مذہبی تعلیم کے قدیم اداروں (مثلاً الجامعة الازهریّة، دیکھیے مثال کے طور پر محمد عبدالرحیم غنیمة : تاریخ الجامعات الاسلامیّة الکبرٰی، تطوان ۱۹۵۳ء) پر بھی ہوتا ہے، تاہم سرکاری طور پر اس کا مفہوم جدید طرز کی کسی ایسی یونیورسٹی تک ہی محدود ہے جسے مغربی نمونے پر چلایا جا رہا ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ الجمهوریة العربیة المتحدة میں جامعات کی تنظیم کے لیے ۱۹۵۸ء میں جو قانون (عدد ۱۸۴) بنایا گیا تھا اس میں الازهر کا نام یونیورسٹیوں کی فہرست میں نہیں ملتا؛ لٰہذا مقالۂ زیر نظر میں صرف جدید طرز کی یونیورسٹیوں سے بحث کی جائے گی ۔ یہاں اس امر کی تصریح ضروری ہے کہ بلاد اسلامیہ میں اعلٰی تعلیم کی شاندار روایات مساجد، مدارس اور دیگر قدیم تعلیمی اداروں سے وابستہ رہی ہیں ۔ ان قدیم روایتی اداروں کے لیے رک بہ الازهر، دارالعلوم، دیو بند، [مدارس،] مسجد وغیرہ.

معلوم ہوتا ہے جامعة کی اصطلاح پہلی بار انیسویں صدی کے وسط میں استعمال ہوئی اور یہ ترجمہ تھا "universite" یا "university" کا، چنانچہ بطرس البستانی نے اپنی دائرة المعارف (ج ٦، بیروت ۱۸۸۲ء) میں اس پر کوئی مضمون شامل نہیں کیا؛ لٰہذا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں اس کی حیثیت ایک اسم صفت کی تھی، جس سے اسم مدرسة کی تعیین ہوتی ہے (اس معنی میں اس کے قدیم ترین استعمال کا پتا احمد فارس الشِدیاق: الساق علی الساق، پیرس ۱۸۵۵ء، ص ۵۱۳، میں چلتا ہے، جہاں مصنف نے "مدارسهم الجامعة" کا ذکر کیا ہے؛ لیکن ہو سکتا ہے یہ لفظ اس سے بھی قبل استعمال ہوتا ہو ۔ بہرحال یہ توصیفی صورت بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں تک مستعمل رہی (دیکھیے جرجی زیدان، در الهلال، ۸/۸ (۱۵ جنوری ۱۹۰۰ء): ۲۴۴، و ۱۲/۱۸ و ۱۹ (یکم جولائی ۱۹۰۴ء): ۵۹۰، "مدرسة اوکسفورد الجامعیة").

علاوہ ازیں ان دنوں جامعة اور کلّیه کے مابین، جو "کالج" کے مترادف کے طور پر مستعمل تھا، کوئی واضح امتیاز بھی قائم نہیں تھا ۔ Badger : *English-Arabic Lexicon* (لنڈن ۱۸۸۱ء) میں مدرسة جامعة کو "کالج" کا عربی مترادف لکھا ہے، لیکن "یونیورسٹی" کے معنی

اس نے "دارکلیات العلوم" اور "دارالعلوم و الفنون" بیان کیے ہیں۔ جامعة کا لفظ نه تو Bellot : *Vocabulaire arabe-français* (بیروت ۱۸۹۳ء) میں دیا گیا ہے نه Hava : *Arabic-English Dictionary* (بیروت ۱۸۹۹ء) میں، البته دونوں میں لفظ کلّیه موجود ہے، جس کا ترجمه اوّل الذکر نے "l'universite" اور مؤخر الذکر نے "یونیورسٹی، کالج" کیا ہے۔

ایسے ہی جو لغات انیسویں صدی میں یا بیسویں صدی کے اوائل میں شائع ہوئیں ان میں یا تو لفظ جامعة شامل ہی نہیں کیا گیا (مثلاً البستانی : محیط المحیط، ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۰ء؛ Steingass : *Arabic-English Dictionary*، ۱۸۸۱ء؛ الشرتونی : اقرب الموارد، ۱۸۸۹ء تا ۱۸۹۳ء) یا اسے کلیة سے مناسب طور پر متمیز کیے بغیر مدرسة کا اسم توصیفی لکھ دیا گیا ہے (Abcarius : *English-Arabic Dictionary*، ۱۹۰۳ء؛ همّام : معجم الطالب، ۱۹۰۷ء؛ Saadeh : *English-Arabic Dictionary*، ۱۹۱۱ء)۔

"یونیورسٹی" کے معنوں میں لفظ "جامعة" کا پہلی بار صحیح استعمال اس وقت ہوا جب ۱۹۰۶ء میں جامعة المصریّة کے قیام کے لیے مصر کے چند دانشوروں اور مصلحین نے ایک تحریک کی ابتدا کی۔ ۱۲ اکتوبر ۱۹۰۶ء کو ان قائدین کی ایک جماعت کا جلسه سعد زغلول [رک بآں] کے مکان پر ہوا۔ قاسم امین [رک بآں] ان میں سب سے زیادہ سرگرم تھا، اس جلسے میں ایک ابتدائی کمیٹی اس غرض سے تشکیل دی گئی تھی که مصری عوام سے ایک یونیورسٹی کے قیام کے لیے، جس کا نام انھوں نے الجامعة المصریّة تجویز کیا تھا، چنده دینے کی درخواست کی جائے (احمد عبدالفتّاح بدیر : الامیر فؤاد ونشأة الجامعة المصریّة، قاهره ۱۹۵۰ء، ص ۶ ببعد)۔ اسی زمانے سے اسلامی ممالک میں لفظ جامعة "یونیورسٹی" کا ہم معنی قرار پایا؛ لہٰذا کلّیه اب فیکلٹی، یا ایک خود مختار کالج کے محدود معنوں میں مستعمل ہے۔

البته بعض دوسرے اسلامی ممالک میں کچھ اور اصطلاحات بھی مروّج ہوئیں جو یا تو قومی زبانوں سے مأخوذ تھیں، مثلاً ایران میں "دانش گاه"، یا یورپ سے مستعار لی گئیں، جیسے ترکی میں "Universite"، پاکستان میں "یونیورسٹی" اور انڈونیشیا میں "Universitas"۔

اسلامی ممالک میں یونیورسٹی سے متعلق سرگرمیوں کا جائزه

پچھلے چند برسوں میں یونیورسٹی تعلیم نے اسلامی ممالک میں ہر طرف بڑی تیزی اور نہایت وسیع پیمانے پر ترقی کی ہے۔ قائم شده یونیورسٹیوں میں سال بسال فیکلٹیوں کی تعداد بڑھ رہی ہے، نصاب ہائے تعلیم کی توسیع کی جا رہی ہے اور طلبه میں اضافه ہو رہا ہے۔ اعلیٰ تعلیم کے روز افزوں مطالبے کو پورا کرنے کے لیے نئی یونیورسٹیاں تجویز یا قائم کی جا رہی ہیں۔ امکان ہے که اس سلسلے میں جو کچھ بیان کیا جا رہا ہے وہ اس کی اشاعت کے وقت تک پرانا ہو جائے گا؛ لہٰذا یہاں یونیورسٹیوں کی تاریخ اور موجوده صورت حال کا ایک عمومی جائزه ہی پیش کیا جا سکے گا۔ تازه ترین تفصیلات کے لیے قاری کو ہر یونیورسٹی کی علیحده علیحده فہرستوں اور کتابچوں، پورے ملک یا ملک کے کسی حصے کے متعلق کتابچوں یا روئدادوں یا *International Handbook of Universities* جیسی عام کتابِ حواله کی ورق گردانی کرنا ہوگی۔ یہاں خود مختار کالجوں یا اعلیٰ تعلیم کے ایسے اداروں کا ذکر کرنے سے احتراز کیا جائے گا جن کے نام کے ساتھ جامعه یا اس کا کوئی دوسرا مترادف لفظ وابسته نہیں۔

چونکه یونیورسٹیوں کے قیام اور ملک کے کسی حصے کی ثقافتی اور قومی ترقی کا چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے ذیل کا جائزه ہم نے بلاد اسلامیه کے مختلف ثقافتی منطقوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے

مرتب کیا ہے ۔

الجمہوریۃ المتحدۃ العربیۃ: مصر میں صنعتی (ٹیکنیکل Technical) اور پیشہ ورانہ تعلیم کا آغاز محمد علی کے عہد میں ہوا - [نپولین] بونا پارٹ کے حملے کے بعد چونکہ مصر اور یورپ کے درمیان روابط قائم ہوگئے تھے اور پھر اس لیے بھی کہ مصر کو سلطنت عثمانیہ میں حقوق خود اختیاری حاصل تھے اور محمد علی کے دور حکومت میں تعلیمی مساعی اور اصلاحات کی راہ ہموار ہو چکی تھی، چنانچہ غیر ملکی خصوصاً فرانسیسی مشیروں اور پیشہ ور افراد کی خدمات سے فائدہ اٹھایا گیا، تعلیمی وفود یورپ بھیجے گئے اور صنعتی اور پیشہ ورانہ تعلیم کے لیے کئی ایک مخصوص مدرسے کھولے گئے، جن کا بیشتر مقصد یہ تھا کہ جدید طرز کی ایک فوج اور حکومت کے دفتری نظام کے قیام کی ضروریات پوری ہو سکیں - ۱۸۲۴ تا ۱۸۳۷ء کا زمانہ تعلیمی سرگرمیوں کی توسیع و اشاعت کا ہے - ۱۸۳۷ء میں ایک مدرسۂ طب کی بنیاد رکھی گئی، جس کے بعد متعدد فوجی مدارس اور دوا سازی، زچگی، مہندسی، زراعت، شہری نظم و نسق اور محاسبی، زبانوں اور ان سے تراجم وغیرہ کے مدارس کھولے گئے - عباس اول اور سعید (۱۸۴۸ - ۱۸۶۳ء) کے عہد میں البتہ یہ تحریک کمزور ہوگئی اور کئی ایک مدرسے بند کر دیے گئے، لیکن اسمٰعیل اول کے عہد میں یہ دوبارہ کھل گئے - پھر ۱۸۷۱ء میں معلمین عربی کی تربیت کے لیے ایک دارالعلوم قائم کیا گیا - ۱۸۸۰ء میں معلمین کی تربیت کا ایک کالج اور ۱۸۸۲ء میں ایک مدرسۂ نظم و نسق قائم کیا گیا (جسے ۱۸۸۶ء میں مدرسۂ قانون میں تبدیل کر دیا گیا) .

۱۹۰۶ء میں ایک قومی یونیورسٹی کے قیام کی تحریک شروع ہوئی - ممتاز شہریوں اور دانشوروں پر مشتمل ایک مجلس تشکیل کی گئی اور حکومت اور عوام سے مالی امداد طلب کی گئی - اس یونیورسٹی کا قیام، جسے بعد میں بننے والی سرکاری یونیورسٹی سے متمیز کرنے کے لیے عموماً الجامعۃ الاھلیۃ کہا جاتا ہے، ۲۱ دسمبر ۱۹۰۸ء کو عمل میں آیا - اس کے سلسلۂ درس میں صرف ادب، تاریخ، فلسفہ اور معاشرتی علوم کے نصاب شامل تھے اور پڑھانے کے لیے یورپ کے سربرآوردہ مستشرقین اور دوسرے پروفیسروں کو دعوت دی گئی تھی - پہلی جنگ عالمگیر کا خاتمہ ہوا تو حکومت مصر نے ایک سرکاری یونیورسٹی کی تاسیس کا بیڑا اٹھایا - یہ یونیورسٹی، جس میں الجامعۃ الاھلیۃ کا شعبۂ علم و ادب، اور مدرسۂ قانون اور مدرسۂ طب، جن کی بنیاد رکھی جا چکی تھی، شامل کیے گئے اور ایک جدید شعبۂ سائنس کا اضافہ کیا گیا تھا، قانوناً مارچ ۱۹۲۵ء میں قائم کی گئی - پھر جو مدارس پہلے سے قائم تھے ان کے اپنے شعبوں میں الحاق یا نئے نئے مدارس کی تشکیل سے اس یونیورسٹی کو برابر فروغ ہوتا گیا .

۱۹۳۸ء میں اس یونیورسٹی کی ایک شاخ اسکندریہ میں قائم کی گئی، جس میں دو شعبے تھے: شعبۂ ادب اور شعبۂ قانون - ۱۹۴۱ء میں ایک تیسری شاخ، یعنی شعبۂ انجینیئری کا اضافہ ہوا - ۱۹۴۲ء میں اسکندریہ میں ایک مکمل یونیورسٹی قائم کر دی گئی اور اس کے بعد ۱۹۵۰ء میں قاہرہ میں ایک اور یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی - یہ تینوں یونیورسٹیاں، جو علی الترتیب فؤاد اول، فاروق اور ابراہیم کے ناموں سے منسوب کی گئی تھیں، انقلاب کے بعد جامعۃ القاھرۃ، جامعۃ الاسکندریۃ اور جامعۃ عین شمس کہلانے لگیں - پھر اس نصب العین کے پیش نظر کہ پورے ملک میں اعلٰی تعلیم کی سہولتیں عام ہو جائیں، حکومت مصر ۱۹۵۴ - ۱۹۵۵ء میں اس امر کا اہتمام کرنے لگی کہ اسیوط میں ایک اور یونیورسٹی قائم کر دی جائے؛ چنانچہ اس یونیورسٹی کا افتتاح اکتوبر ۱۹۵۷ء میں ہوا - اس میں سائنس اور انجینیئری کے شعبے قائم ہیں -

اور دوسرے شعبے بھی بتدریج کھولے جا رہے ہیں، تاہم سائنس کو دوسرے علوم پر فوقیت حاصل ہے۔ مصر کی تمام یونیورسٹیوں میں سب سے قدیم اور سب سے ترقی یافتہ یونیورسٹی قاهره کی ہے۔ قاهره میں باره شعبوں اور متعدد اداروں کے علاوہ اس یونیورسٹی کی ایک شاخ خرطوم میں بھی ہے جہاں قانون، علم و ادب اور تجارت کے شعبے قائم ہیں.

۱۹۱۹ء میں قاهره میں امریکن یونیورسٹی کا قیام عمل میں آیا۔ یہ ایک خود مختار نجی اداره ہے، جہاں اس وقت شعبۂ فنون و علوم کے علاوہ ایک شعبۂ تعلیم، ایک مدرسۂ علوم شرقیہ، ایک معاشرتی تحقیقات کا مرکز اور ایک حلقۂ توسیع بھی شامل ہے۔ سہولتوں، معلمین، تعدادِ طلبه اور تعلیمی اثر کے لحاظ سے اس یونیورسٹی کا درجه سرکاری یونیورسٹیوں سے کم ہے.

شام: ۱۹۰۲ء میں جب شام سلطنت عثمانیہ کے زیر نگیں تھا۔ دمشق میں ایک مدرسۂ طب قائم ہوا، جس میں ترکی زبان ذریعۂ تعلیم تھی اور جسے پہلی جنگ عظیم کے دوران میں بیروت منتقل کر دیا گیا، جہاں ۱۹۱۲ء میں ایک مدرسۂ قانون بھی کھول دیا گیا تھا؛ لیکن جنگ کے خاتمے پر یہ دونوں ادارے بند ہوگئے۔ ۱۹۱۹ء میں البته دمشق میں ان کا دوبارہ اجرا ہوا اور عربی زبان ذریعۂ تعلیم قرار پائی۔ ۱۹۲۴ء میں یہ دونوں شعبے شامی یونیورسٹی میں یکجا کر دیے گئے جو انھیں تک محدود رہی تاآنکہ حصولِ آزادی کے بعد قومی تعلیم کو زبردست تقویت پہنچی۔ ۱۹۴۶ء میں اس میں چار نئے شعبے کھولے گئے: ادب، سائنس، انجینیری (حلب میں) اور ایک اعلٰی معلمین کا کالج (جو آگے چل کر شعبۂ تعلیمات میں بدل دیا گیا)۔ ۱۹۵۴ - ۱۹۵۵ء میں ایک شعبۂ شریعة کا اضافه ہوا.

الجمهورية العربية المتحدة کی تشکیل پر جامعة الشام کا نام بدل کر جامعة الدمشق رکھ دیا گیا۔ الجمهورية العربية المتحدة کی یونیورسٹیوں کا نظم و نسق قانون ۱۸۴ بابت ۱۹۵۸ء کی رو سے چل رہا ہے، جو ۲۱ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو شائع ہوا۔ اسی قانون کے ماتحت مذکورۂ بالا پانچ یونیورسٹیوں کے علاوہ حلب میں بھی ایک یونیورسٹی (۱۹۶۰ - ۱۹۶۱ء) قائم کی گئی۔ علٰی هذا یونیورسٹیوں کی ایک مجلس اعلٰی کا قیام بھی عمل میں آیا، جس کا صدر مقام قاهره میں ہے اور جس کی غرض و غایت یہ ہے کہ ان جمله اداروں کی سرگرمیوں میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۶۱ء سے شام میں پھر سابقه حکومت قائم ہے.

لبنان: لبنان کی یونیورسٹیاں به ترتیب زمانی حسب ذیل ہیں: بیروت کی امریکن یونیورسٹی، جامعۂ سینٹ جوزف Université St. Joseph اور (سرکاری) لبنانی یونیورسٹی۔ یہ سب کی سب دارالحکومت بیروت میں واقع ہیں۔ امریکن یونیورسٹی بیروت، جو ان سب میں پرانی ہے، امریکی مشنریوں نے گزشته صدی کے چھٹے عشرے میں قائم کی تھی، لیکن اسے شروع ہی سے مسیحی دعوت (مشن) سے علٰحدہ رکھا گیا اور اس کا انتظام بھی ایک خود مختار مجلس متولیان (Board of Trustees) کے سپرد ہوا۔ اس یونیورسٹی کا ابتدائی نام شامی پروٹسٹنٹ کالج (Syrian Protestant College) تھا اور اسی نام کے تحت اپریل ۱۸۶۴ء میں ریاست نیو یارک نے اسے سند بھی عطا کی تھی۔ مدرسۂ فنون و علوم میں تدریسی کام ۱۸۶۶ء میں شروع ہوا۔ مدرسۂ طب ۱۸۶۷ء میں قائم کیا گیا، مدرسۂ دوا سازی ۱۸۷۱ء میں، مدرسۂ تجارت ۱۹۰۰ء، مدرسۂ بیمار داری Nursing اور شفا خانه ۱۹۰۵ء میں۔ ۱۸ نومبر ۱۹۲۰ء کو یونیورسٹی ریاست نیو یارک کی مجلس متولیان نے اس ادارے کا نام امیریکن یونیورسٹی آو بیروت میں تبدیل کر دیا۔ ۱۹۵۱ء میں مدرسۂ انجینیری قائم ہوا، ۱۹۵۲ء میں مدرسۂ زراعت اور ۱۹۵۴ء میں مدرسۂ صحت عامّہ۔ اس یونیورسٹی میں ذریعۂ تعلیم انگریزی ہے.

بیروت کی سینٹ جوزف یونیورسٹی کی بنا یسوعی

(Jesuits) فرقے نے ۱۸۷۵ء میں رکھی ۔ ۱۸۸۱ء میں پوپ لیو Leo سیزدهم نے اسے یونیورسٹی کا نام دیا، گو عربی میں سالها سال اس کا نام کلّیۂ مار یوسف هی رها (دیکھیے شیخو کا مقاله، جو اس نے اپنی پچاسویں سالگرہ پر المشرق (*Al-Mashriq*)، ج ۳۳/۵، بابت مئی ۱۹۲۵ء، ص ۳۲۱ ببعد، میں لکھا) ۔ ابتدا میں یہاں اعلٰی تعلیم صرف الٰهیات و فلسفه تک محدود تھی ۔ ۱۸۸۳ء میں البته شام کے یسوعیوں اور حکومت فرانس میں باهم سمجھوتے کے ماتحت اس میں ایک مدرسۂ طبّ اور ۱۸۸۸ء میں ایک مدرسۂ دوا سازی قائم کیا گیا ۔ پھر ان دونوں سے آگے چل کر ۱۸۸۹ء میں شعبۂ طب و دوا سازی فرانسه *Faculte Française de Médicine et de Pharmacie* نے تشکیل پائی ۔ ۱۹۰۲ء میں شعبۂ علوم شرقیه جاری هوا، جو ساری یونیورسٹی سمیت پہلی جنگ عظیم کے دوران میں بند کر دیا گیا ۔ ۱۹۱۳ء میں مدرسۂ قانون کھلا، ۱۹۱۹ء میں مدرسۂ انجینیٔری اور ۱۹۳۷ء میں ادارۂ علوم شرقیه ۔ ذریعۂ تعلیم فرانسیسی هے ۔

الجامعة اللُّبنانیّة کا آغاز ۱۹۵۱ء میں ثانوی مدارس کے معلمین کی تربیت کے لیے قائم شده ادارۂ معلمین اعلٰی سے هوا ۔ رسمی طور پر اس کی تنظیم مجلس قانون ساز کی توقیع، عدد ۲۵، بابت ۶ فروری ۱۹۵۳ء، کی رو سے عمل میں آئی (اور جس پر پھر مجلس قانون ساز کی توقیع، عدد ۲۶، بابت ۱۸ جنوری ۱۹۵۵ء، کے ذریعے نظرثانی کی گئی)، لیکن اس کی سرگرمیاں اعلٰی معلمین کے (مذکورۂ بالا) تربیتی ادارے تک هی محدود رهیں، جس کے دو حصے تھے : ادب اور سائنس ۔ هر حصے کی تکمیل ۳ برس میں هوتی تھی، جس کے بعد اجازت نامه (Licence) دے دیا جاتا تھا ۔ علاوه ازیں انهیں چوتھے سال معلمانه تربیت بھی دی جاتی ۔ ۱۹۵۹ء میں شعبۂ قانون و معاشیات و سیاسیات قائم هوا ۔ پھر اسی سال ایک انضباطی حکم (عدد ۲۸۸۳، بابت ۱۶ جون ۱۹۵۹ء) کی رو سے یونیورسٹی کو اس کا داخلی آئین مل گیا ۔ اس توقیع کی رو سے جہاں اسے اجازت دے دی گئی که شعبه هاے ادب، علوم طبیعی، قانون و معاشیات و سیاسیات، معلمین کا ایک اعلٰی اداره اور ایک ادارۂ علوم عمرانی قائم کرے، وهاں اس قسم کی سرکاری یونیورسٹیوں کی طرح آگے چل کر اَور زیاده شعبے، کالج یا ادارے کھولنے کا دستور یا منشور بھی مل گیا ۔ عرب ممالک کی دوسری یونیورسٹیوں کی طرح یہاں بھی ذریعۂ تعلیم عربی هے، البته خاص خاص مضامین کے لیے کسی دوسری زبان کو اختیار کرنے کی اجازت بھی دے دی گئی .

عراق : پہلی جنگ عظیم سے قبل عراق میں اعلٰی تعلیم کے لیے صرف ایک اداره قائم تھا، یعنی مدرسۂ قانون ۔ ۱۹۲۳ء میں حکومت عراق نے جامعة آل البیت کے نام سے ایک یونیوسٹی قائم کرنے کا فیصله کیا گو بعد ازاں یه منصوبه ترک کر دیا گیا؛ البته ۱۹۲۰ اور ۱۹۴۹ء کے درمیانی عرصے میں اس کے بجاے متعدد شعبے یا کالج (طب، تعلیمات، انجینیٔری، تجارت اور معاشیات، وغیره) قائم کیے گئے، جن کا انتظام مختلف وزارتوں کے سپرد تھا ۔ ۱۹۵۱ء میں اعلٰی تعلیم کی ایک مجلس مشاورت کی بنا رکھی گئی تاکه ان شعبوں کے درمیان هم آهنگی پیدا کر دی جائے اور اس طرح عراق یونیورسٹی کے قیام کی راه هموار کی جائے ۔ کئی کمیشنوں اور رپورٹوں کے بعد قانون، عدد ۶۰، بابت ۶ جون ۱۹۵۶ء، کے ذریعے جامعة بغداد کا قیام عمل میں آیا ۔ اس قانون کی رو سے ایک ”نمائنده مجلس“ کی تشکیل بھی کی گئی، جس کا فرض یه تھا که موجوده شعبوں اور کالجوں میں سے هر ایک کا جائزه لے کر یونیورسٹی میں ان کی شمولیت کے بارے میں فیصله کرے ۔ ۱۵ ستمبر ۱۹۵۸ء کو سابقه قانون کی جگه ایک نیا قانون جاری کیا گیا ۔ اس قانون کی رو سے قرار پایا که یونیورسٹی شعبه هاے ادب،

سائنس، قانون، تجارت، تعلیمات، تعلیمات (خواتین)، انجینیئری، زراعت، طب، دلدان سازی اور علاج حیوانات اور مستقبل میں اس طرح کے قائم ہونے والے دوسرے شعبوں اور اداروں پر مشتمل ہے۔

سعودی عرب: جامعۂ شاہ سعود شاہی فرمان، عدد ۱۷، مؤرخہ ۲۱ ربیع الآخر ۱۳۷۷ھ/۱۴ نومبر ۱۹۵۷ء، کی رو سے ریاض میں قائم کی گئی اور اس کا آغاز شعبۂ علم ادب سے ہوا۔ ۱۹۵۸ء میں شعبۂ سائنس کا اضافہ کیا گیا، ۱۹۵۹ء میں شعبۂ دوا سازی اور شعبۂ تجارت کا۔ ان میں سے ہر شعبہ فی سال ایک جماعت کے حساب سے ترقی پا رہا ہے۔ یونیورسٹی کے لیے ایک وسیع رقبہ اور کثیر عمارتی سہولتیں مہیا کرنے کا ایک منصوبہ تیار کیا گیا ہے۔ لصاب تعلیم اور دیگر امور کو ترقی دینے کی تجاویز بھی زیر غور ہیں۔

کویت: حکومت کویت نے ایک مجلس ماہرین کو دعوت دی ہے کہ ریاست میں ایک یونیورسٹی کے قیام کے مسئلے پر غور کرے۔ فروری ۱۹۶۰ء کے دوران میں اس مجلس کا جلسہ کویت میں منعقد ہوا اور اس نے حکومت کو اپنی سفارشات پیش کیں۔

سوڈان: جامعۂ خرطوم کی تشکیل نئی جمہوریۂ سوڈان کے قیام کے سات مہینوں کے بعد ۲۴ جولائی ۱۹۵۶ء کو پارلیمنٹ کے ایک قانون کے ذریعے ہوئی۔ یہ خرطوم کے یونیورسٹی کالج کی ارتقا یافتہ صورت تھی جو ۱۹۵۱ء میں گورڈن میموریل کالج اور کچنر سکول آو میڈیسن کے ادغام سے وجود میں آیا۔ ۱۹۴۵ء میں اول الذکر کے تحت وہ تمام مدارس یکجا کر دیے گئے تھے جو ۱۹۳۶ء کے بعد قائم ہوئے تاکہ ثانوی جماعتوں کے بعد علوم و فنون، قانون، نظم و نسق عامّہ، مہندسی، زراعت اور بیطاری کی تعلیم دی جا سکے۔ اسی سال لنڈن یونیورسٹی نے اس کالج کا تعلیمی معیار تسلیم کر لیا اور اس طرح کالج کا لنڈن یونیورسٹی سے "رابطۂ خصوصی" قائم ہوگیا۔ کچنر سکول آو میڈیسن کی بنیاد ۱۹۲۴ء میں رکھی گئی تھی۔ ۱۹۴۰ء سے اس کا آخری امتحان ایک نگران کے ماتحت منعقد ہوتا چلا آ رہا تھا جو رائل کالج آو فزیشنز اینڈ سرجنز آف انگلینڈ کی طرف سے نامزد ہو کر آتا تھا۔

آج کل جامعۂ خرطوم میں حسب ذیل شعبے قائم ہیں: زراعت، فنون، معاشی و عمرانی علوم، انجینیئری، قانون، طب، سائنس اور علاج حیوانات۔ سوڈان میں اس کے علاوہ اعلیٰ تعلیم کا جو ادارہ موجود ہے وہ جامعۃ القاهرة کی خرطوم میں ایک شاخ ہے جس کا ذکر قبل ازیں آ چکا ہے۔ اس میں قانون، ادب اور تجارت کے شعبے قائم ہیں۔

لیبیا: جامعۂ لیبیا کی بنیاد ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء میں رکھی گئی اور اس کا قیام جس قانون کے ماتحت عمل میں آیا اس کا اجرا ۱۵ دسمبر ۱۹۵۵ء کو ہوا۔ اس یونیورسٹی کی ابتدا بن غازی میں ادب اور تعلیمات کے ایک شعبے سے ہوئی۔ اس وقت سے اب تک بن غازی میں ایک شعبۂ تجارت اور طرابلس میں ایک شعبۂ سائنس کا اضافہ کیا جا چکا ہے۔ ان شعبوں کی ترقی اور نئے شعبوں کے اجرا کی تجاویز زیر عمل ہیں۔

تونس: الجامعة الاعظم تونس میں اعلیٰ مذہبی تعلیم کا قدیم مرکز ہے، جسے پچھلے چند سال سے عام طور پر الجامعة الزيتونية کہا جاتا ہے، لیکن یہاں ثانوی جماعتوں کے بعد کی تعلیم صرف علوم اسلامی اور زبان عربی و متعلقہ ادب تک محدود ہے۔ جدید طرز کی یونیورسٹی تعلیم کی ابتدا حال ہی میں فرانسیسی نمونے کے مدرسوں یا اداروں میں ہوئی، جن میں ذریعۂ تعلیم بالعموم فرانسیسی ہے؛ چنانچہ ۱۹۴۵ء میں *Institut des Hautes Études* (اعلیٰ تعلیم کا ادارہ) قائم ہوا۔ یہ ساربون Sorbonne (یونیورسٹی) سے ملحق ہے اور اس میں قانون، علوم عربیہ، مضامینِ سائنس اور عمرانی علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ ۱۹۶۰ء میں موجودہ اداروں کے الحاق اور نئے اداروں کے قیام سے

ٹولسی یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی اور قانون ۲، ۱۹۶۰ء (۳۱ مارچ ۱۹۶۰ء) کے ذریعے اسے ایک عوامی ادارہ قرار دیا گیا اور فرمان (= امر) ۹۸ کی رو سے، جو اسی تاریخ کو جاری ہوا تھا، اس کی تنظیم کے اصول مقرر ہوے اور اس کی ترق کا ایک دہ سالہ منصوبہ بھی تجویز کر دیا گیا .

الجزائر: جامعۃالجزائر کی حیثیت ۱۹۶۲ء تک ایک فرانسیسی یونیورسٹی کی تھی، جس کی تنظیم اور نظم و نسق فرانس کی دوسری سرکاری یونیورسٹیوں کی طرح ہو رہا تھا ۔ اس کی ابتدا یوں ہوئی کہ ۱۹۰۹ء میں مدرسۂ طب و دواسازی (۱۸۵۹ء) اور مدارس قانون، سائنس اور ادب (۱۸۷۹ء) کو ترق دے کر باقاعدہ یونیورسٹی کی شکل دی گئی ۔ اس میں مذکورۂ بالا شعبے اور بعض خاص ادارے شامل تھے ۔ ذریعۂ تعلیم فرانسیسی تھا .

مراکش: دوسرے ممالک کی طرح مراکش میں بھی جدید اعلٰی تعلیم کی ابتدا جداگانہ اداروں کی صورت میں ہوئی : *Institut des Hautes Études Marocaines*، *Centre d'Études* اور *Centres d'Études Juridiques Superieures Scientifiques* ۔ حصول آزادی کے بعد ایک قومی یونیورسٹی کے قیام کی تحریک شروع ہوئی ۔ اس یونیورسٹی، یعنی جامعۃ الرباط، کا افتتاح دسمبر ۱۹۵۷ء میں ہوا اور فرمان شاہی (ظہیر شریف، عدد ۳۹۰/۵۸/۱، مؤرخہ ۲۹ جولائی ۱۹۵۹ء) کے ذریعے اس کی باقاعدہ تشکیل بھی کر دی گئی ۔ یہ شعبہ ہاے شریعۃ، قانون، معاشی و عمرانی علوم، ادب اور طبیعیات پر مشتمل ہے ۔ طب اور دوا سازی کا ایک شعبہ قائم ہونے والا ہے ۔ یہاں بھی اس یونیورسٹی (بالخصوص اس کے شعبۂ قانون شریعۃ) اور قدیم اعلٰی مذہبی تعلیم (جو فاس کی شہرۂ آفاق جامعۃ القرویّین سے وابستہ ہے) کے مابین رشتے کا انحصار آئندہ ترقیوں پر ہے .

ترکیہ: ترکیہ میں جدید طرز کی فنی اور پیشہ‌ورانہ تعلیم کا آغاز اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں ہوا تا کہ برّی اور بحری افواج اور محکمۂ دیوانی کی ضروریات پوری کی جا سکیں ۔ ۱۷۷۳ء میں ایک مہندس خانہ (رکَ باں) یا مدرسۂ انجینیٹری براے بحریہ اور ایک اور مدرسہ ۱۷۹۶ء میں برّی فوج کے لیے قائم کیا گیا ۔ بعد ازاں ایک مدرسۂ طب (۱۸۲۷ء) اور ۱۸۳۴ء میں ایک مدرسۂ فنون حرب (حربیہ [رکَ باں]) ۱۸۴۶ء میں جب ایک مجلس نے ایک سرکاری یونیورسٹی کے قیام کی سفارش کی تو اس سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا ۔ ۱۸۵۹ء میں پھر نئے سرے سے قدم اٹھایا گیا اور یوں شہری نظم و نسق (مُلکیہ [رکَ باں]) کے ملازمین کے لیے ایک مدرسہ قائم ہوا، جس کی تنظیم جدید اور توسیع ۱۸۷۷ء میں کی گئی ۔ اس کے بعد کئی اعلٰی مدارس قائم ہوتے رہے، جن میں مالیات (۱۸۷۸ء)، قانون (۱۸۷۸ء)، فنون لطیفہ (۱۸۷۹ء)، تجارت (۱۸۹۲ء)، سول انجینیٹری (۱۸۸۴ء) وغیرہ کے مدارس شامل ہیں ۔ اگست ۱۹۰۰ء میں طویل تیاری کے بعد جامعۂ استانبول، جو پہلے دارلفنون کہلاتی تھی، قائم ہوئی اور ۱۹۰۸ء میں مدرسۂ طب اور مدرسۂ قانون کا الحاق اس سے ہوگیا ۔ اب اس یونیورسٹی میں شعبہ‌ھاے طب، قانون، معاشیات، ادب، سائنس اور علم جنگلات اور مدارس دندان سازی و دوا سازی موجود ہیں .

مہندس خانہ سے ترق کر کے ۱۹۴۴ء میں استانبول کی تکنیکی یونیورسٹی (استانبول تکنیک یونیورستی سی) معرض وجود میں آئی ۔ اب اس میں ۵ شعبے اور متعدد ادارے شامل ہیں جن میں انجینیٹری کے مختلف مضامین کی تعلیم دی جاتی ہے اور ان میں تحقیقی کام بھی ہوتا ہے ۔ ۱۹۴۶ء میں انقرہ یونیورسٹی (انقرہ یونیورستی سی) کی بنیاد دارالحکومت میں رکھی گئی، جس میں پہلے سے قائم شعبہ‌ھاے قانون، ادب، سائنس، طب و زراعت مدغم کر دیے گئے ۔ ان کے

علاوہ اس میں شعبہ‌ہاے علاج حیوانات، سیاسیات و الٰہیات بھی شامل ہیں ۔

۱۹۵۵ء میں ایجین یونیورسٹی (ایجہ یونیورستی سی) اِزمیر میں قائم ہوئی ۔ ۱۹۵۶ء میں مشرق ترکیہ کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ارز روم میں اتاترک یونیورستی سی کی بنیاد رکھی گئی ۔ اس کا قیام نبرسکہ (Nebraska) یونیورسٹی کی مدد اور اس یونیورسٹی اور ریاست ہاے متحدۂ امریکہ کی ٹیکنیکل کوآپریشن ایڈمنسٹریشن کے درمیان ایک معاہدے سے عمل میں آیا ۔ یہ تمام یونیورسٹیاں سرکاری ادارے ہیں ۔ ۱۹۴۶ء کے یونیورسٹی قانون کی رو سے انھیں انتظامی اور مالی معاملات میں خود اختیاری کے حقوق مل گئے ۔

۱۹۵۷ء میں انقرہ میں پارلیمنٹ کے ایک خاص قانون کے ذریعے مشرق وسطٰی کی تکنیکی یونیورسٹی اپنی بعض منفرد خصوصیات کے ساتھ قائم کی گئی ۔ اس یونیورسٹی کی ترقی اور آئندہ منصوبوں کے سلسلے میں حکومت ترکیہ کو اقوام متحدہ اور یونسکو (Unesco) کا بہت گہرا تعاون حاصل ہے ۔ دوسری یونیورسٹیوں میں ذریعۂ تعلیم ترکی ہے، مگر ان کے برعکس اس یونیورسٹی میں انگریزی کا استعمال ہو رہا ہے اور امید ہے کہ یہاں اس طرف کے دوسرے ممالک کے طلبہ بھی کھنچے آئیں گے ۔

ایران : ایران کی یونیورسٹیوں میں قدیم ترین اور اہم ترین تہران یونیورسٹی (دانشگاہ تہران) ہے ۔ اس کی ابتدا دارالفنون (پولی ٹیکنیک سکول) (۱۸۵۱ء) اور بعد میں جاری شدہ دوسرے مدارس سے ہوئی ۔ ۱۹۳۴ء میں اس نے ایک سرکاری یونیورسٹی کی صورت اختیار کر لی ۔ اب اس میں گیارہ شعبے ہیں : فنون، فنون لطیفہ، علوم معقول و منقول، قانون، سائنس، انجینیئری، زراعت (کرج میں)، طب، دندان سازی، دواسازی اور علاج حیوانات ۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مختلف صوبوں کی ضروریات پوری کرنے کے لیے کچھ اَور یونیورسٹیاں بھی قائم ہوگئی ہیں ۔ ۱۹۴۷ء میں دانشگاہ تبریز ([مشرق] آذربیجان) کی بنیاد رکھی گئی ۔ ازاں بعد دانشگاہ مشہد (خراسان)، دانشگاہ شیراز (فارس)، دانشگاہ اصفہان دانشگاہ اہواز (خوزستان) [اور دانشگاہ رضائیہ (مغربی آذربیجان)] معرض وجود میں آئیں ۔

ان صوبائی یونیورسٹیوں میں شعبوں کی تعداد محدود ہے (اور وہ بھی زیادہ تر پیشہ ورانہ تعلیم ہی سے متعلق ہیں)، لیکن اس مختصر سے عرصے میں انھوں نے جو ترقی کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکومتِ ایران کو یونیورسٹی تعلیم کی سہولتوں کو عام کرنے اور اسے ملک کے طول و عرض میں پھیلانے کی کتنی خواہش ہے ۔ ایران کی تمام یونیورسٹیوں میں ذریعۂ تعلیم فارسی ہے ۔

افغانستان : افغانستان میں اعلٰی یونیورسٹی تعلیم کا آغاز ۱۹۳۲ء میں ایک شعبۂ طب کے اجرا سے ہوا ۔ آگے چل کر دوسرے شعبے بھی قائم ہوگئے اور ان کا الحاق کابل یونیورسٹی سے کر دیا گیا، جس کا قیام ۱۹۴۶ء میں ایک شاہی فرمان کے ذریعے عمل میں آیا تھا ۔ اب اس یونیورسٹی میں شعبہ‌ہاے طب (جس میں قسمت خواتین اور مدرسۂ بیمار داری بھی شامل ہیں)، قانون و سیاسیات، سائنس، ادب، قوانین اسلام، زرعی انجینیئری، ایک شعبۂ خواتین (عمرانی و طبعی علوم) اور ادارۂ معاشیات و ادارۂ تعلیمات قائم ہیں ۔ تعلیم فارسی اور پشتو زبانوں میں دی جاتی ہے ۔

بھارت اور پاکستان : برصغیر پاک و ہند میں مغربی طرز کے سکولوں اور کالجوں کے قیام کی ابتدا انیسویں صدی کے اوائل میں ہوئی ۔ ان اداروں میں ذریعۂ تعلیم انگریزی تھا ۔ سر چارلس ووڈ Sir Charles Wood کی سفارشات پر عمل کرتے ہوئے ۱۸۵۷ء میں کلکتہ، بمبئی اور مدراس کی یونیورسٹیاں قائم کی گئیں، چنانچہ پچیس برس تک ہندوستان بھر میں انھیں یونیورسٹیوں سے کام چلتا رہا ۔

۱۸۸۲ء میں لاھور میں پنجاب یونیورسٹی قائم کی گئی اور ۱۸۸۷ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی کا قیام عمل میں آیا۔ پھر پہلی جنگ عظیم سے قبل (ان کے علاوہ) اور کوئی یونیورسٹی نہیں کھلی، لیکن اس کے بعد دو ادوار ایسے آتے ھیں جب یونیورسٹی اداروں کا نشو و نما بڑی تیزی سے شروع ھوا، یعنی ۱۹۱۵ء اور ۱۹۲۱ء کے درمیان اور پھر تقسیم ھند کے بعد۔ [*The Statesman's Year-Book* کی طبع آخر (۱۹۶۷ء) کی رو سے ۱۹۶۵ء میں ھندوستان میں ۶۲ یونیورسٹیاں تھیں]۔ ان میں سے ۱۸ ایسی ھیں جو ۱۹۴۷ء کے بعد یا تو قائم ھوئیں یا انھیں پوری یونیورسٹی کا درجہ دے دیا گیا۔ پاکستان کی [بارہ] یونیورسٹیوں میں آزادی سے قبل صرف دو یونیورسٹیوں کا وجود تھا، یعنی پنجاب یونیورسٹی اور ڈھاکہ یونیورسٹی، اگرچہ تقسیم سے پہلے کئی ایک کالج ھندوستانی یونیورسٹیوں سے ملحق تھے۔

ھندوستان میں دو یونیورسٹیاں ایسی بھی ھیں جن کی سرگرمیوں کا مقصد یہ ھے کہ مسلمانوں کو اعلٰی تعلیم دی جائے۔ ان میں قدیم تر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ھے، جس نے مسلمانوں کے علمی ارتقا میں بڑا اھم کردار ادا کیا ھے۔ اس کی تاریخ یہ ھے کہ مشہور مصنف اور مصلح سر سید احمد خاں نے ۱۸۷۵ء میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد رکھی، جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ مسلمان نوجوانوں کو جدید سائنسی تعلیم سے بہرہ ور کیا جائے۔ ۱۹۲۰ء میں اسے یونیورسٹی کا درجہ ملا اور اس وقت سے اسے مسلمانوں کی علمی سرگرمیوں کے ایک مؤثر مرکز کی حیثیت حاصل ھے۔ دوسری یونیورسٹی حیدر آباد دکن کی جامعۂ عثمانیہ تھی، جو ۱۹۱۸ء میں قائم ھوئی۔ اس یونیورسٹی میں بھی علوم اسلامی کی طرف بالخصوص توجہ دی جاتی تھی۔ ان دو یونیورسٹیوں کے علاوہ مسلمانوں کے متعدد کالج بھی ھیں، جو یا تو ھندوستان کی دوسری یونیورسٹیوں کا حصّہ ھیں یا ان سے ملحق۔ اعلٰی تعلیم کے دیگر اداروں میں جامعۂ ملیۂ اسلامیہ (رک بآں) کا ذکر ضروری ھے، جو جامعۂ نگر دہلی میں قائم ھے۔ یہاں فنون اور عمرانی علوم کا جو نصاب پڑھایا جاتا ھے اس کا امتحان حکومت کی نظر میں کسی ھندوستانی یونیورسٹی کی بی اے کی سند سے کم تصور نہیں کیا جاتا۔

پاکستان میں یونیورسٹیوں کی تعداد [بارہ] ھے: لاھور میں پنجاب یونیورسٹی (۱۸۸۲ء)؛ ڈھاکہ یونیورسٹی (۱۹۲۱ء)؛ حیدر آباد میں سندھ یونیورسٹی (۱۹۴۷ء)؛ پشاور یونیورسٹی (۱۹۵۰ء)؛ کراچی یونیورسٹی (۱۹۵۱ء)؛ راج شاھی یونیورسٹی (۱۹۵۳ء)؛ [۱۹۶۱ء میں لائل پور اور میمن سنگھ میں انجینیئرنگ یونیورسٹیاں اور لاھور و ڈھاکہ میں زراعتی یونیورسٹیاں قائم ھوئیں۔ ۱۹۶۶ء میں اسلام آباد اور چٹاگانگ میں یونیورسٹیوں کا قیام عمل میں آیا۔ پیشتر یونیورسٹیوں میں اسلامی علوم کے شعبے موجود ھیں۔ پاکستان میں بعض دینی مدارس بھی جامعہ کے نام سے معروف ھیں، مثلاً جامعۂ اشرفیہ لاھور، جامعہ محمدی جھنگ وغیرہ۔ ۱۹۶۱ء سے ایک خالص دینی یونیورسٹی جامعۂ اسلامیہ بہاول پور قائم ھو چکی ھے۔ تفصیل کے لیے رک بہ پاکستان]۔

برعظیم [پاک و] ھند میں پہلے پہل جو یونیورسٹیاں گزشتہ صدی کے وسط میں قائم ھوئیں ان میں اس وقت تازہ قائم شدہ لنڈن یونیورسٹی کو بطور نمونہ سامنے رکھا گیا۔ ان دنوں یہ یونیورسٹی چونکہ محض ایک امتحانی ادارے کی حیثیت رکھتی تھی، لہٰذا ان ابتدائی یونیورسٹیوں کے اپنے اپنے تدریسی شعبے بہت سست روی سے قائم ھو سکے۔ اس وقت بھارت اور پاکستان کی یونیورسٹیاں مختلف النوع ھیں، لیکن ان میں بیشتر مین درس و تدریس کا کام بھی جاری ھے اور (دوسرے اداروں کا) الحاق بھی اپنے ساتھ کر لیا جاتا ھے۔ بی۔ اے سے اوپر کی جماعتوں کی تدریس خود یونیورسٹیوں کے اندر ھوتی ھے، لیکن بی اے تک کی

تعلیم الحاق شدہ کالجوں میں یونیورسٹیوں کے زیر نگرانی اور امتحانی انتظامات کے ماتحت دی جاتی ہے۔

ملایا اور سنگاپور: ملایا یونیورسٹی کا قیام ۱۹۴۹ء میں وفاق ملایا اور نو آبادی سنگاپور کی حکومتوں کے مشترکہ احکام سے عمل میں لایا گیا۔ اس کی بنا دراصل سنگا پور میں پہلے سے قائم شدہ دو کالجوں یعنی شاہ ایڈورڈ ہفتم میڈیکل کالج (King Edward VII College of Medicine) اور ریفلز کالج (Raffles College) پر رکھی گئی۔ کوالالمپور میں یونیورسٹی کی مکمل تعلیم کا آغاز ۱۹۵۷ء اور سنگا پور میں ۱۹۴۹-۱۹۵۰ء میں ہوا۔ یہاں اب علوم و فنون، انجینیئری، قانون اور طب کی تعلیم دی جاتی ہے نئے آئین کی رو سے، جس کا نفاذ ۱۹۵۹ء میں ہوا، یہ یونیورسٹی اب دو حصوں پر مشتمل ہے، جو درجے کے اعتبار سے مساوی سمجھے جاتے ہیں: ملایا یونیورسٹی سنگا پور میں اور ملایا یونیورسٹی کوالالمپور میں۔ دونوں کا اپنا اپنا پرنسپل ہے اور اپنی اپنی ڈویژنل کونسل اور ڈویژنل سینٹ۔ یونیورسٹی کی مرکزی مجلس میں دونوں کو مساوی نمائندگی حاصل ہے۔

انڈونیشیا: انڈونیشیا میں اگرچہ دونوں عالم گیر جنگوں کے درمیانی وقفے میں (مختلف) شعبے (بیشتر پیشہ ورانہ) تشکیل پا چکے تھے، تاہم یونیورسٹیوں کے قیام کی تحریک ۱۹۴۹ء میں شروع ہوئی اور پھر جب سے اس ملک نے آزادی حاصل کی ہے، یہ تحریک بڑی تیزی سے ترقی کے مراحل طے کر رہی ہے۔ ان یونیورسٹیوں میں پہلے سے قائم شدہ شعبوں کا الحاق کر لیا گیا ہے اور نئے نئے شعبے کھولے جا رہے ہیں۔ ۱۹۴۹ء میں جوگ جکارتا Djogdjakarta میں پانچ شعبوں کو باہم مدغم کرکے گاجا مادہ یونی ورسٹی (Uiversitas Gadja Mada) قائم کی گئی۔ اب ان شعبوں کی تعداد گیارہ ہو چکی ہے۔ جکارتا میں انڈونیشیا یونی ورسٹی (Universitet Indonesia) ۱۹۵۰ء میں قائم ہوئی، جس میں اب طب، قانون اور عمرانی علوم، فلسفہ، ادب، ریاضی اور علوم طبیعی (بیندونگ Bandung میں)، صناعیات (بیندونگ میں)، علاج حیوانات (بوگور Bogor میں) اور زراعت (بوگور میں) کے شعبے شامل ہیں۔ یونیورسٹی کے دیگر شعبے جو سورابایا Surabaya، بوکی تنگی Bukitinggi اور مکاسر Makassar میں کھولے گئے۔ اب تک (حسب ذیل) الگ الگ یونیورسٹیوں کے اساسی ادارے بن چکے ہیں: ایرلنگا یونیورسٹی (Universitas Airlangga) (۱۹۵۴ء)، سورابایا Surabeja (جس میں گاجا مادہ یونیورسٹی کا سابقہ شعبۂ قانون، جو سورابایا میں کھولا گیا تھا، شامل ہے)، اندلاس یونیورسٹی (Universitas Andalas) (۱۹۵٦ء)، بوکی تنگی اور حسن الدین یونیورسٹی (Universitas Hasanuddin) (۱۹۵٦ء) اور مکاسر۔ بیندونگ میں انڈونیشیا یونیورسٹی کے جو شعبے کھولے گئے تھے ان کی بنیاد پر وہاں ایک نئی خود مختار یونیورسٹی قائم کی جا رہی ہے۔

مندرجۂ بالا یونیورسٹیوں کے علاوہ جو سب کی سب سرکاری ہیں، نجی ادارے بھی قائم ہیں۔ ان میں جوگ جکارتا کی انڈونیشیا اسلامی یونیورسٹی (Universitet Islam Indonesia) (شعبۂ الٰہیات، معاشرتی معاشیات، قانون) اور میدان Medan کی پرگوروآن تنگی اسلام انڈونیشیا (Perguruan Tinggi Islam Indonesia) (شعبہ ہائے قانون و معاشرتی علوم، الٰہیات) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

آخر میں ان یونیورسٹیوں کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے، جو ریاستہائے متحدۂ اشتراکیۂ روس U.S.S.R کی اسلامی جمہوریتوں میں قائم ہیں اور جن سے وہاں کی مسلمان آبادی کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، مثلاً باکو کی جمہوریۂ آذربیجان یونیورسٹی (Ādharbāydjan State University) (۱۹۱۹ء)، سٹالن آباد کی جمہوریۂ تاجیک یونیورسٹی (Tadjik State University) (۱۹۴۸ء) اور ازبک یونیورسٹی (Uzbek State University)

(۱۹۳۴ء)۔ ان یونیورسٹیوں میں سوویٹ یونین کی یونیورسٹیوں کے طرز تعلیم کی پیروی کی جاتی هے اور ان میں روسی کے علاوه مقامی زبانوں کو بھی ذریعهٔ تعلیم کا درجه حاصل هے۔

مآخذ: اسلامی ممالک میں چونکه بیشتر یونیورسٹیوں کی حیثیت سرکاری اداروں کی ہے، لہٰذا ان کی تشکیل و تنظیم کے بنیادی مآخذ حکومت کے وه سرکاری اعلانات هیں جو قوانین وغیره کی صورت میں نافذ کیے گئے۔ علاوه ازیں یونیورسٹیوں یا یونیورسٹیوں کی مجالسِ قومی یا سرکاری وزارتوں کی طرف سے هر یونیورسٹی کے بارے میں شائع شده فهرستیں، رودادیں اور کتابچے بھی اس ضمن میں آ جاتے هیں۔ عرب ممالک کی یونیورسٹیوں کے لیے دیکھیے (۱) صاطع الحُصْری: حولیّة الثقافة العربیّة، طبع شعبهٔ ثقافت، عرب لیگ (۵ جلدیں، قاهره ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۷ء)، جس میں حکومت کی طرف سے نافذ کرده آئین و دیگر قوانین کا خلاصه اور ۱۹۵۶ء تک یونیورسٹیوں کے لائحهٔ عمل اور سرگرمیوں کے بارے میں مناسب معلومات درج هیں؛ پاکستان اور بھارت کے لیے دیکھیے (۲) *Handbook of the Universities of Pakistan, 1955-6*، طبع انٹر یونیورسٹی بورڈ، پاکستان، ۱۹۵۶ء اور (۳) *Handbook of the [Indian] Universities, 1953-4*، طبع انٹر یونیورسٹی بورڈ، انڈیا، ۱۹۵۸ء؛ دولت مشترکه برطانیه کے ان دونوں اور ان کے علاوه دوسرے ممالک کی یونیورسٹیوں کے بارے میں دیکھیے (۴) *Commonwealth Universities Yearbook 1960*، (بار سی و هفتم، از فوسٹر J.F. Foster، لنڈن ۱۹۶۰ء)؛ (دولت مشترکه اور ریاستهاے متحده امریکه کے باهر کی یونیورسٹیوں کے متعلق عمومی معلومات کے لیے دیکھیے (۵) *International Handbook of Universities* (بار اول، از H.M.R. Keyes، مطبوعهٔ International Association of Universities، پیرس ۱۹۵۹ء)؛ مختلف مسائل پر بحث کے لیے دیکھیے (۶) *Universität und moderne Gesellschaft*، طبع C.D. Harris و M. Herkheimer، فرینکفرٹ ۱۹۵۹ء؛ (۷) *Science and Freedom*، ۱۲ اکتوبر ۱۹۵۸ء؛ (۸) J. Jomier: *Écoles et Universités dans l'Egypte actuelle*، در *MIDEO*، ۲ (۱۹۵۵ء): ۱۳۵ تا ۱۶۰ و ۳ (۱۹۵۶ء): ۳۸۷ تا ۳۹۰؛ (۹) H. de la Bastide: *Les Universités islamiques d' Indonésie*، در *Orient*، شماره ۲۱، ۱۹۶۲ء، ص ۸۱ تا ۸۴؛ یونیورسٹیوں کی حالیه سرگرمیوں اور ان کی ترقی کے بارے میں دیکھیے (۱۰) *Bulletin of the International Association of Universities* (سه ماهی مجله، جو فروری ۱۹۵۳ء سے شائع هو رہا ہے)۔ یونیورسٹیوں کی بین الاقوامی مجلس *International Association of Universities* (۶، ریو فرینکلن، پیرس) میں بھی ان یونیورسٹیوں کے متعلق ایک اطلاعاتی اور دستاویزی مرکز قائم ہے، جن کا ذکر اس مقالے میں آیا ہے۔

(C.K. ZURAYK)

* **جَامَکِیّه**: ایک اصطلاح، جو قرون وسطٰی کے اواخر میں بلادِ اسلامیه میں مشاهره کے معنوں میں مروج تھی۔ اس کی اصل فارسی لفظ "جامه" (=کپڑا) هے، جس سے "جامکی" مشتق هے، یعنی وه شخص جسے عطاے منصب کی علامت کے طور پر خلعت ملتی هے۔ اس سے "جامَکِیَّة" کی شکل وضع هوئی، جس کے معنی هیں باقاعده مشاهرے کا وه حصّه، جو پوشاک (=ملبوس، لباس) یا کپڑے (=قُماش) کی صورت میں دیا جاتا تھا۔ انجام کار اس کے معنی اسی طرح "مشاهره" قرار پائے، جس طرح عثمانی سلاطین کے دور میں ازهریوں کی اصطلاح کی رو سے لفظ "جرایه" میں مشاهرے کا مفهوم پیدا هو گیا تھا حالانکه اس کے اصل معنی تھے متعدد روٹیاں، جو سلطان هر روز کسی کو بھیجتا تھا۔ معلوم هوتا هے که اوّل اوّل عهد سلاجقه میں لفظ جامکیّه سے مشاهره مراد لیا جانے لگا تھا، کیونکه فاطمیوں کی دفتری اصطلاحات میں یه اصطلاح نظر نهیں آتی۔ سلطنت فاطمیّه کے نظم و نسق کے تفصیلی مطالعے میں القلقشندی نے فقط عربی اصطلاح راتب (جمع: رواتب) استعمال

کی هے (صبح، جلد ۳)، لیکن یه اصطلاح (جامکیّه) پهلے هی سے ان متون میں ملتی هے جن کا تعلّق متأخر سلجوقیوں (مثلاً ابن الاثیر: تأریخ الاتابکه)، زنگیوں اور ایّوبیوں (مثلاً ابو شامة : کتاب الرَّوضَتَین؛ ابن واصل : مُفَرِّج الکُرُوب؛ المقریزی : السُّلوک) کے عهد سے هے۔ آخرالذکر مصنف "اَجناد" (فوجیوں) کے بارے میں لکھتے هوے "مَبالِغ اِقْطاعاتهم" (=ان کی جاگیروں کے مداخل) جامکیاتهم و رواتب نفقاتهم "(=ان کے اخراجات کی کَفالت کے لیے باقاعده مشاهرے) کا ذکر کرتا هے (السُّلوک، ۱ : ۵۲)۔ اس جگه جامکیّه غالباً باقاعده مشاهرے کے ایک جزو کے بدل کے طور پر آیا هے، جو لباس یا کپڑے کے طور پر دیا جاتا تھا۔ بعد ازاں مملوکوں کے تحت یه اصطلاح مشاهرے کے اس جزو کو ظاهر کرنے کے لیے استعمال کی گئی جو نقدی کی صورت میں ادا کیا جاتا تھا۔ القلقشندی (صبح، ۳ : ۴۵۷) لکھتا هے که سلطان کے مملوکوں کے مشاهرے "جامکیّات و عَلِیف (=چاره) و کِسْوَة (=لباس)" پر مشتمل هوتے تھے۔ بیبرس کے زمانے میں المقریزی جامکیّه کی اصطلاح عام مشاهرے کے مترادف کے طور پر استعمال کرتا هے، مثلاً "جامکیّات القضاء" (۳ : ۴۷۵)، لیکن النویری (نهایة الارب، قاهره ۱۹۳۱ء، ۸ : ۲۰۵) صراحةً لکھتا هے : "جامکیّات" مملوکوں کے اس طبقے کے باقاعده مشاهرے تھے جو "کاتب" کے فرائض سرانجام دیتا تھا (الممالیک الکتابیّه ارباب الجامکیّات)۔ آگے چل کر جب وه کهتا هے : "واسماء ارباب الاستحقاقات والجامکیّات والرواتب والصِلاة" (۸ : ۲۱۸ تا ۲۱۹) تو شاید اس کی مراد اسی مفهوم سے هے۔ چرکسی عهد میں جامکیّه کا مطلب تھا فوج کا باقاعده ماهانه مشاهره جسے قصرِ سلطانی (الحَوْش السلطانی) میں لشکر کے ایک مظاهرے (parade؛ "عرض") میں ادا کیا جاتا تھا اور اس کا آغاز عموماً اسلامی مهینے کے وسط میں هوتا تھا۔ اس کی ادائی طبقه وار (رک به طبقه) هوتی تھی. هر مملوک کو فرداً فرداً نام لے کر پکارا جاتا تھا۔ طریق ادائی اور شرح مشاهره کی تفصیلات کے لیے دیکھیے D. Ayalon : *The system of payment in Mamluk military society*، در *JESHO*، ۱ (۱۹۵۸ء): ۵۰ تا ۵۶۔ مشاهرے کے معنوں میں اصطلاح کے مزید استعمال کے لیے دیکھیے Dozy : *Suppl*، ۱ : ۱۶۶۶.

مآخذ : مقالے میں شامل حوالوں کے علاوه دیکھیے Alexandre Handjéri : *Dictionnaire français, arabe, persan et turc* (ماسکو ۱۸۴۴ء)، بذیل ''habit'' اور (۲) Steingass : *Persian-English Dictionary*، بذیل ''جامه''.

(حسین مونس)

جامی : مولانا نورالدین عبدالرحمن، جلیل القدر⊗* فارسی شاعر، [نامور عالم اور برگزیده صوفی۔ خراسان کے] ضلع جام کے قصبهٔ خَرْجِرد میں ۲۳ شعبان ۸۱۷ھ/ ۷ نومبر ۱۴۱۴ء کو پیدا هوے اور هرات میں ۱۸ محرم ۸۹۸ھ/ ۹ نومبر ۱۴۹۲ء کو وفات پائی۔ ان کا خاندان دشت میں آباد تھا، جو اصفهان کے نواح میں ایک چھوٹا سا قصبه هے۔ یهی وجه هے که شروع میں وه دشتی تخلص کرتے تھے۔ جامی کے والد نظام الدین احمد [دشتی بن شمس الدین محمد نے دشت کو خیرباد کهه کر علاقهٔ جام میں سکونت اختیار کی اور اسی نسبت سے آپ نے جامی تخلص کیا۔ جامی بچپن میں والد کے همراه هرات اور سمرقند گئے، جو علوم اسلامی اور ادبیات ایران کے مشهور مراکز تھے۔ یهاں آپ نے علوم اسلامی اور تاریخ و ادب کی تعلیم پا کر کمال حاصل کیا، پھر تصوف و عرفان کی طرف متوجه هوے اور] سعد الدین محمد الکاشغری کو اپنا روحانی مرشد بنایا، جو ایک جلیل القدر ولی اور سلسلهٔ نقشبندیه [رک بآں] کے بانی حضرت بهاء الدین نقشبندؒ کے مرید اور خلیفه تھے۔ [ان کی بدولت جامی سلسلهٔ نقشبندیه میں داخل هوے اور مرشد کی وفات پر ان کے خلیفه بنے اور مسند ارشاد سنبھالی]۔ جامی کے حالات زندگی

دو سیرت نگاروں، یعنی ان کے مرید عبدالغفور لاری (جو ۹۱۲ھ / ۱۵۰۶ء میں انھیں کے مقبرے کے پہلو میں دفن ہوے) اور نامور عالم میر علی شیر نوائی [وزیر ابو الغازی سلطان حسین بن منصور بن بایقرا] نے قلمبند کیے ھیں - [۸۷۷ھ / ۱۴۷۲ء میں جامی حج کو گئے، پھر ھمدان، کردستان، بغداد، کربلا، نجف، دمشق، حلب اور تبریز سے ہوتے ہوے واپس آئے -] بقیہ زندگی ھرات میں گزاری، جہاں ان کا سارا وقت مطالعے، شعر و شاعری اور روحانی مجاھدات میں بسر ھوتا - [انھوں نے دنیاوی جاہ و منزلت کی خاطر کبھی کسی دربار کا رخ نہیں کیا، نہ قصائد کہہ کر کسی کی خوشامد کی - اس کے باوجود] ان کے ھم عصر سلاطین ان کی بے حد عزت اور احترام کرتے تھے - [ان کی خواھش ھوتی تھی کہ جامی اپنی تصانیف ان کے نام معنون کریں، چنانچہ آپ نے بعض تصانیف حکمرانوں کے نام منسوب کیں -] بابر [رک باں] اپنی توزک میں لکھتا ھے : "علوم عقلی و نقلی میں ان کا کوئی ھمسر نہ تھا"؛ [نیز یہ بھی لکھتا ھے : "جامی کو کسی مدح و ستائش کی ضرورت نہیں - یہاں ان کا ذکر محض برکت و سعادت حاصل کرنے کی غرض سے کیا گیا ھے -" نویں صدی ھجری کے آخری نصف حصے میں اُن کی شہرت ترکیہ تک پہنچی تو] محمد ثانی نے انھیں استانبول آنے کی ترغیب دی - بایزید ثانی نے بھی انھیں دو مکتوب ارسال کیے، جو فریدون بے: منشآت، ۱: ۳۶۱ تا ۳۶۴، میں منقول ھیں - ترکی ادب پر مولانا جامی کا اثر آشکارا ھے (گب Gibb : *Ottoman Poetry*، ۲ : ۷ ببعد) - بقول دولت شاہ (جس کے بیانات کو قبول کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لینا چاھیے) آخر عمر میں جامی ھوش و خرد کھو بیٹھے تھے، لیکن علی شیر نوائی نے، جس کے جامی کے ساتھ گہرے روابط تھے اور جو ان کے آخری ایام میں ان کے پاس تھا، اس بیان کی تصدیق نہیں کی (اس سے سینٹ جیروم St. Jerome کے اس بیان کی یاد تازہ ھو جاتی ھے جو اس نے شاعر لیوکری ٹی اس Lucritius کے جنون کے بارے میں دیا تھا) - جامی کی وفات پر ان کی نماز جنازہ حاکم ھرات نے پڑھائی، جس میں لوگ بڑی کثرت سے شریک ھوے - جامی کا مقبرہ ان کے مرشد سعد الدینؒ کے مقبرے کے قریب ھی واقع ھے اور اس کی اچھی دیکھ بھال کی جاتی ھے - جامی کے چار بیٹوں میں سے تین تو عالم شیر خوارگی ھی میں فوت ھو گئے تھے اور چوتھا [یوسف ضیاء الدین] عنفوان شباب میں چل بسا - اسی کو گلستانِ سعدی سناتے اور اس کی تفسیر بیان کرتے ھوے مولانا کو بہارستان لکھنے کا خیال پیدا ھوا تھا .

جامی کی نگارشات متنوع بھی ھیں اور متعدد بھی - ان کے مطالعے سے پتا چلتا ھے کہ مولانا کی تخلیقی قوت میں کس قدر لچک تھی اور کتنے مختلف علوم تھے جن میں ان کی نظر نہایت گہری اور زبان و اسلوب پر پوری دسترس حاصل تھی - مولانا کی زیادہ تر تصنیفات اگرچہ نثر میں ھیں، لیکن انھیں شہرت شعری تخلیقات کے باعث ھوئی - ان میں سب سے پہلے ان کی سات مثنویوں کا ذکر لازم آتا ھے (رک بہ مثنوی)، جو مجموعی طور پر ھفت اورنگ کے نام سے موسوم ھیں؛ ثانیاً غزلیات کے تین مجموعوں (دیوان) کا، جن میں زمانۂ شباب سے آخر عمر تک کہی ھوئی غزلیات عنوانات ذیل کے تحت زمانہ وار ترتیب دی گئی ھیں : (۱) فاتحة الشباب (۸۸۴ھ / ۱۴۷۹ء)؛ (۲) واسطة العِقْد (۸۹۴ھ/۱۴۸۹ء)؛ (۳) خاتمة الحیات (۸۹۵ھ/۱۴۹۰ء) - جامی کے تغزل پر دیکھیے ترجمۂ بہارستان کا مقدمہ، ص ۱۸ ببعد، از H. Massé - اوپر جن سات مثنویوں کا ذکر آیا ھے وہ حسب ذیل ھیں : (۱) سلسلة الذھب : سلطان حسین بایقرا کے نام معنون ھے اور سلطان مذکور کی تخت نشینی (۸۷۳ھ / ۱۴۶۸ء) اور مولانا جامی کے سفر حجاز (۸۷۷ھ / ۱۴۷۲ء) کے درمیانی عرصے میں لکھی گئی - [اس مثنوی میں فلسفیانہ، اخلاق اور دینی

مسائل بیان کیے گئے ہیں اور ہر موضوع پر دلچسپ حکایات بھی لکھی ہیں - اس طرح] اخلاق اور فلسفیانہ سوالات کی تشریح کا ایک ڈھانچا ہمارے سامنے آ جاتا ہے؛ (۲) سلامان و ابسال (۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء) : یعقوب بن آق قویونلو کے نام معنون ہے - یہ تمثیلی پیرائے میں ایک خیالی قصہ ہے - [یہی قصہ پہلے شیخ الرئیس ابو علی سینا نے لکھا تھا -] بقول نصیر الدین طوسی اس کے کردار "علامات ہیں عقل کے مختلف مدارج کی" (طبع Forbes Falconer، ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۶ء؛ فرانسیسی ترجمہ از A. Bricteux، ۱۹۱۱ء، ایک اہم مقدمے کے ساتھ؛ انگریزی ترجمہ از Fitzgerald، ۱۸۷۹ء و طبع جدید، مع لفظی ترجمہ از A. J. Arberry، ۱۹۵۶ء)؛ (۳) تحفۃ الاحرار (۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء) : فلسفیانہ پیرائے میں ایک ناصحانہ نظم، جو (جیسا کہ مقدمے میں شامل دو قصائد سے ظاہر ہوتا ہے) سلسلۂ نقشبندیہ کے بانی حضرت بہاء الدینؒ اور بزرگ سلسلہ ناصر الدین عبیداللہ، الملقب بہ خواجہ احرارؒ، کی شان میں لکھی گئی تھی (طبع Forbes Falconer، ۱۸۴۸ء)؛ (۴) سبحۃ الابرار : تقریبا ۸۸۷ھ / ۱۴۸۲ء میں سلطان حسین بایقرا کے نام معنون کی گئی - تحفۃ الاحرار کے مماثل، لیکن متصوفانہ میلانات کی حامل ہے (طبع ۱۸۱۱ء، ۱۸۱۸ء، ۱۹۴۸ء)؛ (۵) یوسف و زلیخا (۸۸۸ھ / ۱۴۸۳ء) : ان کی سب سے مشہور مثنوی ہے اور اسی بادشاہ کے نام معنون ہے - یہ متصوفانہ انداز میں حضرت یوسفؑ بن حضرت یعقوبؑ کے افسانوی حالات زندگی کا بیان ہے (طبع و جرمن ترجمہ از Rosenweig، ۱۸۲۴ء؛ انگریزی ترجمہ از R. T. H. Griffith، ۱۸۸۲ء؛ فرانسیسی ترجمہ از A. Bricteux، ۱۹۲۷ء)؛ (۶) لیلٰی و مجنون (۱۴۸۴ء) : ایک عشقیہ مثنوی، جس کا موضوع عربی سے لیا گیا (فرانسیسی ترجمہ از Chézy، ۱۸۰۵ء)؛ (۷) خرد نامۂ سکندری (۸۹۰ھ / ۱۴۸۵ء) : ایک ناصحانہ نظم، جو حسین بایقرا کے نام معنون ہے - یہ مثنوی سکندر اور بعض فلاسفہ کے مابین چند فلسفیانہ اور اخلاقی مسائل سے متعلق بحث و مباحثہ پر مشتمل ہے .

اگرچہ متقدمین بھی انہیں یا ان سے ملتے جلتے موضوعات پر قلم اٹھا چکے تھے، بایں ہمہ جامی نے ان کی تصانیف کو اپنی مثنویوں پر اثر انداز نہیں ہونے دیا، مثلاً سنائی کی حدیقۃ الحقیقۃ اور اوحدی کی جام جم کو پہلی مثنوی پر؛ ابن سینا کی ایک نایاب تصنیف سلامان و ابسال کو (جس کا پتا فخر الدین رازی اور نصیر الدین طوسی کی شرحوں سے چلتا ہے) دوسری مثنوی پر (قب بقدمہ، از Bricteux، ص ۴۷ ببعد)؛ نظامی کی مخزن الاسرار اور امیر خسرو کی مطلع الانوار کو تیسری اور چوتھی مثنوی پر؛ فردوسی سے منسوب یوسف و زلیخا کو پانچویں مثنوی پر؛ قیس سے منسوب دیوان کو چھٹی مثنوی پر اور نظامی کی سکندر نامہ (حصۂ دوم) کو ساتویں پر - اگرچہ جامی کو ان موضوعات میں اولیت کا مقام نہیں دیا جا سکتا، لیکن کم از کم یہ تو ماننا پڑے گا کہ باعتبار اپنے اسلوب کے، جو تازگی، دلربائی، لچک اور امتیازی خصوصیت کا حامل ہے، انہوں نے اس مواد میں ایک نئی جان ڈال دی - اعلٰی ترین اخلاق محاسن، جو جامی نے اپنی مثنویوں (بالخصوص یوسف و زلیخا اور سلامان و ابسال) اور متعدد غزلوں میں پیش کیے ہیں، وحدت الوجودی تصوف کے بعض مباحث پر جس طرح قلم اٹھایا ہے اور زبان جو انہوں نے استعمال کی ہے، ان سب کی بنا پر ہم ان کا موازنہ عظیم ترین صوفی شعرا کی تخلیقات سے کر سکتے ہیں؛ لہٰذا اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے جیسا کہ (غالباً دولت شاہ کی رائے سے متاثر ہو کر) اکثر دعوٰی کیا جاتا ہے کہ وہ کلاسیکی شعرا کی آخری کڑی نہیں تھے تو انہیں صوفی شعرا میں آخری عظیم شاعر تو ضرور ماننا پڑے گا

[جامی نے نظم و نثر میں متعدد کتابیں اور رسائل تصنیف کیے ہیں - سام میرزا صفوی (تحفۂ سامی،

مطبوعۂ طہران، ص ۷۶) نے ایسي تصانیف کی تعداد ۴۵ بتائی ہے، جن کے نام یہ ہیں:

(۱) تفسیر، تا بہ آیۂ و ایای فارهبون؛ (۲) شواهد النبوت؛ (۳) اشعة اللمعات؛ (۴) شرح فصوص الحکم؛ (۵) لوامع؛ (۶) شرح بعضے آیات تائیہ فارضیہ؛ (۷) شرح رباعیات؛ (۸) لوائح؛ (۹) شرح بیتے چند از مثنوی مولوی؛ (۱۰) شرح حدیث ابو ذر غفاریؓ؛ (۱۱) رسالة فی الوجود؛ (۱۲) ترجمۂ اربعین حدیث؛ (۱۳) رسالۂ لا الٰه الا اللّٰه؛ (۱۴) مناقب خواجه عبداللّٰه انصاری؛ (۱۵) رساله تحقیق مذهب صوفی و متکلم و حکیم؛ (۱۶) رساله سوال و جواب هندوستان؛ (۱۷) رساله مناسک حج؛ (۱۸) سلسلة الذهب؛ (۱۹) سلامان و ابسال؛ (۲۰) تحفة الاحرار؛ (۲۱) سبحة الابرار؛ (۲۲) یوسف و زلیخا؛ (۲۳) لیلی و مجنون؛ (۲۴) خرد نامۂ سکندری؛ (۲۵) رساله در قافیه؛ (۲۶) دیوان اوّل؛ (۲۷) دیوان ثانی؛ (۲۸) دیوان ثالث؛ (۲۹) رساله منظومه؛ (۳۰) بہارستان؛ (۳۱) رسالۂ کبیر در معمّا؛ (۳۲) رسالۂ متوسط؛ (۳۳) رسالۂ صغیر؛ (۳۴) رسالۂ اصغر در معما؛ (۳۵) رسالۂ عروض؛ (۳۶) رسالۂ موسیقی؛ (۳۷) منشآت؛ (۳۸) فوائد الضیائیه فی شرح الکافیه؛ (۳۹) شرح بعضے از مفتاح الغیب (منظوم و منثور)؛ (۴۰) نقد النصوص؛ (۴۱) نفحات الانس. (۴۲) رسالۂ طریق صوفیان؛ (۴۳) شرح بیت خسرو؛ (۴۴) مناقب مولوی؛ (۴۵) سخنان خواجه پارسا.

مولانا عبدالغفور لاری کے ہاں تحفۂ سامی کی تعداد کتب پر ذیل کی تین کتابوں کا اضافہ ملتا ہے (علی اصغر حکمت: جامی، ص ۱۶۳): (۴۶) شرح ابن رزمین عقیلی؛ (۴۷) رسالة فی الواحد؛ (۴۸) صرف فارسی (منظوم و منثور) - آقاے حکمت لکھتے ہیں کہ ایک کتاب (۴۹) تجنیس اللغات یا تجنیس الخط بھی نظر سے گزری ہے، جو جامی سے منسوب ہے -

میر علی شیر نوائی نے جامی کی تصانیف کی تعداد ۹۹ بتائی ہے (مرآة الخیال، مطبوعۂ بمبئی، ص ۷۳)، لیکن کسی اور تذکرہ نویس نے اس کی تائید نہیں کی.

جامی کی بعض نثری تصانیف کا تعارف مناسب ہوگا:

نفحات الانس [من حضرات القدس] (کلکته ۱۸۵۹ء): یہ صوفیۂ کرام کے سوانح حیات پر مشتمل ہے - شروع میں تصوف پر ایک جامع مقدمہ ہے (ترجمہ از Silvestre de Sacy، در *Not. et extr. des mss. B. N.*، ۱۲(۱۸۳۱ء): ۲۸۷ تا ۴۳۶) - اس تصنیف کے سلسلے میں جامی نے فرید الدین عطارؒ کے تذکرة الاولیاء سے بھی استفادہ کیا ہے - رساله شواهد النبوة واضح اور مختصر ہے - لوائح تصوف کے موضوع پر ایک اور مختصر رسالہ ہے، جس میں جا بجا مناجاتیں اور اشعار درج ہیں (طبع و ترجمہ Whinfield و محمد قزوینی، مطبوعۂ Or. Translat. Fund، ۱۹۰۶ء) - [اشعة اللمعات، شیخ فخر الدین ابراهیم عراق کی تصنیف لمعات کی تشریح ہے، جو میر علی شیرنوائی کی خواهش پر لکھی گئی (۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء) - آغاز کتاب "مقدمہ" سے ہوا ہے - بعد میں ۲۸ لمعات کی تشریح ہے - بہارستان، گلستانِ سعدی کی تقلید میں لکھی گئی - اس میں آٹھ ابواب ہیں - یہ کتاب درویشوں، صوفیوں، بادشاهوں کے عدل و انصاف، سخاوت، عشق و محبت اور جانوروں کی حکایات پر مشتمل ہے - شعرا کے لطائف اور مزاحیہ حکایات بھی شامل کرکے اضافہ کیا ہے (متعدد مطبوعہ نسخے؛ جرمن ترجمہ، از Schlechta-Wassehrd، ۱۸۴۶ء؛ فرانسیسی ترجمہ از H. Massé، ۱۹۲۵ء)].

مآخذ: کلیات جامی کا قلمی نسخہ، ان کے اپنے هاتھ کا لکھا ہوا، لین گراڈ کے ادارۂ السنۂ شرقیہ میں محفوظ ہے (قب Victor Rosen: *Collection de l'Institut* ... *Les manuscrits persans*، ص ۲۱۵ تا ۲۶۱) - مقالے

میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے : (۱) [: Ethé] Gr. I. Ph.، ۲ : ۲۳۱ تا ۲۳۳، ۳۰۵ تا ۳۰۷؛ (۲) E.G. Browne، ج ۳، بمددِ اشاریہ، بذیل مادۂ جامی؛ (۳) علی اصغر حکمت : جامی (فارسی)، تہران ۱۳۲۰ھ/۱۹۴۲ء (زندگی اور تصانیف : ص ۱ تا ۲۲۸؛ منتخب کلام : ص ۲۲۸ تا ۳۷۳)؛ [نیز دیکھیے (۴) دولت شاہ، طبع Browne، ص ۴۸۳ ببعد؛ (۵) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، ۲ : ۱۱؛ (۶) مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، مطبوعۂ لاہور].

(Cl. Huart و H. Massé [و میرزا مقبول بیگ بدخشانی])

* **جانباز** : (فارسی) جان پر کھیلنے والا یا نڈر۔ یہ لفظ تین معنی کا حامل ہے جو زیادہ تر عثمانی ترکی زبان کے توسط سے متعدّد زبانوں میں رائج ہیں : (۱) بازیگر یا نٹ ۔ یہ مفہوم مشرق میں مشرق ترکیہ تک معروف ہے (چامباشچی) اور مغرب میں قفقاز، ترکیہ اور مصر تک (گَنبازیـہ = نٹ؛ گَنبـاز = جسمانی ورزش، کرتب)؛ (۲) فوجی سپاھی (رکّ بہ جانبـازان)؛ (۳) گھوڑوں کا تاجر ۔ مؤخرالذکر لفظ ترکیہ سے پھیل کر شمال میں رومانیا اور جنوب میں شام و لبنان تک جا پہنچا ۔ (اس لفظ کا ان معنوں میں استعمال سولھویں صدی عیسوی کی تحریروں میں ملتا ہے، مثلاً Glišа Elezović : Iz Carigradskih Turskih Arhiva، Mühimme Defteri، بلگراڈ ۱۹۵۱ء، ص ۱۱۵، عدد ۶۵۹)، لیکن اس میں اکثر ذم کا پہلو نکلتا ہے، یعنی ”وہ شخص جو سودا چکانے میں سخت ہو“ (بلغاریا)، ”وہ سوداگر جو بہت زیادہ دام مانگتا ہو“ (شام)، ”چالباز“ (رومانوی : geambaș) ۔ بازیگری قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے اور یہ مشرق قریب میں ہمیشہ سے مقبول رہی ہے؛ چنانچہ سلاطین عثمانیہ دارالخلافت کے باشندوں کو جو ضیافتیں دیا کرتے تھے، ان میں بازیگری کا مظاہرہ ایک لازمی جز کی حیثیت رکھتا تھا . . . . اس قسم کے ایک جشن کی کیفیت اس طرح شروع ہوتی ہے: ”بہترین نٹوں اور بازاری دوا فروشوں کا ایک گروہ (جو روے زمین پر سب سے زیادہ ترکیہ میں پائے جاتے ہیں) . . . “. (Michel Baudier، مترجمۂ Edward Grimestone : The History of the Serrail and of the Court of the Grand Seigneur، لنڈن ۱۶۳۵ء، ص ۸۸ ببعد) ۔ عہد عثمانیہ میں ”جانباز“ کے متعلق قدیم ترین اشارہ اس جشن کی روداد میں نظر آتا ہے جو ۱۴۵۷ء میں شہزادوں کی تقریبِ ختنہ پر ادرنہ میں منایا گیا تھا ۔ یہاں Laonikos Chalkokondyles نے ترکی کی اصطلاح بمعنی نٹ کا ترجمہ کرتے ہوے غلطی سے لفظ τάμπεζιν لکھ دیا ہے جو دراصل τζάμπεζιν ہے، قب Moravscik : Byzantinoturcica، ۲ : ۲۵۲) ۔ عام جشنوں کے موقع پر نٹ جُو مختلف کھیل کھیلتے تھے ان کے متعلق تفصیلی بیانات سولھویں صدی سے ہمارے پاس موجود ہیں، جن میں اکثر کے ساتھ تصاویر بھی دی گئی ہیں ۔ یہ تفصیلات مآخذ کے علاوہ یورپی سیاحوں کے بیانات میں بھی ملتی ہیں ۔ اس سلسلے میں وہ ضیافت بالخصوص قابل ذکر ہے، جو مراد سوم نے اپنے لڑکے محمد (سوم) کی تقریبِ ختنہ پر ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء میں دی تھی ۔ اولیا چلبی کے سیاحت نامہ میں سترھویں صدی کے ”جانباز“ کے متعلق دلچسپ تفصیلات پائی جاتی ہیں ۔ استانبول (کے اہلِ حرفہ) کی برادریوں کی نمائش کا جو حال لکھا گیا ہے، اس میں وہ نٹوں کی برادری کا ذکر کرتے ہوے (۱ : ۶۲۵ ببعد) ان کے کئی نام لکھتا ہے ۔ وہ اس بات کا بھی ذکر کرتا ہے کہ (اس زمانے کے) ممتاز ترین نٹ محمد چلبی اسکودری کے پاس ”خط شریف“ (= سلطانی فرمان) تھا، جس کی رو سے اسے سلطنت کے تمام نٹوں (یہاں اصطلاح ”پہلوان“ درج ہے) کا ”سرچشمہ“ یعنی ناظر مقرر کیا گیا تھا، جن میں سے مجموعی طور پر دو سو استادوں کے نام اس کے دفتر (رجسٹر) میں مرقوم تھے ۔ محمد چلبی کا ذکر پھر اس یادگار میلے کے شرکا میں ملتا ہے جو استانوز (موجودہ زِر، در ولایت انقرہ)

میں منعقد ہوا تھا ۔ اولیا چلبی لکھتا ہے (۲ : ۴۳۹ تا ۴۴۳؛ طبع Ozön، ۳ : ۱۰ تا ۱۳) کہ تمام نٹ (یہاں محدود تر اصطلاح "رسن باز" استعمال کی گئی ہے) ہر چالیسویں برس مقابلے کے لیے جمع ہوا کرتے تھے اور ان کے کرتب دیکھ کر شاگردوں کو استاد کے درجے پر ترقی دی جاتی تھی ۔ سولھویں اور سترھویں صدی کے مآخذ کے لیے دیکھیے Metin And : *Kirk gün, Kirk gece, Eski donanma ve shenliklerde seyirlik oyunlari*، استانبول ۱۹۵۹ء ۔ ماضی قریب میں استانبولی 'جانباز' کے لیے دیکھیے رفیق احمد : *Istanbul nasil eğleniyordu ?*، استانبول ۱۹۲۷ء ص ۸۳ تا ۸۶ و Musahipzade Celâl : *Eski Istanbul Yaşayişi*، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۶۸ ببعد .

(A. TIETZE)

* **جانبازان :** (ف، جانباز [رک بآں] کی جمع) سلطنت [ترکیہ] عثمانیہ میں ایک جیش کا نام ۔ اس کی تعیین نہیں ہو سکتی کہ یہ لشکر ٹھیک ٹھیک کب معرضِ وجود میں آیا تھا، تاہم ممکن ہے کہ اس کی تشکیل اُورخان غازی [رک بآں] کے عہد [۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء تا ۷۶۱ھ/ ۱۳۶۰ء] میں ہوئی ہو ۔ 'جانبازان' بھی "عَزَب" [رک بآں]، 'غَرِیْبان' اور چرِخُور' ('علاقائی سفر مینا) کی طرح فقط زمانۂ جنگ میں خدمت سرانجام دیتے تھے؛ لیکن Grzegorzewski (*Z sidzyllatów Rumelijskich epoki wyprawy wiedeńskiej*، Lwów ۱۹۱۲ء، ص ۵۳ ببعد) کا خیال ہے کہ ان کی تنظیم مراد ثانی [رک بآں] نے ۸۴۴ھ/ ۱۴۴۰ء میں جان ہنیدی John Hunyady کی پہلی بلقانی مہم کا مقابلہ کرنے کے لیے کی تھی، چنانچہ انھوں نے وَرنا کی لڑائی میں حصہ لیا تھا ۔ جانبازان فوج کے ہراول میں متعین کیے جاتے تھے اور انھیں خطرناک کام سونپے جاتے تھے ۔ اسی بنا پر Hammer (*Staatsverfassung*، بامدادِ اشاریہ) انھیں بے قاعدہ فوجیوں کے زمرے میں شامل کرتا ہے، جنھیں ("یسِردِن کِچدی" [= جس نے اپنی زندگی کسی نصب العین کے لیے وقف کردی ہو، دیکھیے Redhouse، بذیل کچدی)]، "گونُلّلو" (= رضاکار) اور "دِلِی" ([رک بآں] = دیوانہ) کہتے تھے ۔ Grzegorzewski اور اس کے تتبّع میں Babar (*Zur wirtschaftlichen Grundlage des Feldzuges 'der Türken gegen Wien im Jahre 1683*، وی انا ۔ لائپزگ ۱۹۱۶ء، ص ۲۹ ببعد) نے یہ رائے قائم کی کہ وہ جانداران کی طرح بیگلر بیگیوں [رک بہ بیگلر بیگی] اور سنجاق بیگیوں کے ذاتی محافظ یا فوج رکاب ہوتے تھے، لیکن D' Ohsson (*Tableau général*، ۷ : ۳۰۹) کے خیال میں غریبان کی طرح جانبازان بھی اناطولیہ میں ساحلی رضاکار فوج کے طور پر خدمت سرانجام دیتے تھے .

جانبازان بعد ازاں ینی چریوں کی امدادی فوج کی صورت میں یُورُوکوں [رک بہ یُورُوک] (خانہ بدوشوں) اور تاتاریوں نیز 'یایا' (پیادہ فوج) اور مُسَلَّمون ("سفرمینا") میں شامل ہو گئے جو ینی چریوں کی کمک کا کام دیتے تھے (قب جلال زادہِ نِشانجِی : طبقات المَمالِک فی دَرجات المَسالِک، مخطوطہ در کتابخانۂ فاتح، عدد ۴۴۶۷، ورق ۸؛ حقّی اوزون چرشیلی : *Osmanli devleti teşkilâtinda Kapı Kulu Ocaklari*، انقرہ ۱۹۴۳ء، ص ۲).

روم ایلی کے جانبازان کے بارے میں دسویں/ سولھویں صدی کے وسط کا ایک قانون نامہ محفوظ ہے، جس میں لکھا ہے کہ دس جانبازوں کا ایک "اَجَق" [= دستہ] بنتا تھا ۔ ان میں سے ایک وقت میں فقط ایک فرد سرکاری خدمت انجام دیتا تھا اور باقی نو افراد پچاس اقچہ فی کس کے حساب سے "عوارض دیوانیہ" [رک بہ عوارض] ادا کیا کرتے تھے ۔ قانون نامہ میں جانبازان کے متعلق مرقوم ہے کہ وہ خانہ بدوش تھے اور اپنے اپنے عمّال ("سوباشی") کو سرکاری محصول ("بادِ ہوا رسوم") ادا کرتے تھے ۔ جانبازان کے اقربا اور متوسلین فوجی رسالوں میں ضم کر لیے جاتے تھے، جن میں باھر کے

لوگ بھی ازدواجی رشتے قائم ہو جانے یا اسلام قبول کر لینے کی بنا پر شامل ہو سکتے تھے۔ جانبازانِ روم ایلی کو وِزِہ Vize کے "یُورُوک زعامت" کا ایک حصہ خیال کیا جاتا تھا۔ وہ عام تعزیرات، محصولات اور دیگر قواعد کے پابند تھے، جس سے پتا چلتا ہے کہ وہ زیادہ تر اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ بہرحال وہ خدماتِ "عوارض" کے ایک نسبتًا پیچیدہ نظام کے پابند تھے (قانون نامہ جانبازان، در باش وکالت ارشیوی، تپو دفتر لری، عدد ۲۲۶)۔ قانون نامۂ آل عثمان (در *TOEM*) میں مرقوم ہے کہ عسکری خدمت پر مامور جانبازان کو فوجی سپاہی خیال کرنا چاہیے اور یہ کہ لڑائی میں کام آنے والے کسی جانباز کے سرکاری محاصل ("رسمِ قِسمت") اگر ایک سو اقچہ سے بڑھ جائیں تو ان کی ادائی "قاضی عسکر" کو کرنی چاہیے، ورنہ ولایات کے قاضیوں کو۔ بہرحال آگے چل کر تمام جانبازان فوجی سپاہی سمجھے جانے لگے اور ان کے تمام محاصل روم ایلی کے قاضی عسکر کو واجب الادا ہو گئے۔

۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں جانبازان کا "طائفہ" [جیش] انتالیس اور ۹۶۴ھ/۱۵۵۷ء میں اکتالیس "اجق" تک پہنچ گیا۔ عَینِ علی (قوانین آل عثمان، ص ۵۴) ان کی تعداد عَزَبوں سمیت بارہ سو اسّی بتاتا ہے، جن کا دسواں حصہ ایک وقت میں خدمت سرانجام دیتا تھا۔ "یایا" اور "مُسِلّمون" کے طائفوں کے ساتھ سولھویں صدی کے اواخر میں (بقول D'Ohsson بعہد سلیم ثانی) یہ جیش بھی ختم کر دیا گیا۔

جانبازان کا تعلق رسالے سے تھا اور وہ فوج کے لیے گھوڑے بھی پالتے تھے۔ ان کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد ان کا نام 'آت جانبازی' (= گھوڑے کا دلّال) کی شکل میں باقی رہ گیا۔

(M. TAYYIB GÖKBILGIN)

* **جانبُلاط** : [یا جانبُولاط (قاموس الاعلام)]، (جس کے کُردی زبان میں معنی ہیں 'فولادی روح' : امرا کا ایک خاندان جو مذہبًا دروزی اور نسلًا کُرد تھا۔ یہ خاندان لبنان میں آ بسا تھا۔ یہاں ان لوگوں نے جانبلاطی جماعت بنائی، جو آج تک سرگرم عمل ہے (عام موجودہ املا: جومبلاط Djoumblatt، جمبلاط Jomblatt، وغیرہ)۔ لبنانی روایت کی رو سے ان کی ایوبیوں سے رشتہ داری تھی اور یہ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں علاقۂ کِلِیس [رک بہ آناطولی] میں نمودار ہوئے (مملوک جانبلاط الناصری کا، جو ۹۰۲ھ/۱۴۹۷ء تا ۹۰۴ھ/۱۴۹۹ء میں پہلے حَلَب کا، پھر دمشق کا والی رہا، بعد ازاں الملک الاشرف ابوالنصر کے نام سے چھے ماہ کے لیے مصر کا سلطان رہا اور ۹۰۶ - ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء میں فوت ہوا، بظاہر اس خاندان سے کوئی تعلق نہ تھا)۔

جانبلاط بن قاسم الکردی (م ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء) المعروف بہ ابن عربی (شاید تقیّہ کی وجہ سے) عثمانی ترکوں کی طرف سے کِلِیس کی سنجاق کا حاکم بنایا گیا، جہاں اس نے قزّاق کا سدّباب کیا اور جزیرۂ قبرص کی فتح میں حصہ لیا۔ اس کے بیٹے حسین (م ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء) نے حلب سے وہاں کے والی نصوح پاشا کو نکال دیا، جس کی قبل ازیں اس نے دمشق کے باغیوں کے خلاف مدد کی تھی۔ حسین کو وان کے مقام پر پھانسی دے دی گئی تھی کیونکہ اس نے ایران کے خلاف مہم میں شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کے بیٹے علی (عثمانی مؤرخین کا جانبلاط اوغلو) نے حلب میں بغاوت کی اور شام میں اپنی حکومت کی توسیع کا کام کیا۔ اس نے طرابلس الشام کے والی یوسف الصَّیفَہ کے خلاف، حالانکہ وہ بھی کرد تھا، کوہ لبنان کے امیر فخر الدین مَعْن سے اتحاد کر لیا اور یوسف کو حَمَا کے مقام پر شکست دی؛ لیکن پھر اس سے مصالحت کر لی۔ اس نے حما سے اَدَنَہ تک ایک آزاد "امارت" قائم کر لی، سلطان کو خراج ادا نہ کیا، اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا اور تیس ہزار سے زائد فوج بھرتی کر لی۔ وہ اپنے حلیف فخرالدین کی طرح ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء میں

آرُج Orudj کے مقام پر مغلوب کر لیا گیا، لیکن اس کے چچا حیدر کی سفارش پر اسے سلطان نے استانبول میں معاف کر دیا۔ اسے تیمسوار کی فوجی قیادت سپرد کی گئی تو وہ ینی‌چریوں کے ساتھ لڑائی میں شریک ہو گیا، پھر بلگراد بھاگ گیا اور ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء میں اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ کبابی محمد کیس جانبلاط ہی کے زیر فرمان رہا اور وہ خود بھی اس کے بعد سلطان کے وفا دار رہے؛ چنانچہ علی کا ایک بھتیجا مصطفیٰ ولایت روم ایلی کا 'بے' مقرر ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کے اَخلاف لبنان میں بھی باقی رہے تھے، جہاں ان میں سے ایک شخص کو ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ء میں شَقیف کے مقام پر قید کیا گیا۔ یہیں انہوں نے اس زمانے میں جب فخر الدین اطالیہ گیا ہوا تھا، یُونس مَعْن کے خلاف جد و جہد کی، مگر فخر الدین نے وطن واپس آنے کے بعد اور اپنی دوسری بغاوت سے پہلے ایک بار پھر کیس کے جانبلاط سے تعاون کی درخواست کی.

جانبلاط بن سعید (م ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء) غالبًا علی کا پوتا تھا، جو اپنے بیٹوں سعید اور رباح کے ہمراہ ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء میں ترک وطن کر کے بالآخر لبنان چلا آیا اور الشُّوف میں بس گیا اور ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱ء سے اس نے امیر فخرالدین کی مہمات میں شرکت اختیار کر لی۔ اس کا بیٹا رباح اس کا جانشین ہوا اور اس کا پوتا علی (م ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء) اپنے بھائیوں —— فارس اور شرف الدین —— کے بعد تک زندہ رہا۔ یہ دونوں بھائی قتل کر دیے گئے تھے۔ پھر علی نے دروزیوں کے طاقتور رئیس قبلان القاضی التَّنوخی کی ملازمت اختیار کرنے کے بعد اس کی بیٹی سے شادی کر لی۔ اس طرح اسے قبلان کا مال و دولت اور اثر و نفوذ ورثے میں ملا، جس میں اس نے عوام سے فیاضانہ سلوک کر کے اور بھی اضافہ کر لیا۔ اس نے امیر حیدر شہاب کو یمنی "جماعت" کے خلاف جنگ عین دارہ (۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء) میں فتح حاصل کرنے میں مدد دی۔ اپنی وفات سے پہلے وہ اپنی جائداد اپنے داماد علی اور امیر لبنان کے درمیان تقسیم کر دینا چاہتا تھا، لیکن دروزیوں نے مؤخر الذکر سے اس کا حصہ دوبارہ خرید لیا تاکہ یہ بھی علی کے کام آ سکے۔ علی نے مختارہ کا قلعہ تعمیر کرایا، اور بالآخر مقامی طور پر وہاں اپنے خاندان کی حکومت قائم کر لی۔ اس نے جانبلاطی جماعت سے مل کر امیر کی حکومت کے خلاف ایک تحریک کو ترقی دی اور خاندان شہاب کے تنازعات میں مداخلت کی، جو اس کی نظر میں نو دولتیے تھے۔ اس نے ۱۱۷۳ھ/۱۷۶۰ء میں امیر منصور کو اس کے شریک نائب السلطنت احمد کے مقابلے میں حکومت دلانے کا یقین دلایا، مگر اس سے فریب اٹھانے کے بعد امیر یوسف کو حکومت دلائی اور ظاہرالعمر کے خلاف ایک ناخوشگوار جد و جہد میں شرکت کی اور بعد ازاں وہ جزّار کی ریشہ دوانیوں کے باعث یوسف کے بھی خلاف ہو گیا۔ اس نے ۱۱۹۲ھ ۱۷۷۸ء میں اسّی برس کی عمر میں انتقال کیا.

بشیر جانبلاط نے، جو علی کا پوتا (؟) تھا، عکّہ کی مسجد کے نمونے پر مُختارہ میں مسجد تعمیر کی اور آبپاشی کے اہم کاموں کا بیڑا اٹھایا۔ اس نے ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۸ء میں امیر بشیر ثانی شہاب کی تخت نشینی میں مدد دی اور ایک عرصے تک اس کی حمایت کرتا رہا، لیکن جب امیر مصر گیا تو اس کی غیر حاضری میں اس نے امیر کے نائب عبّاس کو مقابلے میں ٹھیرا دیا۔ امیر بشیر نے واپسی پر مختارہ کے مقام پر اسے شکست دی۔ ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۵ء میں امیر بشیر کے حکم سے گُلا گھونٹ کر اسے مار دیا گیا۔ ۱۸۴۱ء میں خاندان شہاب کے سقوط کے بعد عثمانی ترکوں نے الشوف کی حکومت (= "قائم مقامی") کے لیے حد سے زیادہ دولتمند اور طاقتور جانبلاط پر خاندان آرسلان کو ترجیح دی۔ سعید جانبلاط نے، جسے اس طرح الگ کر دیا گیا تھا، ۱۸۶۰ء کے خونچکاں واقعات میں سرگرمی سے حصہ

لیا ۔ اسے موت کی سزا سنائی گئی اور ۱۸۶۱ء میں اس نے قید خانے میں وفات پائی ۔ اس کے بعد اس کے بیٹے نسیب نے آرسلان کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھی، اور انیسویں صدی کے اواخر میں آرسلان کو قائم مقامی یعنی الشوف کی حکومت سے نکال دیا ۔

جیسا کہ اکثر خیال کیا جاتا ہے جانبلاط "جماعت" (اپنے قرمزی نشان کے ساتھ، جس کا کنارا سبز اور اس پر ایک ہاتھ اور سیاہی مائل سبز نیمچہ بنا ہوا تھا) سترھویں صدی میں نہیں بلکہ اٹھارھویں صدی کے نصف اول میں معرض وجود میں آئی تھی، جبکہ امیر حیدر نے ہی جانبلاط کے خلاف عبدالسلام یزبک عماد کی حمایت کی، جس نے یزبکی جماعت کی تشکیل کی تھی ۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ جانبلاط اور یزبکی جماعتیں قدیم یمنی برادری (جسے عین داره کے بعد کہ پہاڑوں سے نکال دیا گیا تھا) نیز قیسی برادری (جن کے ساتھ جانبلاط کی ہمیشہ دوستی رہی) کے سلسلے ہی کی کڑی ہیں، لیکن یہ درست نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ جماعتیں ان کے مماثل ہونے کے باوجود متبادل جماعتوں کے طور پر قائم ہوئی تھیں ۔ اس جماعت بندی کے کچھ اثرات لبنان کی موجودہ سیاسی زندگی میں اب تک چلے آ رہے ہیں ۔

مآخذ : (۱) G. Mariti : *Geschichte Fakkar-dins, Gross-Emirs der Druzen, und der übrigen Gross-Emiren bis 1773*، گوتھا ۱۷۹۰ء؛ (۲) C. F. Volney : *Voyage en Egypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*، بار ششم، پیرس ۱۸۲۳ء، ج ۲ : (۳) H. Hays : *Relations d'un séjour de plusieurs années dans le Liban*، پیرس ۱۸۵۰ء، ۱ : ۹۲ و ۲ : ۳۸، ۷۸ تا ۸۰، ۱۱۲، ۱۲۶ وغیرہ؛ (۴) طنوس الشدیاق : اخبار الاعیان فی جبل لبنان، بیروت ۱۸۵۹ء؛ (۵) M. von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، برلن ۱۸۹۹ء، ۱ : ۳۰، ۱۱۵، ۱۵۰، ۱۶۳، وغیرہ؛ (۶) حیدر احمد الشہابی : تأریخ، قاہرہ ۱۹۰۰-۱۹۰۱ء؛ (۷) Jouplain : *La question du Liban*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۸) میخائیل الدمشقی : تأریخ حوادث الشام و لبنان، طبع معلوف، بیروت ۱۹۱۲ء؛ (۹) H. Lammens : *La Syrie, précis historique*، بیروت ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) P. K. Hitti : *The Origins of the Druze people and religion*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۲۲ : (۱۱) N. Bouron : *Les Druzes, histoire du Liban et de la montagne haouranaise*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) A. N. Poliak : *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon, 1250-1900*، لندن ۱۹۳۹ء، ص ۴۴، ۵۷، وغیرہ؛ (۱۳) آآ ت، بذیل CANBULAT؛ (۱۴) عادل اسمعیل : *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours ; I, Le Liban au temps de Fakhreddine II (1596-1633)*، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) M. Chebli : *Une histoire du Liban à l'époque des émirs (1635-1841)*، بیروت ۱۹۵۵ء؛ [(۱۶) خطط الشام، ۲ : ۲۵۰ ببعد، جہاں جانبلاط کو جانبولاذ بھی لکھا ہے ۔]

(P. RONDOT)

* **جان جاناں** : رک بہ مظہر، مرزا جانجاناں، در آآ، بار دوم ۔

* **جاندار** : یا جُندار، اس نام سے سلاجقۂ کبار اور مابعد خانوادوں کے شاہی محافظ دستوں کو موسوم کیا جاتا تھا ۔ وہ قصر شاہی میں متعین ہوتے تھے، بادشاہ کی فوج رکاب کی خدمات سرانجام دیتے تھے اور اس کے احکام کو عملی جامہ پہناتے تھے ۔ ان کا سالار "امیر جاندار" ایک اعلیٰ رتبے کا عہدہ دار ہوتا تھا ۔ بعض کے متعلق مرقوم ہے کہ وہ اتابک [رک بآں] کے مرتبے تک پہنچے ۔ سلاجقۂ روم کے عہد میں انہوں نے منتخب محافظ رسالے کی شکل اختیار کی، جن کی تلواریں کار چوبی پرتلوں میں آویزاں ہوتی تھیں ۔ کہتے ہیں کہ

۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء میں علاء الدین کَیقُباد اول کی تخت نشینی کے وقت اس کا محافظ دستہ ایک سو بیس جالداروں پر مشتمل تھا (ابن بی بی: الأوامِرُ العلائیہ، طبع A. S. Erize، چاپ عکسی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۲۱۶)۔ خوارزم شاہیوں کے زمانے میں وہ محافظوں اور جلّادوں کی حیثیت میں بڑے با اثر عہدوں پر فائز رہے (Barthold: *Turkestan*، ص ۳۷۸)۔ ایوبیوں کے تحت "امیر جاندار" کا شمار حکومت کے اعلیٰ ترین عہدہ داروں میں ہوتا تھا؛ عہد ممالیک [رک باں] میں بھی یہ حیثیت برقرار رہی کیونکہ اس منصب پر یک ہزاری امیر متمکن ہوتا تھا؛ بعد ازاں اس عہدے کی اہمیت کم ہوتی گئی۔ یہ زوال نویں صدی ہجری پندرھویں صدی عیسوی کے وسط سے شروع ہوا اور مملوک سلطنت کے اختتام تک جاندار کی حیثیت ایک عام فوجی سپاہی سے زیادہ نہ رہی۔ عہد ممالیک کے مصر سے یہ اصطلاح شمالی افریقہ پہنچی، جہاں وہ بنو مرِین کے محافظ سپاہیوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

مآخذ: (۱) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانلی دوِلتی تِشکیلاتِنہ مِدخل (*Osmanli devleti teskilâtina medhal*)، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۳۷، ۸۸ تا ۸۹، ۳۸۲؛ (۲) D. Ayalon: *Studies on the structure of the Mamluk army-III*، در *BSOAS*، ۱۶/۱ (۱۹۵۴ء): ۶۳ تا ۶۴؛ (۳) *CIA*، *Egypte*: ص ۷۷، ۷۸، ۲۹۱، ۳۷۰؛ *Syrie*: lix؛ (۴) W. Popper: *Egypt and Syria under the Circassian Sultans*، برکلے - لاس اینجلز ۱۹۵۵ء، ص ۹۴؛ (۵) H. Quatremère: *Histoire des Sultans Mamlouks*، ia: ۱۴؛ (۶) وا، ت، بذیل CÂNDAR، از منصور اوغلو؛ (۷) المقریزی: الخطط، مطبوعۂ بولاق، ۲: ۲۲۴.

(ادارہ، وا)

* **جان فِدا خاتُون:** رک بہ تکملۂ وا، بار دوم.

* **جانِیک:** (Canik)، بحیرۂ اسود کے کنارے بافرہ Bafra اور فاتسہ Fatsa کے درمیان کا علاقہ، جس میں قزِیل اِیرماق اور یَشِیل ایرماق ندیوں کے دہانوں کا، نیز مشرق کی طرف کا پہاڑی علاقہ شامل ہے۔ یہ تسَن Tsan کے نام سے موسوم ہے (جارجیا کی زبان میں "چن"، قب: Macdonald Kinneir: *Journey*، ص ۲۸۲)، جو قوم لاز کا ایک قبیلہ تھا۔ آب و ہوا معتدل اور زمین زرخیز ہونے کے باعث یہ علاقہ نسبةً زیادہ آباد ہے (ایک مربع کیلومیٹر میں ۵۰ سے ۱۰۰ نفوس تک ہیں)۔ زمانۂ حال تک اس نام کا اطلاق صامسون [رک باں] کے سنجاق پر ہوتا تھا، حتّٰی کہ آج بھی اس کا اطلاق جانیک طاغلری کے خوبصورت کوہستانی جنگلوں پر ہوتا ہے، جو صامسون سے اُردُو تک بحیرۂ اسود کے کنارے کنارے چلے گئے ہیں.

ایک وقت ایسا بھی تھا جب جانیک قسطمونی کے جاندار اوغلو کی ترکی ریاست میں شامل تھا، چنانچہ سلطان بایزید اوّل نے اسی ریاست کے ساتھ اسے سلطنت عثمانیہ میں مدغم کیا تھا۔ ۱۴۰۲ء میں تیمور نے انقرہ کے مقام پر بایزید کو شکست دینے کے بعد جانیک کی پرانی حیثیت بحال کر دی، لیکن بعد ازاں جب محمد اوّل نے اسے دوبارہ فتح کر لیا تو اسے ایالتِ سِیواس کا لِوا بنا دیا گیا، جس کا صدر مقام صامسون (طرَبزُون کے بعد بحیرۂ اسود کی اہم ترین بندرگاہ) مقرر ہوا۔ کچھ عرصہ پہلے اسے ولایتِ طرابزون کی ایک سنجاق کا درجہ حاصل تھا، جس میں مندرجۂ ذیل قضائیں شامل تھیں: صامسون؛ فاتسہ؛ اونیہ؛ تِرمِہ؛ چرشمبہ [= چہار شنبہ] اور بافرہ۔ جمہوریۂ ترکیہ کے تحت اب جانیک کا بڑا حصہ ولایت صامسون میں شامل ہو گیا ہے۔

مآخذ: (۱) D.M. Girard: *Un coin dè l'Asie Mineure, le Djanik . . .*، در *Muscon*، سلسلۂ جدید، ۸ (۱۹۰۷ء): ۱۰۰ تا ۱۷۱؛ (۲) کاتب چلبی: جِہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۶۲۳ ببعد؛ (۳) V. Cuinet: *La*

Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۰ء، ۱ : ۸۶ ببعد : (۴) سامی بے : قاموس الاعلام (*Dictionnaire Universelle d'Histoire et de Géographie*)، ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۱ء، ۳ : ۱۷۶۲ ببعد : (۵) طربزون ولایتی سالنامہ سی : (۶) E. Banse : *Die Türkei*، ص ۸۷ تا ۸۹ : (۷) v. Hammer : در *GOR*، ج ۱، بمدد اشاریہ (در ج ۱۰)، بذیل مادہ : (۸) منجم باشی : صحائف، ۳ : ۳۶ : (۹) اُ ا، ت، ۳ : ۲۵ (از Besim Darkot) : (۱۰) اُ ا، ع، بذیل مادہ : (۱۱) علی جواد : جغرافیا لغتی، ص ۲۷۳ : (۱۲) سالنامہ، ۱۳۲۵ھ، ص ۸۸۲ ۔

(FR. TAESCHNER)

※ **جانیکلی حاجی علی پاشا** : عثمانی عہد کا ایک صاحب سیف اور خاندان درہ بے [رک باں] کا بانی، ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰-۱۷۲۱ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ وہ قصر شاہی کے قپوجی باشی احمد آغا کا فرزند تھا۔ نوجوانی میں اپنے بڑے بھائی سلیمان پاشا کے همراہ جانیک گیا، جہاں بالآخر وہ اس کی جگہ حاکم مقرر ہوا اور مقامی طور پر خود مختار درہ بیکوں کے رواج کے مطابق اسے محصّل [رک باں] کا خطاب بھی مل گیا۔ جنگ روس و ترکیہ (۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء تا ۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء) کے دوران میں اسے متعدد بار عسکری قیادت سونپی گئی۔ اس نے پہلے تو جارجیا میں خدمات سرانجام دیں، پھر جمادی الآخرة ۱۱۸۳ھ/ ستمبر - اکتوبر ۱۷۶۹ء میں اس کا تقرر مولداویا Moldavia کے سر عسکر کے عملے میں ہوا، جہاں اس نے روسیوں کے خلاف لڑائی میں نام پیدا کیا اور خوتین کی لڑائی میں حصہ لیا۔ یہاں وہ گرفتار ہونے سے بال بال بچا۔ انعام کے طور پر اسے وزارت کا منصب عطا ہوا۔ ۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء میں اس نے قریم (کریمیا) کی مہم کی قیادت کی اور ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء میں قارص کا سر عسکر مقرر ہوا۔ اس اثنا میں اس نے جانیک میں اپنے تمام مخالفین کو مغلوب کر کے انہیں اپنا طرف دار بنا لیا اور وہاں اپنی حکومت مضبوط کر لی اور مشرق کی جانب اپنے مقبوضات کی حدود بڑھا لیں۔ ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء میں اسے طربزون کا والی تسلیم کر لیا گیا، جہاں قبل ازیں اس کا بھائی سلیمان پاشا فائز رہ چکا تھا۔ یہ صوبہ اسے بطور "مالکانہ" تفویض ہوا۔ اس کے چند ہی برس بعد اس کے مقبوضات اتنے وسیع ہوگئے کہ ان میں سیواس اور ارزروم بھی شامل ہوگئے۔

۳ ذوالحجہ ۱۱۹۱ھ/ ۲ جنوری ۱۷۷۸ء میں اسے پھر کریمیا کا سر عسکر اور ایک مہم کا سپہ سالار مقرر کیا گیا، جس کا مقصد یہ تھا کہ بحریہ کی اعانت سے پورے جزیرہ نما پر فوجی دباؤ ڈالا جائے، لیکن یہ منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کے بعد اسے اپنے اناطولوی حریف چوبان اوغلی (رک بہ درہ بے) سے نمٹنا پڑا، جس نے استانبول میں اس کے دشمنوں کے اکسانے پر اس کے خلاف فوج کشی کر دی۔ اپنے تمام عہدوں اور منصب وزارت سے محروم ہو کر علی پاشا نے ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں کریمیا کی طرف راہ فرار اختیار کی اور وہاں کے خان شاہین گرای سے پناہ کا طالب ہوا۔ شعبان ۱۱۹۵ھ/ اگست ستمبر ۱۷۸۱ء میں خان مذکور کے توسط کی بدولت اسے معافی مل گئی۔ وہ دوبارہ بحال کر دیا گیا اور وزیر کا منصب اور سابقہ مقبوضات بھی واگزار ہو گئے۔ ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء میں اس نے حکومت کو ایک یاد داشت پیش کی، جس میں جنگِ روس میں ترکوں کی شکست کے اسباب بیان کیے گئے تھے اور ان اصلاحات کی طرف توجہ دلائی گئی تھی جنہیں اس وقت سلطنت میں نافذ کرنے کی ضرورت تھی۔ ایک مردِ عمل کی تصنیف ہونے کے باعث اس یاد داشت میں پیش آمدہ مسائل پر آسان اور غیر مبہم زبان میں اور کہیں کہیں بڑے مؤثر انداز سے بحث کی گئی ہے، جس کی بدولت اسے اپنے زمانے کی ایک ممتاز دستاویز کی حیثیت حاصل ہے۔ علی پاشا کی وفات شعبان ۱۱۹۹ھ/

جون - جولائی ۱۷۸۵ء میں ہوئی -

مآخذ: (۱) جودت: تاریخ، بار دوم، ۳: ۱۴۴ تا ۱۴۶؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۳: ۵۴۸ تا ۵۴۹؛ (۳) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، مطبوعۂ انقرہ، ۴/۱ (۱۹۵۶ء): ۴۴۷ تا ۴۵۱، ۵۰۹ تا ۵۱۱ و ۴/۲ (۱۹۵۹ء): ۳۲ تا ۳۳ - علی پاشا کی دستاویز کا ذکر جودت (کتاب مذکور) نے کیا ہے اور وہ Upsala میں محفوظ ہے (اس کے بعض حصوں کے آزاد ترجمے کے لیے دیکھیے M. Norberg: *Turkiska Rikets Annaler*، Hernösand ۱۸۸۲ء، ۵: ۱۴۲۲ تا ۱۴۴۳) -

(B. LEWIS)

٭ **جانیه**: ایک خاندان شاہی کا نام، جس نے ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۹ء کے ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء تک بخارا [رک بآں] پر حکومت کی - اس کا سلسلۂ نسب جان (جانی) بن یار محمد سے شروع ہوتا ہے، جو استر خان (تاتاری: اژدرهان اور اشتر خان) کے خوانین کے گھرانے کا ایک شہزادہ تھا - ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء کے لگ بھگ روسیوں کی بخارا کی طرف پیش قدمی سے پہلے وہ اپنے آبائی وطن سے بھاگ گیا تھا - اس کے اس وطن کی نسبت سے اس خاندان کو اشتر خانی بھی کہتے ہیں (شجرۂ نسب کے لیے رک بہ چنگیز خانیه).

جان کی شادی زہرہ خانم سے ہوئی، جو شیبانی حکمران عبداللہ ثانی بن اسکندر [رک بآں] کی ہمشیرہ تھی - ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۸ء میں مؤخر الذکر نے وفات پائی تو وہ سلطنت جس کی بنیاد اس نے رکھی تھی بہت جلد شکست و ریخت کا شکار ہوگئی - یہی زمانہ تھا جب جان اور زہرہ خانم کے بیٹے باقی محمد نے ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۹ء میں اس علاقے پر قبضہ کر لیا جو سلطنت بخارا کے قلب میں واقع تھا (زیادہ مفصل معلومات کے لیے رک بہ بخارا) - باقی کا انتقال ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ تا ۱۶۰۶ء میں ہوا - اس ریاست کو امام قلی خان (۱۰۲۷ھ/[۱۶۱۸ء] تا ۱۰۵۳ھ/۱۶۴۳ء) نے مضبوط بنایا اور بڑے ہی سفّاکانہ طریقوں سے داخلی امن و امان قائم کیا تاہم اپنے مذہبی میلانات کے طفیل ایسے درویشوں کی حمایت حاصل رہی - انجام کار وہ فریضۂ حج ادا کرنے کی خاطر حکومت سے دست بردار ہو گیا (۱۰۶۰ھ/۱۶۵۰ء).

اس خاندان کا ممتاز ترین حکمران عبدالعزیز (۱۰۵۵ھ/۱۶۴۵ء تا ۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء) تھا، جو بطور مفتی بھی نمایاں حیثیت رکھتا تھا - اس کی وفات کے بعد اس خاندان کی حکومت تیزی سے رو بہ تنزّل ہوگئی - مقامی رئیس (بیے) قریب قریب خود مختار ہو گئے اور وادی فرغانہ خوقند [رک بآں] کی خانی ریاست کی حیثیت سے الگ ہوگئی - ابوالفیض (۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء تا ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء) خانوادۂ امرائے منگیت [رک بآں] کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن کر رہ گیا، جس کے افراد اکثر منصبِ اتالیقی پر فائز ہوتے رہتے تھے - ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۳ - ۱۷۵۴ء سے اس ریاست میں حکومت کا کار و بار فی الحقیقت یہی منگیت امرا چلاتے رہے - خاندان جانیه کا آخری فرمانروا ابوالغازی (۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء تا ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء) صرف نام کا خان تھا - اس کا وہی حال تھا جو تیمور کے زمانے میں آخری چنگیزیوں کا ہو گیا تھا - بایں ہمہ کامل طور پر پہلا خود مختار منگیت حکمران (۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء سے) ازدواجی رشتے سے جانیه خاندان کا قرابت دار ضرور تھا

خاندان جانیه کے تحت بخارا راسخ العقیدہ سنیوں کا ایک مرکز رہا - ایران کے خلاف مدافعی لڑائیوں میں اس نے جو قائدانہ کردار ادا کیا وہ سیاسی لحاظ سے بھی بڑا اہم تھا - مزید برآں اس ریاست کو نہ صرف قازاقوں اور خوانینِ خیوہ کی یلغاروں کے خلاف لڑنا پڑتا تھا (مثلاً ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۸ء میں) بلکہ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں جب مغل بادشاہ شاھجہاں [رک بآں] نے اپنے آبائی وطن کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش

کی تو اس کا بھی مقابلہ کرنا پڑا۔ مختلف "بے" باھمی رقابت کا شکار تھے اور عوام محاصل کے بوجھ تلے دبے جا رہے تھے، چنانچہ ملک کی زرعی حالت روز بروز خراب ھوتی چلی گئی اور تجارت نے دوسری راھیں اختیار کر لیں۔ یہاں کی ادبی زبان ازبکی کے بجائے زیادہ تر فارسی تھی اور اس کا سرمایہ بنیادی طور پر قدیم طرز کی تصانیف پر مشتمل تھا۔ بایں ھمہ ان تصانیف پر، نیز اس زمانے کی کتب تاریخ پر (روسیوں کے ھاتھوں خاصے ابتدائی کام کے باوجود) ابھی تک پورے طور پر تحقیقی کام نہیں ھوا۔ یہاں کا فن تعمیر تیموریوں کی بہ نسبت بہت کمتر درجے کا ھے.

مآخذ: (۱) Storey: ۲/۱: ۲، ۳۷۵ تا ۳۸۶، ۱۳۰۱؛ اس کے بعد حسب ذیل کتابیں بھی شائع ھو چکی ہیں: (۲) امین بخاری (Storey، عدد ۵۰۸، ص ۳۷۸ ببعد): عُبیداللہ نامہ، ترجمہ و حواشی از A.A. Semenov، تاشقند ۱۹۵۷ء اور (۳) محمد یُوسف المُنشی: تذکرۂ مقیم خان (قب Storey، عدد ۵۰۹، ص ۳۷۹ ببعد)؛ دیکھیے نیز (۴) ابوالغازی خان، ۱: ۱۲۰ ببعد؛ عمومی رسائل کے لیے دیکھیے: (۵) H.H. Howorth: *History of the Mongols*، ج ۲/۲، لندن ۱۸۸۰ء؛ (۶) R. Grousset: *L'empire des Steppes*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۷) P.P. Ivanov: *Očerki po istorii Sredney Azii* (سولھویں صدی سے انیسویں صدی کے وسط تک کی تاریخ وسط ایشیا کا خاکہ)، ماسکو ۱۹۵۸ء، ص ۶۷ تا ۱۱۴؛ (۸) F. Sarkisyanz: *Geschichte der oriental. Völker Russlands bis 1917*، میونخ ۱۹۶۰ء، ص ۱۸۶ تا ۱۹۰؛ (۹) B. Spuler، در *Handbuch der Orientalistik*، ج د/د، لائڈن ۱۹۶۱ء؛ نیز رک بہ بخارا۔ خاندانی شجروں کے لیے دیکھیے: (۱۰) Zambaur، ص ۲۷۳ (بعض مندرجات محل نظر ہیں).

(B. SPULER)

⊛ **جاوا:** انڈونیشیا (رک بآں) کا مرکزی جزیرہ، جو ۵ درجے ۵۲ دقیقے اور ۸ درجے ۴۷ دقیقے عرض بلد جنوبی اور ۱۰۵ درجے ۱۲ دقیقے اور ۱۱۴ درجے ۳۵ دقیقے طول بلد مشرق کے درمیان واقع ھے۔ مغرب اور شمال مغرب میں سماٹرا ھے؛ شمال میں بحیرۂ جاوا اسے کلیمنتان سے جدا کرتا ھے؛ مشرق میں جزائر سوندا صغیر ھیں اور جنوب میں بحر ھند ھے.

رقبہ اور آبادی: جاوا کا رقبہ انڈونیشیا کے کل رقبے کا ۷ فی صد ھے، یعنی ۴۸۵۰۴ مربع میل (شرقاً غرباً طول: ۶۰۶ میل)، لیکن آبادی پورے ملک کی آبادی کا ۷۰ فی صد ھے، یعنی ۵ کروڑ ۲۰ لاکھ (۱۹۶۷ء میں جاوا اور مادورا کی مجموعی آبادی ۶ کروڑ ۳۰ لاکھ تھی، دیکھیے *The Statesman's Year-Book 1967-68*، ص ۱۱۳۳)۔ یہ دنیا کا سب سے زیادہ گنجان آباد علاقہ ھے (ایک مربع میل میں تقریباً سو باشندے).

پہاڑ: مستطیل شکل کے اس جزیرے کے مغربی ساحل سے مشرقی ساحل تک ۱۰۹ آتش فشاں پہاڑوں کا سلسلہ پھیلا ھوا ھے، جن میں سے تیرہ ابھی تک متحرک ھیں اور بعض اوقات بڑے خطرناک ثابت ھوتے ھیں۔ سب سے زیادہ خطرناک کوہ سومیرو (۱۲۰۶۰ فٹ) ھے۔ جی باڈاس کے علاوہ، جہاں ایک خوبصورت آبشار اڑھائی سو فٹ کی بلندی سے گرتا ھے، کوہ گڈھے سے کوہ پانگ رانگو تک کا سلسلۂ کوہ بھی اپنے قدرتی مناظر کے لیے بہت مشہور ھے۔ جنوب کی طرف چونے کے پہاڑ ھیں (Duwes Dekker: *Tanah Air Kita*، بحوالۂ قادری: تاریخ تمدن انڈونیشیا).

میدان: جاوا کے وسط میں کیدو کی سرسبز وادی ھے، جو دنیا بھر میں سب سے زیادہ گنجان آباد ھے۔ مشرقی حصے کے شمال میں سرخی مائل زرد ریت سے بنے ھوئے میدان (جاپارا) ھیں، جو نہایت زرخیز ھیں۔ ان کے علاوہ چکنی مٹی کے میدان بھی ھیں، جن میں چاول اور کپاس کی پیداوار خوب ھوتی ھے۔ وسطی اور اندرونی حصوں کے زیادہ تر میدان آتش فشاں پہاڑوں کے لاوے سے بنے ھیں اور جنوبی ساحل کے

میدانوں سے جا ملتے ہیں، جن میں دلدل ہی دلدل پائی جاتی ہے۔ مغربی جاوا کے میدان نسبۃً زیادہ زرخیز ہیں (Dudley Stamp: *Asia*، لندن ۱۹۲۹ء).

دریا: دریا عموماً شمال کی طرف بہتے ہیں۔ سب سے لمبے دریا سولو (۳۳۶ میل) اور برانتاس (۱۵۰ میل) مشرقی حصے میں واقع ہیں۔ مغربی جاوا میں بہنے والے دریاؤں میں سے چی تارم اور چی مانک قابل ذکر ہیں۔ یہ جہاز رانی اور آب پاشی کے لیے مفید ہیں.

آب و ہوا: خط استوا کے قریب واقع ہونے کے باعث آب و ہوا گرم ہے اور بارش خوب ہوتی ہے۔ درجۂ حرارت سال بھر تقریباً یکساں رہتا ہے (جکرتا میں درجۂ حرارت ۷۸٫۶ فارن ہائٹ اور ہوا میں نمی ۷۸ فی صد)۔ جنوری اور مئی کے درجۂ حرارت میں زیادہ سے زیادہ دو درجے کا فرق ہوتا ہے۔ سالانہ بارش مختلف علاقوں میں ۴۰ سے ۸۰ انچ تک ہوتی ہے۔ مون سون ہوائیں دسمبر سے مارچ تک شمال مغرب سے آتی ہیں اور اپریل سے اکتوبر تک جنوب مشرق سے۔ مئی سب سے گرم مہینا ہے۔ اگست میں تیز ہوائیں چلتی ہیں اور طوفان بھی آتے ہیں.

نباتات: گرم آب و ہوا، بارش کی کثرت اور زمین کی زرخیزی کے باعث یہاں نباتات کی کثرت ہے۔ ایک اندازے کے مطابق یہاں پانچ ہزار سے زیادہ خود رو بوٹیاں پائی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بوگور کا باغِ نباتات دنیا کا سب سے بڑا باغ خیال کیا جاتا ہے۔ جنگلات عموماً مغرب کی طرف پائے جاتے ہیں، جن میں عجیب و غریب قسم کے درخت بھی ملتے ہیں۔ راسامالا، جس کی لکڑی نہایت خوب صورت اور مضبوط ہوتی ہے، یہاں کا سب سے اونچا درخت ہے.

پیداوار: جاوا اندونیشیا کا سب سے زیادہ زرخیز اور شاداب جزیرہ ہے۔ میدانوں کے علاوہ پہاڑوں کی ڈھلانوں کو مسطح کر کے نہایت عمدہ ڈھلواں کھیت تیار کیے گئے ہیں۔ تیس لاکھ ایکڑ زمین پر چاول اور ساڑھے چار لاکھ ایکڑ پر چائے کی کاشت ہوتی ہے۔ چاول اور چائے کے علاوہ یہاں کی پیداوار میں گنا، تمباکو، ربڑ، سنکونا، قہوہ اور گرم مسالا قابل ذکر ہیں۔ سند (آم) یہاں کا سب سے مرغوب پھل ہے۔ کیلا زیادہ لمبا اور گودے دار ہوتا ہے۔ مزید برآں پپیتا، نارنگی، رام بوتان (= کٹھل)، دریان اور ڈو کوہی یہاں کے خاص پھل ہیں۔ آخرالذکر دو پھل صرف یہیں ہوتے ہیں۔ خاص خاص ترکاریاں سفید گوبھی، چینی گوبھی، کرم کلا، گاجر، مولی اور چقندر ہیں۔ شکر قند، آلو، سویابین اور مونگ پھلی خوب پیدا ہوتی ہے.

حیوانات: ویلیس A.R. Wallace نے یہاں کے جانوروں کا حال بڑی تفصیل سے قلمبند کیا ہے (*The Malay Archipelago: the land of orangtuan and the bird of paradise*، لندن ۱۸۶۹ء)۔ گینڈا یہاں کے جنگلات میں کثرت سے پایا جاتا ہے اور بڑا مہیب اور خطرناک ہوتا ہے۔ جنگلی شیر بھی پائے جاتے ہیں۔ یہاں کا خاص جانور بانٹنگ ہے، جو بیل کی ایک قسم ہے اور شیر اور گینڈے سے بھی لڑنے میں نہیں چوکتا۔ خنزیر اور ہرن بھی بکثرت ملتے ہیں۔ مشک نافے والا ہرن مشرقی جاوا کے جنگلات میں پایا جاتا ہے۔ پہاڑی چوہوں، خرگوشوں اور بندروں کی ہزارہا قسمیں ہیں۔ اڑتا ہوا مینڈک، اڑتی ہوئی چھپکلی اور اڑتی ہوئی گلہری جیسے عجیب و غریب اور خطرناک جانور بھی یہاں ملتے ہیں۔ گھریلو جانوروں میں دنبے، بیل، بکری، بھیڑیں، مرغیاں، بطخیں اور گھوڑے ہیں.

نام اور وجہ تسمیہ: جاوا کی وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف نظریات ملتے ہیں، مثلاً: (۱) دوسری صدی عیسوی میں یونانی جغرافیہ داں بطلمیوس Ptolemy نے اس جزیرے کو اپنی زبان میں جابا دیو (= جو کا جزیرہ) لکھا تھا اور جاوا اسی سے ماخوذ ہے (کالیداس ناگ: *India and the Pacific*، کلکتہ ۱۹۳۱ء،

ص ۱۳۷)؛ (۲) قدیم ھندوؤں نے اپنی سنسکرت زبان میں اس کا نام "یاوا دویپا" (سونے کا جزیرہ) لکھا ھے، چنانچہ جاوا "یاوا" سے نکلا ھے اور یہ کئی بار رامائن میں بھی آیا ھے (بیجن راج چیٹر جی : *India and Java*، کلکتہ ۱۹۳۳ء)؛ لیکن عصر حاضر کے ایک انڈونیشی مؤرخ سنتوسی یانے کے نزدیک رامائن میں یہ لفظ پہلی صدی عیسوی میں شامل کیا گیا اور قدیم چینی اسے "یی - پی - تی" کہتے تھے (تاریخ تمدن انڈونیشیا، ص ۲٦ ببعد)؛ (۳) چینی سیاح فاھیان Fahian اس کا نام یا - وا - دی لکھتا ھے، جو جاوا سے قریب تر ھے - جاوا کے قدیم کتبوں میں بھی، جو راجا ایرلنگا کے عہد (۱۰۳۱ء) کے ھیں، اس کا نام یاوا ھی لکھا ھے - کاوی زبان کی ایک نظم "نگر کریتا گاما" (*Nagarkrita Gama*) میں جاوا اور یاوا دونوں طرح آیا ھے (رک بہ جاوا، در ؤ ا، طبع لائڈن، بار اول).

قدیم ترین عربی مآخذ، جس میں جاوا کا نام ملتا ھے، یاقوت (٦۲٦ھ/۱۲۲۹ء) کی معجم البلدان ھے؛ لیکن یہاں یہ امر واضح نہیں کہ اس سے مراد موجودہ جزیرۂ جاوا ھے یا سماٹرا، کیونکہ یہاں سے جو چیز برآمد ھونے والی لکھی ھے وہ کافور ھے اور کافور سماٹرا کی پیداوار ھے - اس کی تصدیق یوں بھی ھوتی ھے کہ ابن سعید کے زمانے (ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی) میں یہ معمول ھو گیا تھا کہ جاوا سماٹرا ھی کا نام سمجھا جاتا تھا (نیز دیکھیے رشید الدین، ابوالفداء، ابن بطوطہ)، لیکن علی رئیس (۱۵۵۴ء) جاوا کے لیے جاوا کا لفظ ھی استعمال کرتا ھے - ابن خرداذبہ (۲۷۲ھ / ۸۸۵ - ۸۸٦ء، طبع ڈخویہ، ترجمہ : ص ۴٦) کے ھاں جابہ ملتا ھے اور اس کی تقلید بعد کے کئی مصنفین نے کی ھے (مثلاً الادریسی، القزوینی، ابن الوردی، ابن خلدون) - کہیں کہیں "زابج" کا لفظ بھی ملتا ھے، جو غالبًا جاوک (= اھل جاوا) سے نکلا ھوگا - الزابج کا نام کبھی تو وسطی اور جنوبی سماٹرا کے لیے استعمال ھوتا ھے اور کبھی جاوا کے لیے اور بعض اوقات اس سے پورا مجمع الجزائر مراد لیا جاتا ھے (رک بہ "زابج" و "جاوا"، در ؤ ا، طبع لائڈن، بار اول) - حدود العالم میں اس کے لیے جابۃ الهندی کا نام آیا ھے (رک بہ جابہ).

تاریخ : جاوا انسانی آبادی کے قدیم ترین اماکن میں شمار ھوتا ھے - ۱۸۹۰ء میں ولندیزی ماھر انسانیات یوجین ڈوبا نے Eugen Dubois کی مساعی سے ایک آکڑی حیوان (fossil mammel) کا سراغ ملا، جسے محققین نے عہد قدیم کے گوریلا نما انسان (ape-man) کی متحجر باقیات قرار دے کر اسے "انسان جاوا" کا نام دیا - قیاس ھے کہ یہ مخلوق پانچ لاکھ سال قبل موجود تھی - زمانۂ قبل از تاریخ کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے رک بہ انڈونیشیا.

انڈونیشیا کے دوسرے جزائر کی طرح جاوا کی تاریخ کا آغاز بھی ھندوؤں کی آمد سے ھوتا ھے، جو تجارت کے لیے اکثر "گرم مسالے کے جزیروں" میں آتے جاتے رہتے تھے - دوسری صدی عیسوی میں انھوں نے جاوا میں اپنی نو آبادیاں قائم کر لیں، جنھوں نے آگے چل کر باقاعدہ ریاستوں کی شکل اختیار کر لی - اس دور کی تاریخ افسانوی اور دیو مالائی روایات کے باعث مسخ ھو چکی ھے اور مستند مآخذ چند قدیم آثار ھیں، مثلاً مندروں کے کثیرالتعداد کھنڈر، تانبے کی لوحیں (جن پر اکثر عطیات کے فرمان کندہ ھیں)، کانسی کی مصنوعات (جن پر کتبے اور تاریخیں ثبت ھیں)، وغیرہ - یہ چیزیں زیادہ تر وسطی اور مشرقی جاوا میں ملتی ھیں اور ان سے ھندو دور کے حالات و انقلابات کا پتا چلتا ھے - ان آثار کو دو گروھوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے : ایک تو زیادہ پرانے (۷٦۰ء سے قبل کے) ھیں اور وسطی جاوا میں ملتے ھیں (قدیم ترین تانبے کی تختی ۷۳۲ء کی ھے) اور دوسرے مشرقی جاوا میں - دونوں علاقوں کے کھنڈر بھی جداگانہ فن تعمیر کی شہادت دیتے ھیں - وسطی جاوا کی عمارتیں کھردرے پتھر

کی ہیں اور ہندوستانی مندروں کے مشابہ ہیں، لیکن مشرق جاوا میں اینٹوں کی عمارتیں ہیں، جن سے خالص جاوائی فن تعمیر اور اس پر چینی اثرات کا سراغ ملتا ہے (۱۲۹۳ء میں شہنشاہ چین قبلائی نے یہاں ایک فوجی مہم بھیجی تھی، جسے صرف جزوی کامیابی حاصل ہوئی) ۔ مغربی جاوا میں بہت ہی کم آثار عتیقہ ملتے ہیں ۔ بدھ مت کے مندر زیادہ تر وسطی جاوا میں ہیں، جن کا بہترین نمونہ "بورو بودور" کا معبد ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جاوا میں برہمن دھرم اور بدھ مت دونوں پہلو بہ پہلو موجود رہے ہیں ۔ جاوا کا بدھ مت "مہایانہ" دبستان کے مطابق تھا (عمارات اور کتبات وغیرہ کے لیے قب H. Kern، Cohen Stuart اور N. J. Krou کی تصانیف) .

جاوا میں ہندوؤں اور بدھوں کی بعض بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں ۔ روایت کے مطابق پہلی ہندو ریاست تروما تھی اور پہلا ہندو راجا آجی ساکا تھا ۔ آٹھویں یا نویں صدی عیسوی میں جاوا کا نصف جزیرہ سماٹرا کی بدھ سلطنت سری وجایا کے قبضے میں آ گیا ۔ اس کا خاتمہ خاندان سلینڈرا کے ہاتھوں ہوا، جس کے دور کی بہترین یادگار بورو بودور کا مندر ہے ۔ اس کے بعد خاندان ماترم کی حکومت اور اس کے زوال پر سلطنت کیدیری قائم ہوئی ۔ مؤخرالذکر کے عروج کا زمانہ ۱۰۴۲ تا ۱۲۲۲ء ہے ۔ ان دونوں سلطنتوں کے عہد میں ہندو تہذیب و تمدن کو بڑی ترقی ہوئی ۔ ۱۲۹۳ء میں جاوا کی ممتاز ترین ہندو سلطنت مجاپائت کا آغاز ہوا، جس کے دور میں کالی منتان کو بھی جاوا کی حدود میں شامل کر لیا گیا ۔ ۱۴۲۸ء میں مسلمانوں نے اس کا خاتمہ کر دیا (ہندو عہد کے نظم و نسق اور تہذیب و تمدن کی تفصیلات کے لیے رک بہ انڈونیشیا) .

اشاعت اسلام: جاوا میں اسلام کی نشر و اشاعت کا آغاز چودھویں صدی عیسوی کے اواخر اور پندرھویں صدی کے اوائل میں ملاکا کے مسلمان تاجروں کی بدولت ہوا ۔ یہاں مسلمانوں کی جو قدیم ترین یادگار ملتی ہے وہ ایک خاتون فاطمہ بنت میمون کی قبر ہے، جس پر سال وفات ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء کندہ ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مسلمانوں کی آمد مجاپائت دور سے بھی پہلے شروع ہو چکی تھی ۔ باقاعدہ اور منظم طور پر اشاعت اسلام کا آغاز چودھویں صدی عیسوی میں ہوا ۔ اس زمانے میں مجاپائت کے زوال کے بعد کئی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم ہو چکی تھیں (Crawford : *History of Indian Archipelago*، ایڈنبرا ۔ لنڈن ۱۸۲۰ء، ۲ : ۳۰۶ ببعد) ۔ احمد آباد (گجرات، بھارت) کے ایک تاجر پیشہ صوفی بزرگ ملک ابراہیم (= مولانا مغربی)، جنھیں طبابت میں بھی کمال حاصل تھا، پہلے مبلغ اسلام تھے ۔ ان کے معالجے سے گریسک کا راجا شفایاب ہو کر مسلمان ہو گیا اور اس کا نام رادن رحمت رکھا گیا ۔ یوں جاوا میں پہلی مسلمان حکومت وجود میں آئی ۔ رادن رحمت کا شمار بھی مولانا مغربی کی طرح جاوا کے ان نو ولیوں (= سونان) میں ہوتا ہے، جن کی مساعی سے یہاں اسلام پھیلا .

مبلغین عام طور پر اپنے معتقد مسلمان سوداگروں کے ساتھ یہاں آتے تھے اور علاقائی زبان سے واقفیت حاصل کرنے کے بعد تبلیغ اسلام کا آغاز کر دیتے ۔ تبلیغ عموماً پہلے رؤسا اور عمائدین میں کی جاتی، جس سے ملک میں اشاعت اسلام کے ذریعے ایک تمدنی اور روحانی انقلاب لانے کا راستہ ہموار ہو جاتا ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ عوام حکمرانوں کو اپنی جان و مال کا مالک اور رازق سمجھتے تھے ۔ اگر تبلیغ کا آغاز حکمرانوں کے بجائے رعایا میں کیا جاتا تو نو مسلم اپنے ہندو حکمرانوں کے تعصب اور ظلم و ستم کا نشانہ بنے بغیر نہ رہتے، لہذا فراست کا تقاضا یہی تھا کہ ہدایت کا نور پہلے ذی اثر طبقے کو دکھایا جائے ۔ اس طبقے کو متاثر کرنے میں روحانی کرامات

کو اتنا دخل نہیں تھا جتنا مبلغین کی دینداری، علمی قابلیت (خصوصاً علم طب میں) اور ان کی صفات حمیدہ کو۔ امرا کو مشرف باسلام کرنے کے بعد مبلغین ایک عالی شان مسجد ضرور تعمیر کرتے تھے، جہاں ایک دینی تعلیم کا مدرسہ بھی جاری کر دیا جاتا تھا۔ اس طرح ایک اسلامی مرکز قائم ہونے سے اطراف و اکناف میں تبلیغی تحریک منظم طور پر جاری ہو جاتی۔ علاوہ ازیں چونکہ ہندوؤں اور بدھوں میں گانا بجانا داخل عبادت تھا، لہٰذا یہاں کے صوفیۂ کرام نے اسے بھی دعوت اسلام کا ذریعہ بنایا؛ چنانچہ مقامی زبان میں حمد و نعت اور اخلاقی و روحانی نظمیں گانے سے عوام کے دلوں میں دین حق کے لیے خود بخود ترغیب پیدا ہو جاتی تھی۔ ابتدائی زمانے میں مبلغین حکمران خاندانوں کی سیاست میں نہیں الجھتے تھے، بلکہ خاموشی سے تبلیغی فریضہ ادا کرتے رہتے تھے۔ جب یہ حکمران حلقہ بگوش اسلام ہو جاتے تو ان کی باہمی چپقلش خود بخود ختم ہو جاتی۔ مبلغین ذاتی طور پر نہایت اونچے اخلاق کے حامل تھے۔ انھوں نے بے انتہا ہمدرد، بے لوث، بے غرض، سچے اور اچھے کردار کا جو نمونہ پیش کیا اس سے لوگ خود بخود ان کے پیغام کی طرف کھنچنے لگے اور بڑی کثیر تعداد میں مسلمان ہوتے چلے گئے۔

اسلامی سلطنتیں: (۱) دیماک: جاوا میں پہلی اسلامی حکومت گریسک میں قائم ہوئی تھی (سطور بالا)، لیکن صحیح معنوں میں پہلی اسلامی سلطنت دیماک میں قائم ہوئی، جو مجاپاہت کی آخری ہندو ریاست تھی۔ اسلام کی روز افزوں اشاعت سے برافروختہ ہو کر وہاں کے ہندو عمال مسلمانوں پر انتہائی سخت گیری کرنے لگے تو مسلمان سوداگروں نے نو مسلموں کی مدد سے ایک فوج تیار کی اور اس کی کمان ایک مقامی جرنیل خاندان کے سربراہ رادن پاتح (= فاتح) کے سپرد کرکے جنگ کا آغاز کر دیا۔ رادن پاتح نے ہندو فوج کو شکست دی اور اسے وہاں کا حکمران تسلیم کر لیا گیا۔ ۱۵۲۰ء میں رادن پاتح کی وفات پر اس کا لائق بیٹا رادن یونس تخت پر بیٹھا اور حکومت کی حدود نہ صرف جاپارا سے گریسک تک پھیل گئیں بلکہ مادورا اور پالمبانگ بھی اس کے زیر اثر آ گئے۔ اس نے پرتگیزیوں کو مشرق سے خارج کرنے کے لیے ان پر چڑھائی کی، مگر ناکام رہا اور جاپارا بھی اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ ۱۵۲۳ء میں رادن یونس لاولد فوت ہوا تو خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ بالآخر اس کا چچا رادن ترنگنو تخت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ایک عالی حوصلہ حکمران تھا۔ اس نے سویت یورنگ اور اس کے نواحی علاقے اپنی مملکت میں شامل کیے اور اس کے چھوٹے بیٹے شہزادۂ تیمور نے ماترم فتح کیا۔ ۱۵۴٦ء میں ترنگا نو نے پسوروان کی ہندو سلطنت پر حملہ کیا۔ وہ آس پاس کے تمام ہندو رؤسا کی متحدہ فوجوں پر فتح پانے والا تھا کہ اسے دشمنوں نے ایک غلام کے ذریعے قتل کرا دیا اور جنگ بے نتیجہ رہی۔ اس کے بعد اس کا بڑا بیٹا شہزادۂ مومن (پینکران موک من) تخت نشین ہوا۔ وہ بڑا عالم دین تھا اور اس کی زندگی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے وقف رہی تھی (اہل جاوا اسے سونان پراوتو کے لقب سے یاد کرتے ہیں)۔ اس کے عہد میں اسلامی علوم اور اسلامی طرز زندگی کو فروغ حاصل ہوا۔ اس درویش صفت سلطان کو اس کے ایک بھتیجے آریو پنان سانگ نے قتل کردیا اور اس کے کم عمر بیٹے آریو پینگری کو برطرف کرکے حکومت پر قبضہ کرنا چاہا، مگر اس کی یہ خواہش پوری نہ ہو سکی۔ پاجانگ کے گورنر پینی آدی ویایو نے، جو ترنگا نو کا داماد اور آریو پینگری کا پُھپا تھا، فوج کشی کی اور آریوپنان سانگ مارا گیا۔

۲- بانتن: ۱۹۲۲ء میں ترنگنو کے بہنوئی اور مشہور عالم و صوفی پاتح ہلاّ (فتح اللہ) نے جاوا کے مغربی حصے میں ایک اور اسلامی ریاست قائم کی،

جس کا دارالحکومت بانتن قرار پایا۔ ۱۵۵۲ء میں پاتح ملّا تخت سلطنت اپنے بیٹے مولانا حسن الدین کے حوالے کرکے تبلیغ اسلام کی خاطر چری بون چلے گئے، جہاں اٹھارہ سال تک اشاعت اسلام کرنے کے بعد انہوں نے ۱۵۷۰ء میں وفات پائی۔ سونان گننگ جاتی کے نام سے ان کا شمار بھی جاوا کے نو اولیا میں ہوتا ہے۔ سلطان حسن الدین (۱۵۵۲ تا ۱۵۷۱ء) ایک دیندار عالم اور عادل حکمران تھا۔ اس کے عہد میں لمپونگ کا علاقہ فتح ہوا اور تجارت کو بہت ترقی ہوئی۔ مسجدیں، مدرسے اور سرائیں کثرت سے تعمیر ہوئیں۔ دینی و علمی امور کی طرف سلطان کی رغبت کے باعث مکۂ مکرمہ اور دیگر بلاد اسلامی سے علما اور صوفیہ کثیر تعداد میں بانتن پہنچنے لگے۔ ۱۵۷۰ء میں اپنے والد کی طرح حسن الدین بھی حکومت اپنے بیٹے یوسف (تا ۱۵۸۰ء) کے سپرد کرکے تبلیغ دین میں مصروف ہوگیا۔ یوسف نے بھی باپ دادا کی اسلامی روایات پر عمل کرتے ہوئے نظم و نسق، علم و حکمت اور تجارت و حرفت کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بھائی شہزادہ جاپارا، جو جاپارا کی حکمران راتوکالی نعمت کا متبنّٰی تھا، فوج لے کر آ پہنچا، لیکن امرائے حکومت نے اسے حکمران تسلیم نہ کیا اور سلطان یوسف کے کمسن بیٹے مولانا محمد کو تخت پر بٹھا دیا۔ سلطان محمد کے عہد میں بانتن کا بحری بیڑا بہت مضبوط تھا، چنانچہ ۱۵۹۵ء میں اس کی مدد سے سلطان نے ولندیزوں کو شکست دے کر جاوا سے نکال دیا۔ ۱۶۰۵ء میں سلطان نے سماٹرا پر چڑھائی کی تاکہ اسے فتح کرنے کے بعد ملایا میں اہل یورپ کو ان کے اڈوں سے بآسانی نکالا جا سکے۔ پالمبانگ کے مقام پر خونریز لڑائی ہوئی اور قریب تھا کہ قلعہ فتح ہو جائے، لیکن دشمن نے دھوکے سے سلطان کو قتل کرا دیا اور اس کی فوج کو ناکام لوٹنا پڑا۔ سلطان محمد کے بعد ریاست خانہ جنگی کا شکار ہوگئی۔ ۱۶۱۹ء میں ولندیزی دوبارہ آ پہنچے اور انہوں نے بٹاویا میں اپنا تجارتی مرکز اور قلعہ تعمیر کرکے بانتن پر اپنی بالا دستی قائم کر لی۔

۳۔ پاجانگ: اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ترنگانو کے پوتے آریو پینگری کو اس کا پھوپا آدی ویایو اپنے ساتھ پاجانگ لے گیا تھا۔ وہاں پہنچ کر اس نے اپنی بیٹی کی شادی آریو پینگری کے ساتھ کر دی اور اس کا مرکز حکومت پاجانگ قرار دیا۔ اس طرح ترنگانو کی سلطنت کا مرکز دیماک سے پاجانگ میں منتقل ہو گیا۔ دیماک کو دارالحکومت سے فاصلے پر دیکھ کر ترنگانو کا ایک داماد لنگر وہاں کا حاکم بن بیٹھا، لیکن بہت جلد وہاں کے لوگوں نے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور سلطان پاجانگ سے مدد طلب کی۔ سلطان نے اس مہم پر آدی ویایو کے ایک متبنّٰی لڑکے سوتا ویایو کو روانہ کیا، جو قدیم ہندو شاہی خاندان مجاپایت سے تھا۔ سوتا ویایو اس مہم میں کامیاب رہا اور اسے سنوپاتی (= جرنیل) کا اعزاز عطا ہوا۔ سلطان کا جانشین پینگران (= شہزادہ) بونو ہوا، لیکن وہ کچھ زیادہ ہردلعزیز نہ تھا۔ حکومت کی باگ ڈور دراصل آدی ویایو ہی کے ہاتھ میں رہی، جس نے کچھ عرصہ بعد ایک خاندانی نزاع کی بنا پر سنوپاتی کو جلا وطن کر دیا۔ چونکہ عوام اور سپاہ کی حمایت سنوپاتی کو حاصل تھی، لہٰذا بغاوت برپا ہو گئی، جس میں آدی ویایو مارا گیا اور شہزادہ بونو نے اپنی نا اہلیت کا اعتراف کرتے ہوئے تخت سنوپاتی کے سپرد کر دیا (۱۵۷۸ء)۔

۴۔ ماترم: سنوپاتی نے اپنا دارالحکومت پاجانگ میں منتقل کرکے جاوا کی سب سے مشہور اسلامی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ اس کے حکمرانوں کے نام حسب ذیل ہیں:

(۱) سنوپاتی (۱۵۷۸ تا ۱۶۱۳ء): اس نے تمام مشرقی اضلاع فتح کر لیے۔ کیدیری، پسوروان، مادورا

اور چریبون پر اس کا تسلط قائم ہو گیا.

(۲) **مسجولانگ** (۱۶۱۳ء): سنوپاتی کا چھوٹا بیٹا، جسے اس کے بڑے بھائی مسرلنگ سنک نے معزول کر کے سلطان اگنگ (= سلطان اعظم) کا لقب اختیار کیا.

(۳) **سلطان اگنگ** (۱۶۱۳ تا ۱۶۴۵ء): جاوا کا سب سے بڑا مسلمان فرمانروا، جس کا عہد اسلامی اقتدار کا عہد عروج تھا۔ اس کی تخت نشینی پر لاسم، سپوروان، پناروکان، بیلم بنگن اور بالی کی ہندو ریاستوں نے متحد ہو کر دوبارہ ہندو مجاپایت کا اقتدار بحال کرنے کی کوشش کی، لیکن سلطان اگنگ نے یکے بعد دیگرے سب کی سرکوبی کی، حتّٰی کہ بانتن کے سوا باقی سارا جاوا اس کے زیر نگیں آ گیا۔

اس زمانے میں یورپ کے تاجروں کی آمد مجمع الجزائر شرق الہند میں شروع ہو چکی تھی، جن میں (جہاں تک جاوا کا تعلق ہے) ولندیزی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ۱۵۹۵ء میں سلطان بانتن کی اجازت سے انھوں نے جاپارا میں اپنی تجارتی کوٹھیاں قائم کیں۔ ۱۶۰۲ء میں ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی وجود میں آ گئی۔ ۱۶۱۰ء کے بعد انھوں نے خودسری اختیار کی تو سلطان نے سختی سے کام لیا اور وہ جکارتا میں منتقل ہو گئے، جہاں وہ امیر جکارتا کی اجازت کے بغیر اپنا قلعہ تعمیر کرنے لگے۔ اس پر سلطان بانتن اور امیر جکارتا نے حملہ کرکے انھیں وہاں سے نکال دیا، لیکن جلد ہی خود ان دونوں کے درمیان تلوار چل گئی اور سلطان مارا گیا۔ موقع غنیمت جان کر ولندیزی گورنر جنرل کوئن Coen واپس آ گیا (۹ جون ۱۶۱۹ء) اور جکارتا پر قبضہ کرکے قتل عام کا حکم دے دیا۔ برباد شدہ شہر پر ایک جدید بستی بٹاویا کے نام سے بسائی گئی۔ ولندیزی اب سلطنت ماترم کے خلاف سازشوں میں مصروف ہو گئے، لیکن اس سے قبل کہ وہ اپنی ریشہ دوانیوں میں کامیاب ہوتے، سلطان اگنگ نے ان پر حملہ کرکے انھیں شکست فاش دی اور تقریباً ربع صدی تک کے لیے جزیرہ ان کے وجود سے پاک ہو گیا.

سلطان اگنگ ایک بہادر جرنیل، مدبّر حکمران، علما کا سرپرست اور خود بھی متبحر عالم تھا۔ اس نے فلسفہ و حکمت پر ایک ضخیم کتاب سسترو گنڈنگ لکھی، جگہ جگہ مدارس قائم کیے، طلبہ کو مزید تعلیم کے لیے غیر ممالک میں بھیجنے کا بندوبست کیا۔ اس نے ملک میں اسلامی قوانین نافذ کیے اور کوشش کی کہ لوگوں کی زندگی صحیح معنوں میں اسلامی سانچوں میں ڈھل جائے۔ وہ چاہتا تھا کہ پورے انڈونیشیا کو متحد کر کے ایک ملک اور ایک قوم کی شکل دی جائے، جس کی اساس اسلام ہو (اس عہد کے نظام حکومت و تمدن کے لیے دیکھیے نور احمد قادری: تاریخ تمدن انڈونیشیا، مطبوعۂ سفارت خانۂ جمہوریۂ انڈونیشیا، کراچی ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۴ تا ۴۰۷).

(۴) **ہمنگ کورت اوّل** (۱۶۴۵ تا ۱۶۷۷ء): سلطان اگنگ کا نااہل بیٹا، جس نے سلطان اگنگ کی وفات کے بعد نہ صرف ولندیزوں کو واپس آنے کی اجازت دی بلکہ ہر قسم کی تجارتی اور تبلیغی مراعات سے بھی نوازا (۱۶۵۵ء میں معاہدۂ جاپارا) اور یوں وہ جاوا میں اپنے پنجے جمانے میں کامیاب ہو گئے۔ ہمنگ کورت کے وطن دشمن اور غیر اسلامی کردار سے کبیدہ خاطر ہو کر عوام نے ایک بہادر نوجوان ترونا جایا کے زیر قیادت ولندیزوں اور سلطان کے خلاف ایک طویل جنگ کا آغاز کر دیا اور بالآخر ماترم پر قبضہ کر لیا۔ ہمنگ کورت ولندیزوں کے پاس پہنچنے کے لیے بھاگا، مگر راہ ہی میں راہی ملک عدم ہو گیا.

(۵) **ہمنگ کورت دوم** (۱۶۷۷ تا ۱۷۰۳ء): ولندیزوں نے اسے اپنے باپ کا تخت واپس دلوانے کے لیے عہد نامہ سیمارانگ طے کیا اور ۱۶۷۸ء میں ترونا جایا پر حملہ کرکے اسے گرفتار کر لیا۔ ترونا جایا گرفتار ہو کر ہمنگ کورت دوم کے سامنے

پیش ہوا، جس نے فوراً اپنے قتل کر دیا (۲ جنوری ۱۶۸۰ء)۔ اب ولندیزوں کے لیے جاوا کے تمام وسائل پر قابض ہونے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی۔ اس کے عہد کے آخری ایام میں ولندیزی سلطان کے خلاف ہو گئے۔ جس پر اس نے سراپاتی سے مدد چاہی، جو وسطی جاوا میں ولندیزوں کے خلاف سرگرم کار تھا۔ ۱۶۸۵ء میں ولندیزوں نے ایک فوج ماترم پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجی، مگر سراپاتی نے شب خون مار کر اسے ختم کر دیا۔

(۶) ہمنگ کورت سوم (=سونان ماس، ۱۷۰۳ تا ۱۷۰۴ء): اپنے باپ کے تخت پر صرف ایک سال بیٹھ سکا اور اس کے چچا پاکوبوانو نے ولندیزوں کی مدد سے اسے معزول کر دیا۔

(۷) پاکوبوانو (۱۷۰۴ تا ۱۷۱۹ء): ولندیزوں کا کٹھ پتلی فرمانروا تھا۔ اس کے عہد کا مشہور واقعہ یہ ہے کہ ۱۷۰۶ء میں ولندیزوں نے سراپاتی پر چڑھائی کی اور دھوکے سے اسے قتل کر دیا۔ ہمنگ کورت سوم بھی گرفتار ہوا، جسے سیلون لے جا کر نظربند کر دیا گیا۔ اس طرح جاوا پر ولندیزوں نے پورا پورا اقتدار حاصل کر لیا۔

(۸) پاکوبوانو دوم (=سونان پرابو، ۱۷۱۹ تا ۱۷۲۷ء): جسے ولندیزوں نے اس کے باپ کے مرنے کے بعد تخت پر بٹھایا۔

(۹) ہمنگ کورت چہارم (۱۷۲۷ تا ۱۷۴۹ء): سونان پرابو کا بیٹا۔ ۱۷۴۲ء میں مقامی شہزادوں نے ولندیزوں کی چین نواز حکمت عملی سے تنگ آ کر بغاوت کر دی اور ہمنگ کورت کو معزول کر کے ہمنگ کورت سوم کے پوتے مارس گارنڈی کو حکمران بنا دیا، لیکن بہت جلد ولندیزوں نے اسے تخت پر بحال کر دیا۔ اس کے عہد کا مشہور واقعہ جنگ مادورا ہے، جس میں اہل جاوا پہلی بار کھلم کھلا خانہ جنگی میں مبتلا ہوئے۔ ۱۷۴۶ء میں عہد نامۂ سوراکارتا کے تحت ولندیزوں کو تمباکو کی مکمل اجارہ داری دی گئی۔

(۱۰) پاکوبوانو سوم (۱۷۴۹ تا ۱۷۸۸ء): اس کے عہد میں وہ مشہور عہد نامہ ہوا جس کی رو سے تجویز کیا گیا کہ آئندہ سے ماترم کے تمام حکمران ولندیزوں کی نگرانی میں حکومت کریں گے۔ پاکو بوانو نے اس کے خلاف احتجاج کیا تو جنگ چھڑ گئی اور ولندیزوں کو چند روز کے لیے مشرق جاوا خالی کرنا پڑا؛ لیکن ۱۷۵۵ء میں انہوں نے بالآخر پاکو بوانو کے حلیف منگ کابوجی کو اپنے ساتھ ملا کر سلطنت ماترم کو دو ریاستوں میں تقسیم کر دیا، ایک ریاست کا سربراہ پاکو بوانو اور دوسرے کا منگ کابوجی قرار پایا۔ آخرالذکر ریاست کا دارالحکومت جوگ جکارتا مقرر ہوا۔ اس طرح سلطنت ماترم ولندیزوں کے ماتحت آ گئی اور مجمع الجزائر پر ان کے تین سو سالہ دور کا آغاز ہوا۔

ولندیزی دور: انڈونیشیا پر غیرملکی حکومت اور اس کے خلاف آزادی کی مختلف تحریکوں کے سلسلے میں مقالۂ انڈونیشیا (رک باں) میں مفصل بحث کی جا چکی ہے۔

آزادی کے بعد: ۱۹۴۹ء میں آزاد جمہوریۂ متحدۂ انڈونیشیا وجود میں آئی۔ اس کے تحت آج کل جزیرۂ جاوا نظم و نسق کے اعتبار سے حسب ذیل تین صوبوں میں منقسم ہے (صدر مقام قوسین میں درج کیا گیا ہے): (۱) مغربی جاوا (باندونگ)؛ (۲) وسطی جاوا (سیمارانگ)؛ (۳) مشرقی جاوا (سورابایا)۔ انڈونیشیا کا دارالحکومت جکارتا بھی جاوا ہی میں واقع ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے رک بہ انڈونیشیا۔

مآخذ: مقالۂ انڈونیشیا کے تحت مفصل مآخذ درج ہیں۔ ان کے علاوہ دیکھیے بذیل JAVA، در ۹۱، بار اول، مطبوعۂ لائڈن۔

(ادارہ)

جاوی: (جمع: جاوۃ) بلاد الجاوہ کے مسلم۔ بلاد الجاوہ سارے جنوب مشرقی ایشیائی علاقے کے

مجموعے کا نام تھا جہاں مکۂ معظمہ کے باشندے آباد ہو گئے تھے۔ یہ نام سناؤک ہرخرونیہ C. Snouck Hurgronje کے زمانۂ سیاحت (۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء) اور غالبًا اس سے بھی پہلے سے استعمال میں آ رہا تھا۔ جاوی فقط جاوا کے رہنے والوں کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اَور جزیروں کے رہنے والے بھی، جو جاوی زبان بولتے ہیں، اس لقب میں شریک ہیں، مثلاً اہلِ فلپائن؛ علاوہ ازیں برعظیم جنوب مشرق ایشیا کے وہ لوگ بھی شامل ہیں جو جاوی زبان نہیں بولتے۔ عمومًا خوشحال اور پرہیزگار ہونے کی وجہ سے مکے میں جاوی مہمانوں کی بڑی آؤ بھگت کی جاتی تھی، خصوصًا اس لیے کہ وہ دوسرے ممالک کے زائرین سے زیادہ خرچ کرتے تھے اور زیارت کرانے والے شیوخ ان سے خوب مالی منفعت حاصل کرتے تھے۔ سناؤک ہرخرونیہ نے ان جاویوں میں خصوصیت کے ساتھ دلچسپی لی جو ولندیزی شرق الہند سے آئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں مکے کے جاوی گروہ کی بابت ایک بیش قیمت معاشری مقالہ *Mecca*، ج ۲: *Aus dem heutigen Leben*، ہیگ ۱۸۸۹ء، باب ۴، میں ملتا ہے۔ اس میں جاوی زندگی کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے: مثلا اس اجنبی ماحول میں وہ کیا طور طریقے اختیار کرتے تھے؛ اگر زیادہ دن رہنا پڑ جائے تو وہ اپنا وقت کس طرح صرف کرتے؛ بین الاقوامی اور تحریک اتحاد مسلمین کے تأثرات پر ان کا رد عمل کیا تھا۔ لیکن اس تصویر کی تکمیل کے لیے "انڈونیشیا میں اسلام" کے موضوع پر سناؤک ہرخرونیہ کی بعد کی نگارشات کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ اب اس سے دلچسپی محض تاریخی لحاظ سے باقی رہ گئی ہے، کیونکہ اس وقت مکے اور جنوب مشرقی ایشیا دونوں کے حالات بہت کچھ بدل چکے ہیں۔

(C.C. BERG)

* **جاوید**: ایک نوجوان ترک ماہر اقتصادیات اور سیاست دان۔ ۱۸۷۵ء میں محمد جاوید سالونیکا میں پیدا ہوا جہاں اس کا باپ ایک سوداگر تھا۔ اس نے ابتدائی تعلیم سالونیکا اور استانبول میں حاصل کی۔ ۱۸۹۶ء میں اسے مدرسۂ مُلکیہ سے سند فراغت ملی اور یہیں اس نے اپنے ہم جماعت حسین جاہد (یلچین Yalçin) اخبار نویس سے دائمی دوستی پیدا کی۔ زرعی بنک میں چند روز فرائض منصبی انجام دینے کے بعد اس نے وزارت تعلیم کی ملازمت اختیار کر لی۔ ۱۹۰۲ع میں جب وہ مستعفی ہوا تو وہ ابتدائی تعلیم کے ادارے کا سکرٹری تھا۔ واپس سالونیکا پہنچ کر وہ ایک نجی ابتدائی سکول کا مدیر ہو گیا، جو مکتب تُیَفُّض کہلاتا تھا۔ یہاں وہ عثمانی انجمن اتحاد و ترقی (عثمانلی اتحاد و ترقی جمعیتی) میں شامل ہوگیا جو مقدولیہ میں عبدالحمید ثانی کے استبداد کے خلاف نوجوان ترکوں کی جد و جہد کا مرکز بن چکی تھی۔ ۱۹۰۸ء میں وہ مدرسۂ ملکیہ میں اقتصادیات اور شماریات کا لکچرر مقرر ہوا۔ سالونیکا اور استانبول میں اس بار اپنے دورانِ قیام میں اس نے چند درسی کتابیں اقتصادیات پر شائع کیں (علم اقتصاد، ۴ جلد، ۱۹۰۵ء، بار دوم ۱۹۱۲ء؛ انشائیات، ۱۹۰۹ء اور مکاتب اعدادیہ مخصوص علم اقتصاد، ۱۹۰۹ء، بار دوم ۱۹۱۳ء۔ احمد شعیب اور رضا توفیق بولوق باشی کے ساتھ مل کر اس نے ایک علمی مجلہ علوم اقتصادیہ و اجتماعیہ مجموعہ سی (۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۱ء) نکالا۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد اسے سالونیکا (۱۹۰۸ تا ۱۹۱۲ء) اور بیغا (۱۹۱۲ تا ۱۹۱۸ء) سے پارلیمنٹ کا رکن منتخب کیا گیا۔ پھر وہ وزیر مالیات مقرر ہوا (۱۹۱۰، ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۴، ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۸ء)۔ علاوہ ازیں وہ انجمن اتحاد و ترقی کی مجلس عمومی کا رکن بھی رہا۔ (۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸ء)۔ پارلیمنٹ (Chamber of Deputies) میں اس نے بہت جلد ایک مقرر کی حیثیت سے اپنی فصاحت اور بجٹ کمیشن کی رپورٹ کی تیاری میں اپنی اعلٰی صلاحیت کا لوہا

منوا لیا۔ اپنی وزارت مالیہ کے دوران میں اس نے پیرس اور یورپ کے دیگر دارالحکومتوں میں عثمانی سلطنت کے لیے قرض لینے کے سلسلے میں گفت و شنید کی جو بڑی نزاکت کی حامل تھی۔ جنگ عظیم میں ترکیہ کی شرکت پر جاوید کئی دوسرے وزرا کے ساتھ کابینہ سے مستعفی ہو گیا، کیونکہ وہ اور جاوید انور پاشا کی جرمنی نواز حکمت عملی کے خلاف تھا۔ کچھ دن بعد طلعت پاشا کی درخواست پر وہ اس میں دوبارہ شامل ہو گیا۔ نوجوان ترکوں میں سے فقط وہی ایک ایسا وزیر تھا جس نے زمانۂ جنگ میں عزت پاشا کی کابینہ (۱۴ اکتوبر تا ۱۴ نومبر ۱۹۱۸ء) میں اپنا مقام قائم رکھا۔ آگے چل کر جب انجمن اتحاد و ترقی کے قائدین کی پکڑ دھکڑ کی لہر اٹھی تو وہ اس سے بچنے کے لیے روپوش ہو گیا اور ملک سے باہر چلا گیا۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں استانبول کی عدالتِ خصوصی نے اس کی غیر حاضری میں اسے پندرہ سال قید بامشقت کی سزا دے دی۔ ۱۹۲۰ء میں اس نے عبدالحمید ثانی کے لڑکے برہان الدین کی مطلقہ بیوی علیّہ سے شادی کی۔

جاوید ۱۹۲۲ء میں استانبول واپس آیا۔ یہاں وہ “Dette publique ofttomane” (= عثمانی عوامی قرضہ) کے ترک قرضخواہوں کا نمائندہ مقرر ہو گیا۔ بقول خالدہ ادیب (*The Turkish Ordeal*، لنڈن ۱۹۲۸ء: ص ۴۷) مصطفیٰ کمال نے جاوید کی یہ تجویز مسترد کر دی کہ اسے تحریک اناطولیہ میں شامل ہونے کی اجازت دی جائے۔ ء میں اس نے لوزان صلح کانفرنس کے وفد کے مشیر کی حیثیت سے خدمت انجام دی۔ ۱۹۲۶ء میں [illegible] مصطفیٰ کمال پر قاتلانہ حملے کے بعد جاوید کو گرفتار کر لیا گیا اور آزاد خصوصی عدالت، ازمیر (۶ جولائی) و انقرہ (۱۰ اگست) میں اس پر مقدمہ چلایا گیا۔ الزام یہ تھا کہ اس نے تحریک اتحاد و ترقی کے احیا کی کوشش کی اور اس کو موجودہ نظام کے الٹ دینے کا ذریعہ بنانا چاہا۔ جرح زیادہ تر سابق انجمن اتحاد و ترقی کے سربرآوردہ افراد کے اس اجلاس کے بارے میں ہوئی جو جاوید کے مکان پر ۱۶ اپریل ۱۹۲۳ء کو منعقد ہوا تھا، تاہم کوئی خاص یا کھلم کھلا بغاوت کا الزام نہ لگایا جا سکا۔ سابق اتحاد و ترقی کے دیگر تین رہنماؤں کے ساتھ اسے سزائے موت سنائی گئی اور انقرہ کے محلۂ جبہ جی میں ۲۶ اگست ۱۹۲۶ء کو پھانسی پر لٹکا دیا گیا۔

مآخذ: (۱) جاوید: 'یاد داشتیں'، *Tanin*، ۳ اگست ۱۹۴۳ تا ۲۲ دسمبر ۱۹۴۶ء؛ (۲) *Türk Ansiklopedisi*، ۱۰: ۳۷ تا ۳۸؛ (۳) Ibrahim Alâettin Gövsa: *Türk meşhurlar ansiklopedisi*، استانبول ۱۹۴۶ء؛ ص ۹۷؛ (۴) Ali Çankaya: *Mülkiye ve mulkiyeliler*، انقرہ ۱۹۵۴ء، ۲: ۳۳۲ ببعد؛ (۵) Ali Fuat Türkgeldi: *Görüp isittiklerim*، بار دوم، انقرہ ۱۹۵۱ء: ص ۱۱۷؛ (۶) *Harp kabinelerinin isticvabi*، مطبوعۂ Vakit Matbausi، استانبول ۱۹۳۳ء؛ (۷) Kandemir: *İzmir suikastinin içyüzü*، (Ekicigil Tarih Yayinlari) انقرہ ۱۹۵۵ء، ۲: ۲۹ تا ۴۹۔

(DANKWART A. RUSTOW)

جاویدان : رک بہ تکملہ، ۱۱، بار دوم.

جاہدیّہ : رک بہ خلوتیہ.

جاہل و عاقل : رک بہ دُرُوز.

جاہلیّۃ : (ع)، ایک اصطلاح جو مادّۂ ج ہ ل سے مشتق اور اسم فاعل جاہل سے صیغۂ نسبت ہے۔ جاہلیہ سے مراد ہے زمانۂ قبلِ اسلام کے عربوں کی حالت (لسان العرب) اور دعوت اسلام سے پہلے بالخصوص قبل از ہجرت نبوی کا زمانہ، کیونکہ اس عہد کے جزیرۃ العرب میں مشرکین عرب کا اجتماعی اور سیاسی قانون مؤثر تھا جو کسی وحی و الہام کے تابع نہ تھا، اس لیے وہ زمانہ "جہل و ہوٰی" کا تھا (الکشاف، بذیل تفسیر ۵ : ۵۰)۔ قرآن مجید میں جاہلیہ کا لفظ چار مرتبہ استعمال ہوا ہے: ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ

(۳[آل عمران]: ۱۵۴)، اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ (۵[المائدة]: ۵۰)، تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى (۳۳[الاحزاب]: ۳۳)، حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ (۴۸[الفتح]: ۲۶)۔

جہل سے مراد لاعلمی کے علاوہ درشتی، سختی، بربریت، خشونت، اکھڑپن اور قوانینِ الٰہیہ اور خدا سے ناواقفیت اور حالت کفر و بت پرستی بھی ہے۔ جہل کی ضد علم بھی ہے اور حلم [رک باں] بھی۔ حلم سے مراد تحمّل، بُردباری اور برداشت ہے۔ زمانۂ جاہلیّت میں عرب اوصاف حلم سے عموماً عاری تھے۔ جاہلیہ سے مراد اَهْلَ الشِّرْكِ الْجَاهِلُوْنَ بِاللّٰهِ بھی ہے۔ (الکشاف بذیل تفسیر ۳ [آل عمران]: ۱۵۴)۔ مشہور جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم (رک باں) نے بھی اپنے معلقے میں لفظ جہل درشتی کے معنوں میں استعمال کیا ہے: فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِيْنَا (ہم اکھڑ لوگوں سے بھی بڑھ کر سختی اور درشتی سے پیش آئیں گے)۔ قرآن مجید میں مذکورہ اَلْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى (۳۳[الاحزاب]: ۳۳) سے مفسرین اور مؤرخین نے اَلْجَاهِلِيَّةُ الْاُخْرٰى کا تصوّر بھی قائم کیا ہے۔ جاہلیت کا پہلا دور تو حضرت آدمؑ سے حضرت نوحؑ تک، بقول جمہور حضرت عیسیٰؑ سے پہلے کے زمانے تک شمار کیا گیا ہے، اور جاہلیت کا آخری دور حضرت عیسیٰؑ سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوّت کے آغاز تک کا زمانہ بلکہ بعض کے نزدیک ہجرت نبوی تک کا زمانہ ہے (دیکھیے الکشاف، بذیل تفسیر ۳۳: ۳۳)۔ بعض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ڈیڑھ سو سال پہلے تک کے زمانے کو عہد جاہلیت قرار دیا ہے۔

مؤرخین ثقافت و حضارت کا کہنا ہے کہ حورابی عہد تک تمدّن عروج پر رہا، لیکن اس کے بعد دور تنزل شروع ہوگیا۔ عہد جاہلیت کے عرب زیادہ تر بادیہ نشین تھے اور ان کی بھاری اکثریت لکھنے پڑھنے سے عاری تھی۔ وہ قبائلی زندگی بسر کرتے تھے۔ سخاوت و شجاعت کے ساتھ ان میں کینہ و عداوت اور بغض و حسد پایا جاتا تھا۔ باہمی جنگ و قتال اور قتل و غارت کا دور دورہ تھا (رک بہ ایام العرب)۔ بعض قبائل میں لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کا رواج بھی تھا اور اس کی طرف قرآن مجید میں بھی اشارہ کیا گیا ہے: وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ○ بِاَيِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ ○ (۸۱[التکویر]: ۸، ۹)، یعنی "جب زندہ درگور کی گئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس گناہ کی پاداش میں قتل کیا گیا تھا ...."۔ عرب سرداروں میں غرور و نخوت، اور قبائلی عصبیت بڑی نمایاں تھی۔ ظلم و عدوان، خون کا بدلہ خون، قمار بازی، شراب نوشی اور توہم پرستی جاہلی معاشرے کی امتیازی خصوصیت تھی۔ نکاحِ مقت، یعنی سوتیلی ماں سے شادی کا رواج بھی تھا۔ یہ سب عہد جاهلیة کے امتیازی اوصاف و خصائل تھے، جن کی اسلام (عہد العلم والحلم) نے باحسن وجوہ اصلاح کی اور تہذیب انسانی کو اعلیٰ شرافت کے اصولوں پر استوار کیا۔

بایں ہمہ عہد جاہلیت میں مخصوص علوم و آداب بھی تھے۔ ان میں لغت و شعر، خطابت و انساب اور امثال و اخبار و قصص قابل ذکر ہیں۔ علوم طبیعیہ میں طب، معالجۂ حیوانات، نجوم، قیافہ شناسی، کہانت اور ہوا کے رخ اور بارش کے اوقات کے علم سے عربوں کو خاص دلچسپی تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں شعر و شاعری کا بڑا چرچا تھا۔ جاہلیت کی مہمان نوازی بھی مشہور تھی۔ عزت و ناموس کی حفاظت کے لیے قوت کا استعمال اور رعب اور دبدبے کے اظہار کے لیے عدوان و تشدد (ظلم) سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ زُهَیر بن ابی سُلْمٰی اپنے مشہور معلقے میں کہتا ہے:

مَنْ لَا يَذُدْ عَنْ حَوْضِهٖ بِسِلَاحِهٖ
يُهَدَّمْ، وَمَنْ لَا يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

(یعنی جو شخص اپنے حقوق و عزت کی حفاظت کے لیے ہتھیار استعمال نہیں کرتا وہ حقوق و عزت سے محروم کر دیا جاتا ہے اور جو اس غرض کے لیے ظلم و

تشدد نہیں کرتا لوگ اس پر ظلم و تشدد کرنے لگتے ہیں)۔ سردار قبیلہ کی اطاعت و فرماں برداری بڑی ضروری تصور کی جاتی تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی جماعتی اصرار اور تقاضوں کے سامنے سردار کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا۔ دُرَید بن الصِّمّۃ کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ جب جنگ کے دوران میں قوم نے اس کی بات نہ مانی تو اس نے قوم ہی کا ساتھ دیا، حالانکہ اسے یقین تھا کہ قوم کی رائے درست نہیں؛ چنانچہ وہ کہتا ہے:

وَ ہَلْ اَنَا مِنْ غَزِیَّۃَ اِنْ غَوَتْ
غَوَیْتُ، و اِنْ تَرْشُدْ غَزِیَّۃُ اَرْشُدِ

(یعنی میں بھی تو بنو غزیہ ہی میں سے ہوں۔ اِن کے ساتھ ہی میں بھی بھٹک جاتا ہوں اور ان کے ساتھ راہ راست پر رہتا ہوں)۔

بیرونی ممالک سے جاہلی عربوں کے تجارتی و اقتصادی تعلقات قائم تھے، ایران و ہندوستان اور شام و یمن میں ان کے تجارتی قافلے آتے جاتے رہتے تھے۔ سخاوت و مہمان نوازی، جرأت و دلیری اور شجاعت و حماست کی بدولت زمانۂ جاہلیت میں "مُرُوْءَۃ" (= جواں مردی) کا تصوّر قائم ہو چکا تھا۔ اسی تصوّر کی وجہ سے عرب جود و کرم میں بعض اوقات اِسراف کی حد تک پہنچ جاتے تھے۔ گانے بجانے کا بڑا رواج تھا۔ عربی عورتوں کے علاوہ ایرانی اور افریقی عورتیں بھی گانے بجانے میں مہارت اور شہرت رکھتی تھیں۔ زمانۂ جاہلیت میں غلاموں اور لونڈیوں کی خرید و فروخت کا رواج تھا۔ منڈیاں اور بازار (اَسْواق) لگتے تھے اور بیت اللہ کا طواف لوگ برہنہ کرتے تھے۔ بت پرستی زوروں پر تھی۔ ہر قبیلے کے جدا جدا بت تھے۔ اسلام نے آ کر ان تمام جاہلی برائیوں کو ختم کر دیا (نیز رک بہ جزیرۃ العرب، عربیۃ، سوق، بدوی، بادیہ، صنم، یہود، نصارٰی، کرم، مروۃ، ایام العرب، وغیرہ)۔

مآخذ. (۱) عمر فروخ: تاریخ الجاہلیۃ، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۳) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۴) محمد مبروک نافع: عصر ما قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۵) محمد احمد جادالمولی: ایام العرب فی الجاہلیۃ، قاہرہ ۱۹۴۲ء؛ (۶) سعید الافغانی: أسواق العرب فی الجاہلیۃ...، دمشق ۱۹۶۰ء؛ (۷) محمد شکری الآلوسی: عادات العرب فی جاہلیتہم، بیروت ۱۹۲۴ء؛ (۸) محمد رشدی: مدنیۃ العرب فی الجاہلیۃ والاسلام، مصر ۱۹۱۱ء؛ (۹) أدیب لحود: حضارۃ العرب فی الجاہلیۃ والاسلام، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۱۰) ناصر الدین الاسد: القیان والغناء فی العصر الجاہلی، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) وہی مصنف: مصادر الشعر الجاہلی و قیمتہا التاریخیۃ، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۲) علی مظہر: العصبیۃ عندالعرب فی الجاہلیۃ والاسلام، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۳) محمد عبدالجواد الاصمعی: طور العرب والعربیۃ فی اطوار الجاہلیۃ، قاہرہ؛ (۱۴) علی الاعظمی: تاریخ ملوک الحیرۃ، قاہرہ ۱۹۲۰ء؛ (۱۵) نولدیکہ: أمراء غسّان (تعریب)، بیروت ۱۹۳۳ء؛ (۱۶) ابن حزم: جمہرۃ أنساب العرب، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۱۷) عبداللہ عفیفی: المرأۃ العربیۃ فی جاہلیتہا و إسلامہا، الجزءالاول مصر ۱۹۲۱ء؛ (۱۸) براکلمان: تأریخ الأدب العربی، الجزءالاول (تعریب عبدالحلیم النجار)، مصر ۱۹۵۹ء؛ (۱۹) إسرائیل ولفنسون: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیۃ و صدر اسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۲۰) D.S. Morgoliouth: *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*، لندن ۱۹۲۴ء؛ (۲۱) لا، طبع لائیدن؛ (۲۲) لا (ع)۔

[ادارہ]

جبال: عربی لفظ جبل (= پہاڑ یا پہاڑی) کی جمع۔ عربوں نے یہ نام اس علاقے کو دیا جو پہلے میڈ (Media) کہلاتا تھا۔ اسی کا نام عربوں نے عراق عجم بھی رکھا تھا تاکہ وہ عراق عرب (یعنی زیریں میسوپوٹیمیا) سے ممیز ہو جائے۔ اس حصے کا نام

جبال اس لیے پڑا کہ وہ شمال مشرقی حصّے کے سوا پہاڑوں سے پر ھے۔ مشرق کی طرف اس کی سرحد صحرائے اعظم خراسان، جنوب مشرق میں فارس، جنوب میں خوزستان، مغرب اور جنوب مغرب میں عراقِ عرب، شمال مغرب میں آذربیجان اور شمال کی جانب سلسلۂ کوہ البُرز ھے۔ سرحدیں اچھی طرح کبھی متعین نہیں کی گئیں اور اسی وجہ سے ان میں بہت کچھ ردّ و بدل ھوتا رھتا تھا۔ الاَصْطَخری (ص ۲۰۳) اور ابن حَوْقَل (ص ۲۶۷) کے بیان کے مطابق اصفہان میں سرمے Antimony کی کانیں تھیں۔ بلندی پر واقع ھونے کی وجہ سے آب و ھوا عموماً سرد ھے اور سردی کے موسم میں برف باری کثرت سے ھوتی ھے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ۲ : ۱۵ (= Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۱۵۱)؛ (۲) A. F. Mehren: *Manuel de la Cosmographie*، ص ۲۴۸؛ (۳) المقدّسی، ص ۳۸۴؛ (۴) General Sir A. Houtum-Schindler: *Eastern Persian Irak* (مطبوعۂ رائل جیوگرافیکل سوسائٹی، لندن ۱۸۹۶ء)؛ (۵) Le Strange، ص ۱۸۵ ببعد.

(L. LOCKHART)

٭ **الجبال**: عرب مصنفین نے یہ نام پہلے صحرائے عرب (Arabia Petrea) کے اس حصے کو دیا تھا جو بحیرۂ مردار کے انتہائی جنوبی سرے سے نکلنے والی ایک ندی وادی الحسا کے عین جنوب میں واقع ھے۔ یہ حصہ اپنے پہاڑوں کی اونچی چوٹیوں کی وجہ سے (جو ۱۴۰۰ سے ۱۶۰۰ میٹر تک بلند ہیں) وادی العربہ (رک بآں) کے نشیب پر چھایا ھوا ھے، جو اردن کی کھائی (Jorden Fault) کا جنوب کی طرف بڑھا ھوا حصہ ھے۔ اس طرح یہ اھم سلسلۂ کوہ، جو آگے سلسلۂ کوہ الشَّراۃ (رک بآں) کے نام سے جاری رھتا ھے، اور جس کے ساتھ اسے اکثر خلط ملط کر دیا جاتا ھے، جبل صحرا کے کونے کناروں سے اس علاقے میں جہاں ماورائے اردن کی سطح مرتفع سیدھی بلند اٹھتی ھے جا ملتا ھے۔ اس کا ٹیڑھا ترچھا ارتفاع، جو دیکھنے میں فلسطین کی مشرق کی طرف سماق اور رخام کی دیوار کی مانند رنگین نظر آتا ھے، گہرے گہرے گڑھوں کے ذریعے بحیرۂ مردار (جس میں اس کے اکثر چشموں کا پانی گرتا ھے) کے طاس کی جانب کھلتا چلا جاتا ھے اور مدت دراز تک رال کی برآمد کی بدولت اپنی تجارتی گزرگاھوں کو سہارا دیتا رھا ھے۔ اس علاقے میں ھمیشہ سے آمد و رفت ھوتی رھی ھے اور اس کی جنگی اھمیت اس وقت ظاھر ھوئی جب رومی آبادیوں (limes) کو بدویوں کے حملوں سے بچانے کی ضرورت محسوس ھوئی اور نیز اس وقت جب کہ فلسطین (قلعۂ الشَّوبک Montreal، جسے بالدوین اوّل نے ۱۱۱۵ء میں بنایا) کے فرانکوں اور مصر اور شام کی مسلمان حکومتوں کے درمیان کشمکش شروع ھوئی۔ لیکن اسلام کی ابتدائی صدیوں تک یہ ایک مزروعہ علاقہ بھی تھا، جہاں نسبۃً کثیر التعداد چشموں کی وجہ سے چھوٹے گاؤں آباد ھو گئے تھے، جن کی شہادت وہ کثیر التعداد کھنڈر دیتے ھیں جو وھاں موجود ھیں۔ ان کھنڈروں پر تحقیقی کام بہت ھی کم کیا گیا ھے۔

یونانی عہد میں مشرقی Edom کی اس قدیم سر زمین نے، جسے مذکورۂ بالا وادی الحَسا کی روایتی سرحد مُؤاب (Moab) کے ملک سے جدا کرتی ھے، نبطیوں کے اقتدار کو بڑھتے دیکھا۔ یقیناً اسی قوت کے انتہائی عروج کے زمانے میں عرب فلسطین کی حدود تک پہنچے۔ ھمیں معلوم ھے کہ الجبال (Gebalene) کے بعض مقامات کا شمار بیٹرہ (Petra) کی کاروانی سلطنت کے علاقوں میں ھوتا ھے جیسے بُصْرٰی (قدیم بِبْصر، یعنی موجودہ گاؤں بُصَیْرہ، جو الطَّفِیْلہ کے جنوب میں واقع ھے)۔ یہی علاقہ آگے چل کر عرب کے صوبے کا ایک حصہ ھو گیا، جو ان سرحدی آبادیوں کا مجموعہ

تھا جنھیں ٹراجن Trajan نے ۱۰۶ء میں نبطی سلطنت کا قائم مقام بنایا۔ غالبًا یہی وہ زمانہ ہے جب یہ رفتہ رفتہ تجارت کی اجارہ داری سے محروم ہوتا چلا گیا اور اس کی جگہ تدمر (رک باں) نے لے لی۔ ۲۹۵ء میں جدید انتظامی تغیرات کی وجہ سے الجبال کو فلسطین سے ملا دیا گیا، جو ایک بڑا وسیع صوبہ تھا اور جسے چوتھی صدی کے نصف اخیر میں پہلے دو اور پھر تین حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بوزنطی فہارس کے مطابق حسب ذیل مقامات کا الحاق فلسطین سوم یا Salutary Palestine سے ہوا ہو: میٹروکومیا Metrocomia (الطَفَیْلہ)، میموپسورا Mamopsora (بُصَیْرَہ)، اَرِنْدیلہ Arindela (العرندل) اور رَبَّہ کی فوجی چوکی (جو پہلے ریحوبات Rehoboth کہلاتی تھی اور وادی الرِّحاب کے قریب واقع تھی)۔ یہ سب وہ شہر تھے جن کی جاے وقوع آج کل مشکل ہی سے متعین کی جا سکتی ہے، لیکن ان کی اہمیت مسلم اقتدار کے بالکل شروع ہی میں ثابت شدہ معلوم ہوتی ہے۔

در حقیقت عَرَنْدل (ارندیلہ)، جس کا الیعقوبی نے ذکر کیا ہے اور رواث (روباثہ)، جو ابن حوقل (ص ۱۱۳) نے بتایا ہے، وہ نام ہیں جو قدیم عرب جغرافیہ دانوں کے ہاں اس مقام پر ہیں جہاں وہ الجبال کے خطے (صوبے) کا ذکر کرتے ہیں۔ (مصنفین کے مطابق خطۂ جُند دمشق یا جُند فلسطین) اور اس صوبے کو صوبۂ مؤاب (صدر مقام: زُغار) اور الشّراۃ (صدر مقام اَذْرُح) سے ممیّز کرتے ہیں۔

یہ فرق، جس کو ابن خُرّداذبہ بھی شام کے اضلاع کا ذکر کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے، بہت دن نہ گزرنے پائے تھے کہ دھندلا پڑنا شروع ہو گیا، جس کا سبب بلا شبہ یہ تھا کہ وہاں کی آبادی مفلس ہو گئی اور رفتہ رفتہ باہر جانے لگی۔ بہرحال یہ صوبہ آسانی سے بلا مقاومت یزید بن ابی سفیان نے فتح کر لیا تھا اور وہاں کی آبادی اپنی سابق خوش حالی پر بسر اوقات کر سکتی تھی۔ المقدسی (ص ۱۴۵) بھی فقط الشراۃ ہی سے واقف ہے اور اس کا صدر مقام زُغار کو قرار دیتا ہے اور مَعان اور اذرح کو اس کے بڑے شہر بتاتا ہے۔ یاقوت کا بھی یہی حال ہے اور وہ عرنْدل کے گاؤں کو بھی وہیں بتاتا ہے۔ اس وقت الجبال کا نام متروک ہو چکا تھا اور عہد مملوک کے مصنفین، مثلاً القلقشندی اور العُمری، فقط اتنا ہی کہتے ہیں کہ الکَرَک کے 'نیابۃ'، میں الشَوْبک، زُغار اور مَعان کی ولایتیں تھیں اور یہی شام کے سارے جنوبی حصّے میں پھیلی ہوئی تھیں۔

مآخذ: (۱) F. M. Abel: *Géographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ء، ۱: ۱۵ تا ۱۶، ۱۸، ۶۹، ۱۵۷، ۲۸۳ و ۲: بمواضع کثیرہ، بالخصوص ص ۲۸۷ (بُصْرٰی)، ص ۳۸۶ (مِبْصر)، ص ۴۳۴ (ریحوبات Rehoboth)، ۴۷۹ (Teimân / Thaiman)؛ (۲) Le Strange: *Palestine*، ص ۲۸، ۳۲، ۳۵، ۳۹۵؛ (۳) A.S. Marmardji: *Textes Géographiques*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۳۴، ۱۰۵؛ (۴) M. Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۴؛ (۵) A. Musil: *Arabia Petraea*، وی انا ۱۹۰۷ء، ج ۲؛ (۶) Brünnow و Domaszewski: *Die Provincia Arabia*، سٹراس بورگ ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۹ء، ج ۱؛ (۷) البلاذری: فتوح، ص ۱۲۶؛ (۸) BGA، بمدد اشاریات؛ (۹) الیعقوبی، طبع Wiet، ص ۱۷۴ تا ۱۷۵؛ (۱۰) یاقوت: ۳: ۶۵۷ (عَرَنْدل)۔

(J. SOURDEL-THOMINE)

* **جِبایہ:** رک بہ عامل؛ بیت المال وغیرہ۔

* **الجبّار:** رک بہ علم نجوم۔

* **الجُبّائی:** ابو علی محمد بن عبدالوهاب، جس کا شمار معتزلہ [رک باں] کے مشہور ترین افراد میں ہوتا ہے خوزستان کے شہر جبّا میں پیدا ہوا [۲۳۵ھ] اور

بصرے میں ابو یعقوب یوسف الشحّام کے مدرسے میں، جو اس زمانے میں ابوالہُذَیل العلّاف کا جانشین تھا، تعلیم پائی۔ وہ خود الشحّام کا جانشین ہوا اور یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ وہ اپنے اساتذہ کی روایت کو آخری آب و تاب دینے میں کامیاب رہا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے وقتاً فوقتاً اس روایت میں از سر نو تازگی پیدا کی اور مسائل کے نئے حل کا راستہ کھولا۔ اس کا انتقال ۳۰۳ھ/۹۱۶ء میں ہوا.

اس طرح اس کا مقام معتزلۂ بصرہ میں ہے، جنہیں بالخصوص افعال انسانی کے مسئلے میں بغدادی معتزلہ سے اختلاف ہے۔ خود بصرے میں الجبّائی کو خصوصاً النظّام سے (جس کی وہ مخالفت کرتا رہا) اور الجاحظ سے اختلاف تھا۔ اسی طرح اسے الاصمّ اور عبّاد کے نقطۂ نظر سے بھی اتفاق نہ تھا حالانکہ ان دونوں کے خیالات اس سے قریب تر تھے۔ الاصمّ اور عبّاد دونوں مُعَمّر (رک بہ معمّر) کے اثر کے ساتھ ابوالہُذَیل کی روایات کے بھی حامل تھے اور النظّام اور الجاحظ نے بصری دبستان کی تعلیمات میں بغداد (دبستان المُردار) سے ماخوذ اثرات کا اضافہ کیا.

الجُبّائی کے دو شاگرد تھے، جنہوں نے اس کے بعد شہرت حاصل کی: اس کے بیٹے ابو ہاشم (قب نیچے) اور ابوالحسن الاشعری (رک بآں)، جو جماعت سے علیحدہ ہونے کے بعد معتزلی عقیدے کے ردّ میں منہمک ہو گئے اور الاشعریہ (رک بآں) دبستان کے بانی ٹھیرے۔ علم کلام کی روایت میں اس مجادلے کا بڑے ذوق و شوق سے ذکر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر کہتے ہیں کہ الاشعری اور ان کے استاد کے مابین تصادم ہوا۔ یہ مجادلہ تین بھائیوں کے انجام سے متعلق تھا، جن میں سے ایک متّقی تھا، دوسرا غیر متّقی اور تیسرا ایسا جو عالم طفولیت میں فوت ہو گیا۔ اس مسئلے میں قضائے الٰہی کی عقلی تصدیق و تصویب کا سوال درپیش تھا۔ کہا جاتا ہے کہ الجبّائی سے الاشعری کے سوالات کا کوئی شافی جواب نہ بن پڑا، اس لیے الاشعری نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا.

منٹگمری واٹ W. Montgomery Watt نے ہمیں یاد دلایا ہے کہ ہر انسان کی قسمت یا انجام کے ضمن میں قضائے الٰہی کی مطلقاً تصدیق کرنے کی خواہش بظاہر بغداد کے دبستان سے مأخوذ ہے نہ کہ بصرے کے (*Free will and pre-determination in early Islam*، ص ۱۳۷).

صورت حال کچھ بھی ہو، الجبّائی کی کوئی بھی مکمّل تصنیف زمانۂ حال تک باقی نہیں رہی۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس نے ایک کتاب الاصول چھوڑی تھی، جس کی تردید میں الاشعری نے کئی رسالے وقف کر دیے (قب مآخذ، از McCarthy، در لُمَع، ضمیمہ ۳، عدد ۱۶، ۶۱، ۶۵، ۷۸)۔ علاوہ ازیں اس نے الرّاوندی اور النظّام کے خلاف کئی مناظرانہ کتابیں بھی لکھی تھیں۔ ہماری رسائی جن بہترین ماخذ تک ہو سکی ہے اور جن سے اس کے رجحانات کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے میں مدد ملتی ہے ان میں سے ایک الاشعری کی مقالات الاسلامیین ہے (مطبوعة قاہرہ، ۲ : ۱۸۱ تا ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۹ تا ۲۰۱، ۲۴۳ وغیرہ).

الجبّائی نے جو تعلیم دی وہ معتزلہ کے خلاف خلیفہ المتوکل کے رد عمل کے بعد دی جس کا آغاز ۲۳۵ھ/۸۵۰ء سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد سے معتزلی عقیدہ سرکاری عقیدہ نہیں رہا۔ الجبّائی کے بعض رجحانات معتزلی دبستان کی بہترین روایتوں سے مربوط ہیں، لیکن بعض میں الاشعریہ کے مسائلِ علم کلام کے حل پیش کرتے نظر آتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ عقل کو بطور معیار استعمال کرنے کے جواز کا قائل ہے اور صفات باری تعالٰی اور ذات باری تعالٰی کے ایک ہی ہونے کی برابر تصدیق کرتا ہے، لیکن دوسری طرف اس کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشیت ایزدی اور دنیا پر اس کے عمل کے اسرار کو دوبارہ موضوع بحث بنائے۔ اس کی دو مثالیں ملاحظہ فرمائیے: (۱) بغدادی معتزلہ میں سے جن لوگوں

نے کسب یا اکتساب کا تصور اختیار کیا (اور جن کی تقلید چند ترمیمات کے ساتھ الشحّام نے بھی کی) وہ اس کا اطلاق محض انسان کے غیر ارادی افعال پر کرتے تھے، کیونکہ ان کے نزدیک خدا کسی طرح بھی آزاد یا ارادی افعال انسانی کا "سبب" نہیں ھو سکتا؛ لیکن الجبّائی کے نزدیک خدا کو ان افعال پر بھی قدرت کاملہ حاصل رھتی ھے جو انسان اپنی مرضی سے کرتا ھے؛ تاھم الاشعری کے مؤخر عقیدے کے برخلاف وہ ارادی افعال انسانی پر نظریۂ کسب کے اطلاق سے انکار کرتا اور انسان کو اپنے افعال کا "خالق" قرار دیتا ھے، ان معنوں میں کہ انسان جو کام کرتا ھے یا جو افعال اس سے سرزد ھوتے ھیں وہ ایک "قدر" کے تحت ھوتے ھیں جس کا منبع خدا ھے؛ (۲) عبّاد شر کو خدا سے کسی صورت بھی منسوب کرنے پر معترض تھا، مثلاً وہ شر یا برائی کا ذکر بطور بیماری یا کمزوری کے کرنے سے منکر تھا، لیکن الجبّائی کے نزدیک انہیں بھی شر کہا جا سکتا ھے بشرطیکہ اس اصطلاح کو مجازًا یا استعارةً استعمال کیا جائے۔ اسی طرح وہ مسئلۂ توفیق و لطف ایزدی کے بعض ذاتی حل ایسے پیش کرتا ھے جن سے افعالِ انسانی کی ارادی اور اختیاری نوعیت زائل نہیں ھوتی۔ علاوہ ازیں بعض اشعری نظریات کے پیش خیمے کے طور پر وہ معتزلہ کی اس روایت سے اختلاف کرتا ھے کہ سزا و جزا کسی صحیح معیار عقلی کے مطابق دی جاتی ھے، بلکہ اس کا عقیدہ یہ ھے کہ خدا جسے چاھتا ھے اپنا لطف یا رضا مفت میں عطا کرتا ھے (مسئلۂ تفضّل).

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ الجبائی ان معتزلہ میں سے تھا جن کی تردید کی الاشعری نے بہت زیادہ کوشش کی ھے، خصوصاً اس لیے بھی کہ وہ اس سے بخوبی واقف تھے؛ لیکن یہ کہ اس کا اثر محسوس کیے بغیر نہ ھو سکے، چنانچہ ھم دیکھ چکے ھیں کہ الجبائی نے بعض اشعری دلائل کو خود پیش کیا تھا۔ الاشعری اور ان کے سابق استاد کے درمیان یہ پیچیدہ تعلق ھمارے خیال میں اشعریت کے ابتدائی دور کے اچنبھے کو سمجھنے میں مدد دیتا ھے، یعنی سلف بالخصوص امام ابن حنبلؒ سے تعلق کا ادّعا، لیکن معاصر حنبلیوں کی جانب سے اس کا اسی طرح ردّ جیسے کہ اعتزال کا.

الجبّائی کے بیٹے ابو ھاشم عبدالسّلام نے ۳۲۱ھ/ ۹۳۳ء میں وفات پائی۔ وہ الاشعری کا ھم عصر اور ان متأخر معتزلہ میں سے تھا جنھوں نے سنّی فکر کو براہ راست متأثر کیا۔ وہ ایک دبستان کا بانی تھا اور اس کے پیرو بہشمیّہ، بلکہ بقول اس کے مخالفین کے ذمّیہ [رک باں] کہلاتے تھے (ان کا ذکر البغدادی نے کیا ھے)۔ ھر چند کہ معتزلی اثر کو سرکاری سنّی عقائد نے ردّ کر دیا تھا، تاھم وہ شیعی عقائد پر اثر انداز ھوتا رھا اور بُوَیہی حکمرانوں مؤیّد الدّولہ اور فخرالدولہ کا وزیر ابن عبّاد الطّالقانی ابو ھاشم کو اپنا استاد مانتا تھا.

ابو ھاشم کی تصانیف باقی نہیں رھیں اور خود اس کے بارے میں ھماری معلومات نہ ھونے کے برابر ھیں جو محض متأخر مناظرانہ تصانیف سے حاصل ھوتی ھیں۔ اس کی شہرت زیادہ تر اس کے نظریات "احوال" پر مبنی تھی۔ یہ ایک قسم کی "تصوّر کیشی" (Conceptualism) ھے جس کا اثر ایک طرف تو فلسفے پر بہت زیادہ ھوا اور دوسری طرف علم کلام پر۔ یہ مسئلہ صفات الٰہی اور ذات الٰہی کے باھمی تعلق کے سوال پر پیدا ھوا تھا۔ اس خیال سے کہ اللہ کی توحید مطلق پر زد نہ پڑے معتزلہ بلکہ الجبّائی نے حقیقتِ صفات کی "تعطیل" پر اس حد تک زور دیا کہ ان کی حیثیت محض اسما کی رہ گئی۔ ابو ھاشم نے فعل اور فاعل کی باھمی نسبت کے نحوی تصوّر کو عقلی تصوّرات کی حقیقت کی حد، اور اس طرح صفات باری تعالٰی کی حقیقت کے درجے کی تعیین و تعریف کے لیے استعمال کیا۔ بقول L. Massignon (Passion d' al-Hallādj)، ص ۱۵۵۶: "وہ صفات الٰہی کے ذات الٰہی میں مضمر ھونے کے احوال کو ھمارے نفس میں تصوّرات کے دخول کے

احوال سے مشابہ قرار دیتا ہے"۔ اسی طرح آگے چل کر فخرالدین الرازی (محصّل، ص ۳۸) نے کہا: "حال" وہ حالت ہے جو ہمارے ذہن میں اس مفہوم کے ذریعے قائم ہوتی ہے جس کے مطابق کوئی خیال یا تصوّر ذہن میں آتا ہے، اور یہ "وجود اور عدم وجود کے بین بین ہے" [قب عمر فرّوخ: تاریخ الفکر العربی]۔

گویا ابو ہاشم کے نزدیک تصوّر انسانی سے صفت الٰہی تک منطقی (نیز عقلی) اور ماوراء الطبیعیاتی نقطۂ نظر میں ایک مسلسل باہمی ردّ عمل ہے۔ جس طرح الشَّحَّام کے نظریۂ "کسب" کو (جسے الجبّائی نے ردّ کر دیا تھا) بعد ازآں اشاعرہ نے اختیار کر لیا اور اس کی نوعیت بدل دی، اسی طرح ابو ہاشم کے "حال" کو بعد میں، اپنے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق، الاشعری نے اور بلاشبہہ الباقلانی نے اور علم کلام میں الغزالی کے استاد الجُوَیْنی نے بھی یقینا اپنا لیا۔ مزید برآں اگر ابن سینا اور اس کے شارح نصیر الدین الطوسی کے نیم تصوّر کیشی عقیدے کی توجیہ و تشریح کے لیے ابو ہاشم کے نظریے کی جانب رجوع کیا جائے تو بے محل نہ ہوگا۔ اس طرح الجبائی اور اس کے بیٹے نے مسلمانوں کے فکر پر ایک ایسا اثر چھوڑا ہے جو بصرے کے اعتزال (جسے ایک مستقل دبستان سمجھا جاتا ہے) کے براہ راست اثر سے نہیں بڑھ کر ہے۔

مآخذ: (۱) Houtsma: 'Zum Kitāb al-Fihrist، در WZKM، ۴: ۲۲۴؛ (۲) ابن خلّکان، عدد ۳۹۳، ۶۱۸؛ (۳) Arnold: al-Mu'tazilah، ص ۴۵ ببعد؛ (۴) الشہرستانی: الملل (طبع Cureton)، ص ۵۴ ببعد؛ (۵) البغدادی: الفَرْق، ص ۱۶۷؛ (۶) Steiner: Die Mu'taziliten، ص ۸۲ ببعد؛ (۷) Horten: Die Modustheorie des Abū Hāshim، در ZDMG، ۶۳: ۳۰۸ ببعد؛ (۸) وہی مصنف: Die philosophische Systeme der Spekulativ. Theologen im Islām، ص ۳۵۲ ببعد، ۴۰۳ ببعد (اور حوالے)؛ (۹) ابوالحسن الاشعری: کتاب اللُّمَع، طبع اور انگریزی ترجمہ از R. J. McCarthy، بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۲۹ تا ۳۰/ ۴۱ تا ۴۲، نیز حوالے؛ (۱۰) وہی مصنف: مقالات الاسلامیین، حوالے متن مقالہ میں درج ہیں؛ (۱۱) فخرالدین الرازی: مُحَصَّل، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۳۸؛ (۱۲) ابراہیم الباجُوری: حاشیۃ . . . علی جوہرۃ التوحید، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۶۴؛ (۱۳) L. Massignon: Passion d'al-Ḥallādj، پیرس ۱۹۲۲ء، بذیل مادّۂ جبائی و مادّۂ ابو ہاشم؛ (۱۴) M.M. Anawati و L. Gardet: Introduction à la théologie musulmane، پیرس ۱۹۴۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) W. Montgomery Watt: Free will and predestination in early Islam، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۸۳ تا ۸۷، ۱۳۶ تا ۱۳۷؛ (۱۶) [الزرکلی، بذیل 'الجبائی' و 'مَعْمَر بن عَبّاد']۔

(L. GARDET)

جَبُّل: وسطی ارض بابل کا ایک شہر، جو دجلہ * کے مشرقی ساحل پر کُوْت العمارہ سے شمال کی جانب چند ساعتوں کی مسافت پر اور نُعمانیۃ (موجودہ تلِّ نَعْمان) سے جنوب مشرقی سمت میں پانچ فرسنگ (تقریباً بیس میل) دور واقع ہے۔ قدیم عرب جغرافیہ نگاروں کا بیان ہے کہ یہ شہر بڑا خوش حال تھا، لیکن جب یاقوت کا زمانہ (ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا آغاز) آیا تو اس پر خاصا زوال آ چکا تھا۔ ہمیں اس کے انحطاط کی تفصیلات کا علم نہیں، تاہم امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ وہ بالکل برباد ہوگیا۔ اس شہر کی بنا یقیناً نہایت قدیم زمانے میں رکھی گئی ہوگی، کیونکہ جمبولو Gambulu، جو اہم ترین خانہ بدوش آرامی قبائل میں سے تھا اور جس کا نام ایک ہزار قبل مسیح میں اکثر سننے میں آتا ہے، یقیناً جبّل میں محفوظ رہا ہوگا؛ چنانچہ موجودہ تخطیط البلدان (Topography) کو دیکھیے تو کئی دوسرے مقامات میں بھی ان کے اثرات کا سراغ ملتا ہے۔ جبّل کے کھنڈر، جو انیسویں صدی کے نصف اول تک

ریچ Rich، چیزنی Chesney اور جونز Jones جیسے سیاحوں کے بیان کے مطابق جُمَیل، حنبل یا جنبل کے نام سے مشہور تھے، اب ... کے باعث سرنے سے نابود ہو چکے ہیں؛ ... جب چیزنی Chesney نے ۱۸۳۳ء میں جہاں ایک بہت بڑے شہر کے آثار کا مشاہدہ کیا تھا، وہاں ۱۸۴۰ء میں جب جونز کا گزر ہوا تو ان کا کوئی نشان باقی نہیں تھا۔ اس دوران میں یہ سارا شہر دجلہ کی لپیٹ میں آ چکا تھا.

مآخذ: (۱) BGA، بمواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت، ۲: ۲۳؛ (۳) Le Strange، در JRAS، ۱۸۹۵ء، ص ۴۳؛ (۴) وہی مصنف: *The lands of the Eastern Caliphate*، ۱۹۶۶ء، ص ۳۸؛ (۵) M. Streck: *Babylonien nach den arab. Geograph.*، ۲ (۱۹۰۱ء): ۳۰۷ تا ۳۰۹؛ (۶) وہی مصنف، در *Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch.*، ۱۱ (۱۹۰۶ء): ۲۲۲؛ (۷) Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۲۳۲ و ۱۱: ۹۳۴؛ (۸) H. Kiepert، در *GErdk. Birl.*، ۱۸۸۳ء، ص ۱۶.

(M. STRECK)

* **الجبّول:** قدیم جبّلۃ Gabbula، حلب کے جنوب مشرق میں ایک مقام، جو نہر الذہب کے ذریعے سیراب ہوتا ہے۔ یہاں نمک کی جو کانیں موجود ہیں ان کے باعث قرون وسطٰی اور موجودہ عہد میں بھی الجبّول کو معاشی لحاظ سے کسی قدر اہمیت حاصل رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ مملوک سلطنت سیاسی اعتبار سے جس طرح تقسیم کی گئی تھی اس میں الجبّول کو ایک انتظامی مرکز کی حیثیت دی گئی تھی.

مآخذ: (۱) M. Streck: *Keilinschriftl. Beiträge zur Geogr. Vorderasiens*، ص ۲۰؛ (۲) Schiffer: *Die Aramäer*، ص ۱۳۱ ببعد؛ (۳) یاقوت، ۲: ۲۹؛ (۴) القلقشندی: ضوء الصبح، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۲۹۵؛ (۵) von Kremer: *Beiträge z. Geogr. des nördl. Syrien*، ص ۱۸؛ (۶) Le Strange: *Palestine*، ص ۴۶۰؛

(۷) Ritter: *Erdkunde*، ۱۷: ۱۶۹۴ ببعد.

(R. HARTMANN)

جُبّہ: رک بہ لباس.

جَبْر: رک بہ جبْریہ.

جبْر بن القاسم: فاطمی خلیفہ المُعِزّ اور خلیفہ العزیز کے عہد کا ایک بڑا عہدے دار۔ ایک موقع پر وہ العزیز کا مصر میں نائب السلطنت بھی رہا۔ ۳۷۳ھ/۹۸۴ء میں چند ہفتوں کے لیے وہ ابن کِلِّس کی جگہ وزیر مقرر ہوگیا تھا، مگر کچھ زیادہ کامیاب نہ رہا.

مآخذ: (۱) ابن الصیرفی: الاشارۃ الی من نال الوزارۃ، در *BIFAO*، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ص ۹۰؛ (۲) Walter J. Fischel: *Jews in the economic and political life of medieval Islam*، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۵۸ (وہاں اس کا نام غلطی سے خَبِر (Khabir) لکھا گیا ہے).

(M.G.S. HODGSON)

* **الجَبْر والمُقابلہ، علم:** اصل میں مساوات کی تحویل کے دو طریقے؛ کچھ عرصہ بعد اس نظریۂ مساوات کو الجبرا کا نام دے دیا گیا.

الجبرا کی قدیم ترین کتاب میں، جو نواح ۸۵۰ء میں لکھی گئی، محمد بن موسٰی الخوارزمی [رک بآں] کی تصنیف ہے۔ (۱) H. Suter: *Dis Math. u. Astron. d. Arab. u. ihre worke*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، بذیل مادّہ؛ (۲) ابوعبداللہ محمد بن موسٰی الخوارزمی، ۱۹: ۱۰؛ (۳) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۷۴ و ترجمہ، ص ۲۹؛ (۴) ابوالفرج، ص ۲۴۸ و ترجمہ، ص ۱۹۱؛ (۵) المسعودی: مروج الذہب، ۱: ۱۱۰ کے حوالوں سے الخوارزمی کا سال وفات ۲۲۰ھ/۸۳۵ء تا ۲۳۰ھ/۸۴۴ء متعین ہوتا ہے؛ نیز دیکھیے Carra de Vaux: *Legacy of Islam*، آکسفرڈ ۱۹۳۱ء، ص ۳۹۷۔ براکلمان نے اس کا سال وفات ۲۳۲ھ/۸۴۶ء درج کیا ہے اور اس کی تائید وہ نالینو کی سند پر کرتا ہے (تکملہ، ۱: ۲۸۱

کو معیاری صورت میں لانے کے لیے ان دونوں قاعدوں کو [بلا استثنی] استعمال کیا گیا ہے۔ الخوارزمی کی اس کتاب کا تنقیدی نسخہ، مع انگریزی ترجمہ، F. Rosen نے لنڈن سے ۱۸۳۱ء میں شائع کیا، لیکن اس کے [illegible] متن [illegible] نظر ثانی کی اشد ضرورت ہے (قب S. Gandz: The Mishnat Middot، در Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Math., Abt. A.: Quellen ۲ (۱۹۳۲ء): ۶۱ ببعد)۔ ترجمہ [illegible] اور اکثر غلط ہے؛ مزید برآں وہ قابل تغیر مصطلحات کو ایک پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے سانچے میں زبردستی ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ کتاب کی [illegible] طباعت بعد کی تصانیف میں بے شمار فرو گذاشتوں کا باعث ہوئی ہے۔ جے رسکا J. Ruska پہلا شخص ہے جس نے اس مسئلے کا نقادانہ تجزیہ کیا ہے (Zur *ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst*، در SB Heidelberg AkWiss، حصۂ فلسفہ و تاریخ)؛ بالخصوص اس کی الجبر والمقابلہ کی تشریح (ص ۵ تا ۱۴) کو کسی بعد کے مصنف نے ابھی تک رد نہیں کیا۔ پہلے 'مسئلہ' (ص ۲، عربی متن) میں ایک رأس مال (capital) مساوی (معادل) ہے ۴۰ "کم چیز" (یعنی منفی (الا) ۴ رأس المال کے؛ اس بارے میں الخوارزمی کی عبارت یہ ہے: ان (۴۰ اشیاء منفی ۴ رأس المال) کو ۴ رأس المال سے (ب) پورا کرو (اجبرہ) اور دوسری طرف ایک رأس المال پر ان کا اضافہ کرو [illegible] ۱ رأس المال [illegible] ۴۰ اشیاء [illegible] ۴ رأس المال، اور جبر کے بعد ۱ رأس المال [illegible] ۴۰ اشیاء [illegible] ۴ رأس المال، یعنی ۱ رأس المال [illegible] ۴ رأس المال [illegible] ۴۰ اشیاء، یعنی ۵ رأس المال [illegible] ۴۰ اشیاء۔ یوں جبر کے یہ معنی ہوئے کہ جن مقداروں کی ابتدا [illegible] جو عربی میں لفظ الاستثناء یا مستثنی رقم سے تعبیر [illegible] سے عنوان میں انہیں مقداروں [illegible] اضافہ کرنے سے انہیں مجبور کرنا جائے اور [illegible] کے عام معنوں [illegible] رقم [illegible] کے [illegible] کے خاص معنوں کے مطابق ہوتا (مثالوں کے لیے دیکھیے Dozy: *Suppl.*، بذیل مادہ)۔ پانچویں 'مسئلہ' (۲۸، متن عربی) میں ۵۰ درہم اور ایک رأس المال مساوی ہیں ۲۹ درہم اور ۱۰ اشیاء کے؛ اس مساوات کے دونوں جانب کا مقابلہ کرکے اسے موزوں (قابل بہ) کرو، یعنی ۵۰ سے ۲۹ گھٹا دو؛ چنانچہ المقابلہ کے یہ معنی ہوئے کہ دو مقداروں کا آپس میں مقابلہ کیا جائے تاکہ یہ دیکھا جائے کہ وہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یا مختلف۔

الاکمال بھی اسی نوعیت کا عمل ہے۔ اس کے معنی ہیں مقادیر زیر بحث کو اس طرح ضرب دینا کہ کسری سرِ مقدار ایک عدد صحیح میں بدل جائے۔ الکرجی (رک باں؛ م نواح ۱۰۳۰ء، جسے اب تک غلطی سے الکرخی پڑھا جاتا رہا ہے، دیکھیے G. Levi Della Vida: *Due nuove opere*، وغیرہ، در مآخذ) آگے چل کر اس عمل کو الجبر کی ایک مخصوص صورت گردانتا ہے۔ اسی نقطۂ نظر کے مطابق "الرد" (reduction = "دفع کرنا") عمل (تقسیم) کے مترادف ہے، جس کے ذریعے ایک صحیح سر مقدار اکائی میں بدل جاتا ہے۔ بالآخر ان اعمال کا نتیجہ ایسی معیاری اشکال ہوتی ہیں جن میں مختلف رقمیں بہ علامتِ مثبت جڑی ہوں اور مقدارِ نامعلوم کا سر مقدار اکائی ہو۔

S. Gandz کا نظریہ (*Math. Monthly*، شمارہ ۳۳، ۱۹۲۶ء، ص ۴۳۷ تا ۴۴۰؛ مصدقہ O. Neugebauer، در *Studien zur Geschichte der antiken Algebra*، *Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Math.*: ج ۲، حصہ ب: Stud. ۲، ۱۹۳۳ء، ص ۱ تا ۲۷) جو جبر کو اشوری لفظ "گبرو" سے مشتق قرار دیتا ہے اور "مقابلہ" کو اس اصطلاح کا ترجمہ سمجھتا ہے، جبر کے مخصوص استعمال کو واضح نہیں کر سکا۔ یہ درست نہیں کہ بابل کے علم ریاضی کی ایک یکہ و تنہا اصطلاح، جس کی تصدیق یونانی میں بھی نہ ہو، عربی میں برقرار رہ جائے۔ جیسا کہ Ruska نے لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱) الخوارزمی

کے دو بنیادی عمل Diophantus : *Arithmetica* (کتاب ۱، طبع P. Tannery، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ۱ : ۱۴) میں پہلے ھی سے مذکور ھیں، یعنی (۱) προσθεῖναι τὰ λείποντα εἴδη ἐν ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσι ..... اور (۲) ἀφελεῖν τὰ ὅμοια ἀπὸ τῶν ὁμοίων, ἕως ἂν ἑκατέρῳ τῶν μερῶν ἓν εἶδος καταλειφθῇ۔ ظاھر ھے کہ آخر الذکر عمل کی توجیہ "المقابلہ" کرتا ھے اور اول الذکر کے لیے الخوارزمی "الجبر" کا معنی خیز لفظ استعمال کرتا ھے، جو دراصل اس نے فن جراحت کی اصطلاح سے مستعار لیا ھے جہاں اس کے معنی ٹوٹی ھوئی ھڈی یا اترے ھوے جوڑ کو بٹھانا ھے۔ یہ بات قابل لحاظ ھے کہ آج کل ھسپانوی زبان میں ھڈی بٹھانے والے اور الجبرا جاننے والے دونوں کو algebrista کہتے ھیں (نیز دیکھیے M. Steinschneider : *Archiv. Patholog. Anatomie*، ۱۲۴ (۱۸۹۱ء) : ۱۲۵ ببعد۔

جہاں تک الخوارزمی کی کتاب میں مذکور اور صدیوں سے محفوظ و برقرار مختلف النوع مقداروں کا تعلق ھے وہ بسا اوقات تجارتی روزمرہ اور محاورے سے ماخوذ ھیں؛ چنانچہ الخوارزمی کی دی ھوئی مثالوں میں عدد مطلق (العدد المفرد، جو بعد میں العدد المطلق کہلایا) کو درھم کہا جاتا ھے، جس کے لیے لاطینی میں Dragma کا لفظ ھے۔ یہی اصطلاح 'مال' یا رأس المال (لاطینی consus) اور 'شئ' یعنی چیز یا کوئی چیز (لاطینی res) پر صادق آتی ھے۔ یہی لفظ قرآن مجید (۷ [الاعراف] : ۸۵) میں ذاتی ملک کے معنوں میں مذکور ھو چکا ھے۔ رفتہ رفتہ رأس المال کی اصطلاح اس نظریے کی عام مقداروں کے لیے استعمال ھونے لگی۔ لفظ 'شئ' بھی انھیں معنوں میں مستعمل ھے۔ یہ خاص کر درجۂ اولیٰ کے مسائل میں مقدار نامعلوم کو ظاھر کرتا ھے۔ علاوہ بریں یہ معاون مقداروں کے عام اظہار کے لیے بھی آتا ھے اور آخر الجِذر (the root؛ لاطینی vadin)، بالفاظ دیگر رأس المال کی جذر کے معنوں میں استعمال ھوتا ھے (نہ کہ "مقدار نامعلوم کی پہلی طاقت" جیسا کہ Rosen کا دعوٰی ھے)۔ دراصل دوسرے درجے کے مسائل میں مقدار مطلوب رأس المال ھے اور جذر اس کی تعیین کے ذریعے کا کام دیتا ھے (قب Ruska : کتاب مذکور، ص ۴۷ تا ۷۰)۔ Ruska (ص ۶۰) بیان کرتا ھے کہ رأس المال، شئ اور درھم علی الترتیب ھندی دھانم، یاوت تاوت اور روپا یا روپکا کے مترادف ھیں۔ اگر صحیح صحیح بیان کیا جائے تو اس نظریے میں، جس کا ارتقا محض معیاری معادلات کے سلسلے میں ھوا ھے، رأس المال کو ایک مربع کے رقبے سے ظاھر لیا گیا ھے اور جذر کو ایسے مستطیل کے رقبے سے جس کا طول اس مربع کے ضلع کے برابر ھو اور عرض اکائی ھو۔ معیاری معادلات حل کرنے کے لیے دیے ھوے عام قواعد کا جواز غیر مقطع ھندسی مقادیر کے اسی طرح کے درمیانی روابط کو دکھا کر ثابت کیا گیا ھے۔ بایں ھمہ نہ صرف منفی بلکہ اصم مقادیر بھی عددی امثال سے خارج کر دی گئی ھیں۔

یونانی، عبرانی اور ھندی تصانیف (قدیم تر تصانیف کا جائزہ Ruska : کتاب مذکور، ص ۲۳ تا ۳۶، میں لیا گیا ھے؛ نیز دیکھیے Gandz : *The Mishnat*) کے پیش نظر الخوارزمی کے الجبرا کے مآخذ کے پیچیدہ مسئلے پر گزشتہ پچاس سال کے دوران میں بابلی ریاضیات پر کی گئی تحقیقات کے نتائج نے نئی روشنی ڈالی ھے؛ دیکھیے Gandz: *The sources of al-Khowārizmi's Algebra*، در *Osiris*، ۱ (۱۹۳۶ء) : ۲۶۳ تا ۲۷۷؛ Neugibaure : کتاب مذکور اور *Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften*، کتاب ۱ : *Vergriechische Mathematik*، برلن ۱۹۳۴ء، ص ۷۵۰ ببعد۔

الخوارزمی اپنی تصنیف الکتاب المختصر فی حساب الجبر و المقابلہ کو مذکورۂ بالا دو عملوں ھی کے نام پر موسوم کرتا ھے؛ قب ۱۰ ۰۲ عربی متن۔ اس کا یہ اثر ھوا کہ اس نظریے (علم) کا نام ھی "الجبر والمقابلہ" پڑ گیا۔ اخوان الصفا [رک باں] (چوتھی

صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) کی تصانیف، یعنی رسائل (بمبئی ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۶ھ، ۱ : ۳۷) میں ریاضی کے اس شعبے کے نمائندوں کا نام اَلْجَبْرِیُّوْن ہی آیا ہے۔ اس عبارت کی سند کے لیے دیکھیے Ruska : کتاب مذکور، ص ۱۳ - ابن الہیثم [رک باں] (۳۵۵ھ/۹۶۵ء تا ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۸ء یا اس کے بعد) بھی یہی لفظ استعمال کرتا ہے، دیکھیے ابن ابی اُصَیْبِعَہ، طبع A Müller، ص ۳۲، ۹۳ .

۱۱۴۵ء میں رابرٹ A.D. Robert، سکنہ Chester، نے الخوارزمی کی تصنیف کے پہلے حصے (ص ۱ تا ۵۰، ۹، عربی متن) کا بعنوان *Liber algebrae et almucabola* ترجمہ کیا (طبع L.C. Karpinski، در *Univ. of Michigan Studies*، ج ۲، نیویارک ۱۹۱۵ء - جیرارڈ Gerard، سکنہ Cremòna (نواح ۱۱۱۴ تا ۱۱۸۷ء) نے پہلے حصے کا دوبارہ ترجمہ کیا، جس کا نام ہے *De jebra et almucabala*، طبع G Libri، در *Histoire des sciences mathematiques*، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱ : ۲۵۳ تا ۲۹۷ - ۱۲۰۲ء میں پیسا کا لیونارد Leonard of Pisa (*Liber abaci*، طبع Boncompagni، روما ۱۸۵۷ء، ۱:۴۰۶) میں *Compositum elgebra et elmucabale* کی عبارت استعمال کرتا ہے - بقول Suter (وا، لائڈن، بار اول، بذیل مادّۂ الجبر والمقابلہ) فلورنس کا Canacci (چودھویں صدی عیسوی) پہلا مغربی مصنف ہے جس نے الجبرا کی اصطلاح استعمال کی اور غلطی سے یہ سمجھا کہ یہ اصطلاح جابر (Geber) (جابر بن افلح فلکی، یا جابر بن حیان کیمیا دان ؟) کے نام سے موسوم ہے اور لفظ "المقابلہ" (almucabala) سے اغماز کیا - Gossolin (۱۵۷۷ء) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ آخری معروف شخص ہے جس نے "المقابلہ" کا لفظ استعمال کیا - شئی اور رأس المال سے res اور census (ایطالوی arte/regola della cosa ؛ المانوی Regel Coss) کی اصطلاحیں ماخوذ ہیں .

اسلامی دنیا میں ابو کامل شجاع (رک باں؛ مابین ۸۵۰ - ۹۵۶ء)، جو مغربی ممالک میں الجبرا کے ارتقا پر بڑی حد تک اثر انداز ہوا ، اس نظریے میں قیمتی اضافوں کا باعث ہوا، اور اس نے اسے ہندسی حقائق کا ایک زبردست آلہ بنا دیا - اس نے الخوارزمی کی رکھی ہوئی بنیاد پر ایک عمارت استوار کردی - اس نے مساوات کے ایک ایسے سلسلے کا حل تلاش کر لیا جو زیادہ سے زیادہ پانچ نا معلوم مقداروں پر مشتمل ہوں اور جنھیں اس نے مختلف اقسام کے سکّوں سے تعبیر کیا - اس نے ان سے بھی اعلٰی درجے کے مسائل سے بحث کی، جنھیں اس نے ایسے مسائل تک محدود رکھا جن کی تحویل ثانوی درجے کی مساوات میں ہو سکے - اس کے لیے معادلات کا اصم مقداروں کی شکل میں حل بھی قابل قبول ہوا - اس کی تصانیف الجبرئی مساوات کے نظریے کی طرف راہنمائی کرنے کے لیے پہلا قدم ثابت ہوئیں - اس کا واسطہ غیر مقطع تحلیل (صحیح عددوں میں حل) کے ایسے مسائل سے بھی رہا جو ہند میں زیر مطالعہ اس طرح کے مسائل سے گہرا تعلق ظاہر کرتے ہیں .

الجبریُّون نے یونانی تصانیفِ ریاضی کے ترجموں سے نئے نئے طریقے سیکھے - 'مقادیر اصم' کے نظریے پر ابو عبداللہ الحسن بن محمد بن حَمْلہ (؟) نے، جو ابن البغدادی کے نام سے موسوم ہے، اپنے رسالۃ فی المَقَادیر المُشْتَرَکۃ والمُتَبَاینۃ (مطبوعۂ دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء) میں بڑی توجہ سے بحث کی ہے - البیرونی نے اس کا ذکر اپنے مقالۃ فی رَاشیکات الہند (در رسائل البیرونی، مطبع مذکور، ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء، ص ۷، ۱۱ ببعد) میں چند دوسرے ریاضی دانوں کی تاریخ وار مرتب فہرست میں کیا ہے، جس کی بنا پر اس کا دسویں صدی کے نصف اول میں موجود ہونا ثابت ہوتا ہے - عمر خیام اپنے الجبرا (طبع F. Woepcke، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۲ عربی متن) کے مقدمے میں بیان کرتا ہے کہ محمد بن عیسٰی ابو عبداللہ الماہانی (رک باں) (جو نواح ۸۶۰ء میں بقید حیات تھا) نے ارشمیدس کا

قضیۂ مفروضہ (*Lemma*): *de sphaera et cyl.* (۲ : ۴، طبع J.L. Heiberg، لائپزگ ۱۹۶۰ء، ۱ : ۱۹۲) ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس طرح ایک نئے ارتقا کی ابتدا کی۔ اس نے یہ تو ثابت کر دیا کہ یہ قضیۂ مفروضہ (lemma) ایک مخصوص تیسرے درجے کی مساوات (لا + ا = ب لا) کے حل کے مترادف ہے، لیکن اس کے حل کرنے میں وہ ناکام رہا۔ بقول عمر خیام، ابو جعفر الخازن (۹۶۱ یا ۹۷۱ء) سب سے پہلا فاضل ہے جس نے اس مساوات کو قطاع مخروطی کے نظریے کی مدد سے حل کیا۔ بعد ازاں اس کے دوسرے حل ابو سہل الکوهی (رک بآں؛ نواح ۹۸۸ء میں زندہ تھا) اور ابن الہیثم نے پیش کیے؛ دیکھیے F. Woepcke: کتاب مذکور، ص ۹۱ تا ۱۱۴۔ بایں ہمہ نصیر الدین الطوسی 'الکرۃ الاستوائیۃ' (*De sphaera et cyl.*) پر اپنے مقدمے (صدر) میں لکھتا ہے (الرسائل، دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد ۱۳۵۹ء، ۲ : ۲ ببعد) کہ اس کے پاس اوطوقیوس Eutocius کی شرح کا مکمل ترجمہ اسحٰق بن حنین کا کیا ہوا موجود تھا؛ جلد ۲، صفحہ ۴، پر بحث کرتے ہوئے وہ قطاع مخروطی کے اطلاق سے یونانی ریاضی دانوں کے حاصل کردہ نتائج کا پورا پورا بیان دیتا ہے (ص ۸۹، ۲۳، ۱۰۴، ۱؛ نیز قب Woepcke: کتاب مذکور، ص ۱۱۰)۔ بہرحال قطاع مخروطی پر اپولونیوس Appollonius کی تصنیف الجبریوں کے لیے ایک عام آلۂ کار ثابت ہوئی۔ اس کے برعکس نظریۂ جدید نے ایک ایسے طریقے کی بنیاد رکھ دی جس سے قطاع مخروطی کی مدد سے بہت سے ہندسی مسائل کی تحویل اشکال اس میں کی جا سکے۔ ابن الہیثم چوتھے درجے کے مسئلے، المعروف بہ "مسئلۃ الحسن" (Problem of Alhazen) کو حل کرنے میں کامیاب ہوگیا (دیکھیے P. Bode: *Die alhazensche Spiegelaufgabe*، در *Jahresber. d. Physik. Vereins zu Frankfurt*، *1891-1892*، Frankfurt-am-main ۱۸۹۳ء، ص ۶۳ تا ۱۰۷)۔ اس کے علاوہ اس نے پانچویں درجے کے ایک خاص مسئلے پر بھی بحث کی، یعنی کسی دو دی ہوئی مقداروں ــــ ا، ب ــــ کے درمیان چار مقداروں ــ لا، ی، س، و ــ کا ایسے طریق سے داخلہ کہ روابط ا : لا = لا : ی = ی : س = س : و و : ب صحیح ثابت ہوں (قب عمر خیام، موضع مذکور، عربی متن ص ۴۴ ببعد؛ ابن ابی اُصَیْبِعہ، موضع مذکور، ص ۹۸، ۴)۔ اس علم کا عام ارتقا عمر خیام (رک بآں؛ ۴۲۹-۴۳۹ھ/ ۱۰۳۸-۱۰۴۸ء تا ۵۱۷ھ/ ۱۱۲۳ تا ۱۱۲۴ء) کی تصنیفات میں انتہائی عروج کو پہنچا۔ اس نے تیسرے درجے تک معیاری مساوات کی تمام صورتوں سے منظم طور پر بحث کی۔ اب جذر یا شئ یا ضلع (بالخصوص تیسرے درجے کی مساوات میں) رأس المال یا مربع (خصوصاً ہندسی ثبوت میں)، کعب یا مکعب علی الترتیب مقدار نا معلوم کی پہلی دوسری اور تیسری طاقت کو ظاہر کرتے ہیں۔ عمر خیام نے الجبری اور ہندسی ثبوتوں میں فرق بیّن طور پر واضح کر دیا اور دونوں کو ضروری قرار دیا؛ لیکن وہ اقرار کرتا ہے کہ وہ تیسرے درجے کی مساوات کا کوئی الجبرئی حل پیش نہ کر سکا۔ اس نے ہر صورت میں حل کے وجود کی شرائط متعین کرنے کی کوشش کی، تاہم وہ ایک قطع مخروطی کی دونوں شاخوں کے استعمال کرنے سے قاصر رہا اور اس لیے بعض اوقات کسی ایجابی حل تک پہنچنے میں ناکام رہا۔ اس وقت تک سلبی حل خارج از بحث تھے۔ اس کا اختیار کیا ہوا طریقہ عددی حسابات کے لیے زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا۔ کسی عددی حل تک رسائی محض تخمینے اور امتحان پر موقوف تھی؛ دیکھیے مثلاً وہ طریقہ جو البیرونی نے اپنے رسالۃ فی استخراج الاوتار فی الدائرۃ (در مجموعۂ مذکور، ص ۲۲۴) میں اختیار کیا ہے۔

مآخذ: عام معلومات کے لیے دیکھیے (۱) G. Sarton: '*Introduction to the history of science*' بالٹی مور

۱۹۲۷ تا ۱۹۴۷ء، جس میں مصنفین مذکور کے مختصر حالات اور ان کی کتابوں پر مفید حواشی موجود ہیں؛ (۲) J. Tropfke: *Zur Geschichte der quadratischen Gleichungen*، در *Jahresber. deutsch. Mathematiker-Vereinig*، ۱۹۳۳ء: ص ۹۸ تا ۱۰۷ و ۱۹۳۴ء: ص ۲۶ تا ۴۷، ۹۵ تا ۱۱۹؛ (۳) H .T. Colebrooke: *Algebra from the Sanscrit*، لنڈن ۱۸۱۷ء؛ (۴) G.H.F. Nesselmann: *Die Algebra der Griechen*، برلن ۱۸۴۲ء؛ (۵) P. Luckey: *Zur islamischen Rechenkunst und Algebra*، در *Forschungen und Fortschritte*، شمارہ ۲۴، ۱۹۴۸ء، ص ۱۹۹ تا ۲۰۴؛ (۶) S. Gands: *Isoperimetric problems and the origin of the quadratic equations*، در *ISIS*، شمارہ ۳۲، ۱۹۴۷ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۵؛ (۷) وھی مصنف: *Indeterminate analysis in Babylonian mathematics*، در Osiris، شمارہ ۸، ۱۹۴۹ء، ص ۱۲ تا ۴۰؛ (۸) وھی مصنف: *The origin and development of the quadratic equations*، در *Osiris*، شمارہ ۳، ۱۹۳۲ء، ص ۴۰۵ تا ۵۵۷؛ (۹) وھی مصنف: *The algebra of inheritance*، در Osiris، شمارہ ۵، ۱۹۳۸ء، ص ۳۱۹ تا ۳۹۱؛ (۱۰) H. Weileitner: *Die Erbteilungsaufgaben bei M. b. Musa Alchwarasmi*، در *Zeitschr. math. naturw. Unterricht*، شمارہ ۵۲، ۱۹۲۲ء، ص ۵۷ تا ۶۷؛ (۱۱) J.Weinberg: *Die Algebra des Abū Sogā' ben Aslam*، Diss. میونخ ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) F. Woepcke: *Extrait du Fakhrî, traité d' algèbre par ..... Al karkhî*، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۱۳) G. Levi Della Vida: *Due nuove opere del matematico al-Karağī (al-karkhī)*، در *RSO*، شمارہ ۱۴، ص ۲۴۹ تا ۲۶۴؛ (۱۴) H. J. J. Winter و W. 'Arafat: *The algebra of 'Umar Khayyām*، در *JRASB*، Science، ۱۶ (۱۹۵۰ء): ۲۷ تا ۷۸؛ (۱۵) R.C. Archibald: *Notes on Omar Khayyám*، در *Pi Mu Epsilon Journ.*، ۱ (۱۹۵۳ء): ۳۵۱ تا ۳۵۸؛ (۱۶) وھی مصنف: *Omar Khayyām, Mary Mellish Archibald Memorial Library*، حواشی عدد ۱۰؛ (۱۷) A. P. YushKevči: *Omar Khayyam and his "algebra"* (روسی میں)، در *Trudi* Institut istorii estestvoznaniya، *AK. Nauk SSSR.*، ۲: ۴۹۹ تا ۵۴۳؛ (۱۸) Abenbéder: *Compendio de álgebra*، عربی متن، ترجمہ از Sánchez Pérez، میڈرڈ ۱۹۱۶ء؛ (۱۹) al-Kashī, *Klyuč Arifmetiki*، ترجمہ از Rozenfeld، طبع Segal و Yushkevic، ماسکو ۱۹۵۶ء؛ (۲۰) محمد بہاء الدین بن الحسین: *Essenz der Rechenkunst*، طبع Nesselmann، برلن ۱۸۴۳ء؛ [(۲۱) البستانی: دائرة المعارف، ۶: ۳۷۵ ببعد].

(W. HARTNER)

* **الجبرا**: رک بہ الجبر و المقابلہ.

* **جُبران خَلیل جُبران**: [نیز جِبران اور جُبران]، لُبنانی مصنف، مصوّر اور شاعر۔ اس کی تاریخ پیدائش ۶ جنوری (السمیر، ۳/۲: ۵۴؛ Young، ص ۷، ۱۴۲) یا ۶ دسمبر (نُعَیمہ، ص ۱۵) ۱۸۸۳ء اور جاے پیدائش بِشْرّی Bsharri ھے۔ جو واقعات اس کے بچپن سے تعلق رکھتے ھیں وہ اکثر خیالی ھیں یا انھیں افسانوی رنگ دے دیا گیا ھے (نعیمہ، ص ۱۴ تا ۹۶؛ Young، ص ۷، ۱۶ تا ۱۸ و بمواضع کثیرہ)۔ سیرت نگار اس پر اتفاق رکھتے ھیں کہ وہ اپنی والدہ کاملہ رحمہ (م ۲۸ جون ۱۹۰۳ء)، اپنی دو سگی بہنوں مریانہ اور سلطانہ (م ۴ اپریل ۱۹۰۲ء) اور اپنے اخیافی بھائی بُطْرُس (م ۱۲ مارچ ۱۹۰۳ء) کے ساتھ ۱۸۹۵ء میں ترک وطن کرکے امریکہ میں منتقل ھوا۔ یہ کنبہ چائنا ٹاؤن Chinatown میں آباد ھوا، جو بوسٹن کا ایک کم حیثیت علاقہ ھے (نعیمہ، ص ۲۹ تا ۳۰)۔ جبران یہاں ایک ابتدائی سکول میں داخل ھو گیا (السمیر، محل مذکور)۔ ۳ اگست ۱۸۹۸ء کو وہ

بیروت لوٹ آیا (کرم، مقالۂ امتحانی، ص ۳۳)۔ اس وقت وہ صرف ابتدائی عربی جانتا تھا، لیکن بیروت کے College de la Sagesso میں تین سال گزارنے سے یہ کمی کسی حد تک پوری ہوگئی۔ ۱۹۰۲ء میں اس نے لبنان سے پیرس کا سفر کیا۔ اور چند روز نیویارک میں قیام کرنے کے بعد جنوری ۱۹۰۳ء میں بوسٹن پہنچ گیا۔ یہ سال پُر از مصائب تھا، جن سے فقط مریانہ بچ سکی (السمیر، محل مذکور؛ نعیمہ، ۱ : ۵۰، ۶۰؛ Young، ۷، ۱۸۵)۔ ۱۹۰۴ء میں اس نے اپنی تصویروں کی نمائش کی، مگر کچھ کامیابی نہ ہوئی (Young : کتاب مذکور؛ خیراللہ، ص ۱۷ تا ۱۸)۔ اب اس نے عربی مجلہ المہاجر سے مراسلت کی، جو الغُرَیِّب کی ادارت میں نیویارک سے نکلتا تھا۔ اس کے ساتھ میری ہیسکل Mary Haskell کے فیاضانہ تعلقات کا آغاز اسی زمانے سے ہوتا ہے۔

جبران کے قیام پیرس (۱۴ جولائی ۱۹۰۸ تا ۲۲ اکتوبر ۱۹۱۰ء) کے سلسلے میں یہ بات قطعی طور پر غلط ثابت کر دی گئی ہے کہ اس نے اس زمانے میں École des Beaux-Arts میں باقاعدہ داخلہ یا یہ کہ وہ [مشہور بت تراش] رودن Rodin کا شاگرد رہا (حوییک Huwayyik، ص ۲۰۸ تا ۲۰۹)۔ پیرس میں عربوں کی سیاسی مؤتمر کے بعد وہ بوسٹن واپس آ گیا اور وہاں ایک انجمن "الحلقة الذهبیه" قائم کی (غیر مطبوعہ ماخذ؛ مسعود، ص ۲۴۰)۔ بعد ازاں اس نے نیویارک میں بود و باش اختیار کر لی (موسم خزاں ۱۹۱۲ء) اور نسیب عریضہ کے ساتھ مل کر الفنون کی ادارت کا کام سنبھالا (۱۹۱۳ء)۔ یہ ایک عربی مجلہ تھا، جس کی جگہ بعد میں السائح نے لی۔ اس کے بعد وہ امریکی ادب میں اپنا راستہ بنانے کی طرف متوجہ ہوا۔ اس کی ابتدا جریدۂ *Seven Arts* سے ہوئی (Wolf، دیباچہ، ص xv)۔ اسی دوران میں اس نے تین نمائشیں بھی منعقد کیں (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷ء) اور اپنی فلسفیانہ عربی نظم المواکب (مرآۃ الغرب، ۱۹۱۸ء) اور اپنی انگریزی کی پہلی تصنیف *The Madman* (ستمبر ۱۹۱۸ء) بھی شائع کی۔ اس وقت کی اس کی عربی تحریریں العواصف (۱۹۲۰ء) اور البدائع والطرائف (۱۹۲۳ء) میں جمع کی گئی ہیں [دیکھیے المجموعة الکاملة، ۱۹۵۹ء].

۱۹۲۰ء کا سب سے زیادہ قابل لحاظ واقعہ یہ تھا کہ اس کی رہنمائی میں ایک ادبی انجمن الرابطة القلمیہ قائم ہوئی، جس نے اس زمانے کے عربی ادب پر فیصلہ کن اثر ڈالا۔ اس کے بعد سے جبران نے عربی میں زیادہ نہیں لکھا؛ اس کے مقابلے میں اس کی تصویر کشی کے نمونے زیادہ تعداد میں منظر عام پر آئے اور انگریزی میں اس نے یہ تصنیفات کیں : *The Forerunner* (۱۹۲۰ء)؛ *The Prophet* (۱۹۲۳ء)؛ Sand and Foam (۱۹۲۶ء)؛ *Jesus, Son of Man* (۱۹۲۸ء)؛ *The Earth Gods* (۱۹۳۱ء)؛ دو کتابیں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں : *The Wanderer* (۱۹۳۲ء) اور *The Garden of the Prophet* (۱۹۳۳ء)۔ اس کے آخری دس سال کے خطوط سے اپنے اصلی وطن کو لوٹ جانے کا گہرا اشتیاق ظاہر ہوتا ہے اور اس "گریز پا لفظ" کی غیر محدود آرزو جھلکتی ہے جسے وہ بیان نہیں کر سکتا۔ ۱۰ اپریل ۱۹۳۱ء کو اس نے نیویارک میں وفات پائی (نعیمہ، ص ۷؛ Young : ص ۷، ۱۴۷)۔ ۲۱ اگست ۱۹۳۱ء کو اس کی لاش بیروت لائی گئی اور مارسرکیس (بشّری) میں دفن کی گئی.

نعیمہ نے اس کی عربی تصانیف کی جو ترتیب قائم کی ہے (۱۹۴۹ء) اسے بلاّ تامل قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تصانیف کی بڑی خصوصیت رومانیت ہے۔ اسے اس دور کے عام مرض کا اثر سمجھنا چاہیے، جو انیسویں صدی کے یورپ میں پھیلا ہوا تھا۔ موضوعات بھی تقریباً وہی ہیں، یعنی معاشی، مذہبی اور ادبی پیرایوں میں بغاوت، غنائی شاعری کے انداز میں جذبات کا پُرجوش اظہار، فطرت، عشق، موت اور ان میں یادِ ماضی کی آمیزش، اپنے اصلی وطن کے لیے تڑپ، حیات

بعد الممات کا اندیشہ، جہاں مابعد الطبیعی حزن بالآخر ایک متصوفانہ طمانیت میں بدل جاتا ہے اور کثرت وجودات وحدت عالم کے تصور میں گم ہو جاتی ہے (ارم ذات العماد)۔ درحقیقت اس کی کہانیاں عرائس المروج (۱۹۰۶ء) الارواح المتمردۃ (۱۹۰۸ء) ہوں یا اس کا ناول الأجنحۃ المتکسرۃ (۱۹۱۲ء) کسی سے بھی پورے طور پر ایک ناول کے رسمی تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ ان سے یا تو صرف بغاوت کے لیے زمین تیار ہوتی ہے اور یا خالص غنائی انداز میں جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ ترک وطن کے باعث اپنی جگہ سے اکھڑ کر اور مغربی تہذیب کے آغوش میں پل کر وہ قدیم روایت کی سخت بندشوں سے بچ نکلا اور اپنے ہاں کی لسانی طمطراق اور فرسودہ صنائع بدائع سے بیزار ہوگیا؛ چنانچہ اس نے بائبل کے عربی ترجمے سے فیضان حاصل کیا۔ اس کی تحریر میں زبان کی ساری مشکل ترکیبیں ایک نوع کی داخلی موسیقی میں ڈھل جاتی ہیں اور اس سے اساطیری اور خیالی شکلیں تصور میں بہتی چلی آتی ہیں۔ جو الفاظ وہ استعمال کرتا ہے ان کا ذخیرہ بہت محدود ہے، لیکن معمولی سے معمولی لفظ بھی اس کے ہاں بالکل نیا اور گوناگوں معانی سے لبریز نظر آتا ہے۔ اس کی یہ جدید اور کسی قدر آزاد نظم نما نثر قدامت پسند حلقوں کی تنقید کا ہدف بنے بغیر نہ رہی۔

جبران کی انگریزی تصنیفات اس کی عربی تحریروں ہی کا انعکاس ہیں۔ ان میں اخلاقی قصے، امثال حکمیہ، بائبل کا اسلوب تحریر، خالص مشرقی رنگ، یہ سب کچھ پایا جاتا ہے۔ اس کی ابتدائی تصنیفات کا موضوع مسیح علیہ السلام کا کردار رہا ہے جس کا کامل اظہار *Jesus, Son of Man* میں ہوا۔ *The Earth Gods* اس کے متصوفانہ رجحان کی مظہر ہے۔ *The Prophet* میں، جو اس کا شاہکار ہے، وہ تمام افکار و جذبات ایک جگہ منظم و مجتمع ہوگئے ہیں جو اس کی ابتدائی نگارشات میں بکھرے پڑے تھے۔ اس کتاب میں فکر کو منطق سے آزاد کرکے محسوسات میں ڈھالنے اور یوں ایک ذہنی فضا پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ المصطفٰی کی علامت اس فوق الانسان کا مظہر ہے جو ربانیت کی طرف بڑھ رہا ہے، جس کی تکمیل حضرت عیسٰی کی ذات میں ہوتی ہے۔ ہمیں اس بے بنیاد قول کو مسترد کر دینا چاہیے کہ انگریزی زبان میں منتقل کیے جانے سے پہلے اس کتاب کا تین مرتبہ عربی میں مسودہ تیار کیا گیا تھا (المشرق، ج ۳۷؛ Young، ص ۵۳ تا ۵۸، ۱۸۵؛ [الموجز ۵ : ۲۰۲ تا ۲۰۹]).

جبران کی ادبی نگارشات اور نقّاشی دونوں پر نیٹشے Nietzsche اور بلیک Blake، بائبل، رودن اور مغربی رومانیت اور اس کے ساتھ مشرق تصوف کی یادوں کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ علاوہ بریں ہمیں اس گہرے تعلق کا بھی لحاظ کرنا چاہیے جو اس کی شاعرانہ نثر اور اس کی ایمائی مصوری کے درمیان پایا جاتا ہے۔ ان میں ایک طرف تو شاعر کی تخلیقات مصور کی بدولت پنپتی نظر آتی ہیں اور دوسری طرف مصور کی خیالی تصویروں میں زندگی اور حرکت شاعر کی مرہون منت دکھائی دیتی ہے۔

اس کی انگریزی تصانیف انطونیوس بشیر کے کیے ہوئے ترجموں میں یا تو اصل سے زیادہ طویل یا بہت مختصر ہو گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قدامت پسند اس کی کسی عربی تصنیف کو شاہکار نہیں مانتے۔ اسی طرح نقاشی یا اینگلو امریکی ادب کی تاریخ مرتب کرنے والے بھی اسے کوئی اہم شخصیت قرار نہیں دیتے۔ بایں ہمہ یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ جدید عربی ادب کا ایک بڑا نمائندہ، ایک مبتلائے عذاب قوم کا عکاس اور اپنے زمانے کی عرب شاعری کو تحریک دینے کا ایک قوی ذریعہ ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۳ : ۴۵۷ تا ۴۷۱؛ (۲) Y.A. Dāghir: *Éléments de Bio-bibliographie*، ج ۲، بیروت ۱۹۵۶؛ (۳) جبران: المجموعۃ الکاملۃ، ۴ جلدیں، بیروت

۱۹۵۴ء؛ (۴) [جبران کی] انگریزی تصانیف، طبع Knopf و Heinemann؛ (۵) رسائل، ۱۹۵۱ء؛ (۶) Kh. Hawi: خلیل جبران، پی ایچ ڈی کا امتحانی مقالہ، کیمبرج ۱۹۵۹ء؛ (۷) Y. Ḥuwayyik: *Dhikrayāti*، بیروت ۱۹۵۸ء؛ (۸) A. Karam: *La vie et l'oeuvre de Gibran Khalīl*، مقالۂ امتحانی، ساربون ۱۹۵۸ء؛ (۹) وھی مصنف: *Gibran*، در *Cénacle Libanais*، مارچ ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) J. Lacerf، در *Stud. Isl.*، ج ۱ و ۲ (۱۹۵۳ تا ۱۹۵۴ء)؛ (۱۱) مسعود: جَبْران حَیًّا و مَیْتًا، Sao Paolo ۱۹۳۳ء؛ (۱۲) نعیمہ: جبران خلیل جبران، بیروت ۱۹۳۴ء؛ (۱۳) B. Young: *This man from Lebanon*، نیویارک ۱۹۵۴ء؛ [(۱۴) خمیری و کامپفمایر: Leaders in Contemporary Arabic literature، لنڈن ۱۹۳۰ء، ۱: ۱۷ تا ۱۹].

(A.G. KARAM)

* **جبرائیل**[۴]: رک بہ جبریل[۴].

* **جَبَرت**: مسلمانان حبشہ (Ethiopia) کا تسمیہ، لیکن در اصل یہ نام ہے زیلع اور اِفات کے علاقوں میں سے ایک خطے (جَبَرۃ یا جَبَرت) کا (قب المقریزی: الالمام، قاہرہ ۱۸۹۵ء، ص ۶ ببعد)، جس کا اطلاق آگے چل کر جنوبی حبشہ کی جملہ اسلامی جاگیروں اور بالآخر حبشہ میں رہنے والے سب مسلمانوں پر ہونے لگا۔ حبشہ کے عیسائی باشندے اس اصطلاح کو کبھی کبھی جزیرۃ العرب کے مسلمانوں کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں، لہٰذا عام طور جَبَرت اور مسلمان مترادف ہو کر رہ گئے ہیں۔ موجودہ زمانے میں جبرت کا اشارہ اپنے محدود معنوں میں بالالتزام اس اسلامی آبادی کی طرف ہوتا ہے جو اریٹیریا، تگرہ، اَمہَرہ، شوہ وغیرہ کے عیسائی المذہب کوہستانی صوبوں میں موجود ہے۔ اس کی عام شکل جبرتی کو نسبت تصور کرنا غلط ہوگا بلکہ وہ علامت ہے اس امر کی کہ تگرینیا Tigriña اور ہراری زبانوں میں حروف صحیحہ کے مجموعے ای کی آواز پر ختم ہوتے ہیں۔ حبشہ کی روایت کے مطابق جبرت اثوبی لفظ اَجْبَرْت agbərt (جبر gabr کا صیغۂ جمع) سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں اللہ کے خادم (قب اسی طور پر 'عباد' کا لسانی ارتقا)۔ امہری زبان میں مسلمان کو اسلام (ɔslam) یا نَجّدیہ (nüggadye = تاجر) کہا جاتا ہے.

جبرتی کنبوں اور چھوٹے چھوٹے گروھوں کی شکل میں حبشہ کے سارے عیسائی المذہب کوھستانی علاقوں میں آباد ھیں۔ نسلاً اور لساناً ان میں اور ان کے عیسائی ھمسایوں میں کوئی فرق نہیں۔ عام طور پر وہ عربی اسی قدر جانتے ھیں کہ اس کی مدد سے قرآن مجید کو سمجھ سکیں۔ ان میں سے بعض کا دعوی ہے کہ وہ ان اولیں مہاجرین کی اولاد ھیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر حبشہ آئے تھے، لیکن ان کی اکثریت حبشہ کے جنوب مشرق میں قائم ہونے والی سلطنتوں، نیز احمد گراں کے حملے کی بدولت مسلمان ہوئی۔ جبرتیوں اور عیسائیوں کے تعلقات عام طور پر دوستانہ ھیں، لیکن زمانۂ ماضی میں ان کے خلاف امتیاز ضرور روا رکھا جاتا تھا، مثلاً یہ کہ انھیں رستیؔ rəsti (موروثی حق زمین) سے محروم کر دیا گیا، لہٰذا انھوں نے زیادہ تر تجارت اور دستکاری کا پیشہ اختیار کر لیا.

ان کی تعداد کے بارے میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان کی تعداد اریٹیریا کے تین کوھستانی صوبوں میں تقریباً بیس ھزار اور پورے حبشہ میں پچاس ھزار سے کم نہیں (ان اعداد میں وہ کثیر التعداد مسلمان شامل نہیں جن کا تسمیہ جبرتی کے محدود معنوں میں نہیں کیا جاتا)۔ ان کے یہاں متعدد مساجد اور قرآنی مدارس قائم ھیں۔ مذھباً وہ مالکی اور شافعی ھیں۔ الازھر، قاھرہ، میں جبرتیوں کا ایک رواق بھی موجود ہے.

مآخذ: (۱) الجبرتی: عجائب، بولاق ۱۲۹۷ھ، ۱: ۳۸۵ ببعد؛ (۲) E. Mittwoch: *Excerpte aus dem Koran in Amharischer Sprache*، در MSOS As.،

۱۹۰۶ء، ج ۴؛ [(۳) وهی مصنف، در آآ، بار اول، بذیل مادۂ جبرت؛] (۴) E. Cerulli : در *OM*، ۱۹۲۵ء، ص ۶۱۴ تا ۶۱۵؛ (۵) A. Pollera : *Le popolazioni indigene dell'Eritrea*، Bologna ۱۹۳۵ء، ص ۱۴۹ تا ۱۵۲؛ (۶) J.S. Trimingham : *Islam in Ethiopia*، آوکسفرڈ ۱۹۵۲ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۳؛ [(۷) M. Th. V. Heuglin : *Reise nach Abessinien den Gala-Ländern, Ostsudan und Chartum in den jahren 1861 und 1862*، اینا ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۳؛ (۸) J. Marquart : *Benin*، ص ۳۲۳، ۳۲۷]۔

(E. ULLENDORFF)

* **اَلْجَبْرتی** : عبدالرحمٰن بن حسن، مؤرخ؛ ولادت: ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۳ء؛ وفات: ۱۸۲۵ء یا اوائل ۱۸۲۶ء۔ اس کا تعلق جبرت [رک بآں] کے ایک حنفی المذہب خاندان سے تھا۔ الجبرتی کے نزدیک اس خطے کے لوگ مذہب میں بڑے متشدد اور زہد و تقشف کی طرف مائل تھے۔ ان میں سے اکثر بارادۂ حج یا "مجاورین" کی حیثیت سے پیدل حجاز کا سفر کرتے۔ ان کے تین اپنے رواق تھے: ایک مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں، ایک حرم کعبہ میں اور ایک قاہرہ کی جامع الازہر میں۔ الجبرتی خاندان کی مصری شاخ کے مورث اعلٰی نے، جس کا نام عبدالرحمٰن تھا اور جو ساتویں پشت میں الجبرتی کا دادا تھا، اول مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ کا سفر کیا اور وہاں دیر تک حصول علم میں مصروف رہا، پھر مصر واپس آیا اور دسویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے آخر یا سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں اہل جبرت کے رواق الازہر میں شامل ہو گیا۔ وہاں وہ شیخ رواق اور جبرتی قوم کا سردار بن گیا۔ جبرتی خاندان میں شیخ رواق کا عہدہ باپ سے بیٹے کی طرف منتقل ہوتا تھا؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس عہدے پر فائز ہونے والے سب کے سب بڑے متدین، متقشف اور راستباز لوگ تھے۔

یہ خاندان تھا جس میں ایک بہت بڑا مؤرخ، جسے اسلامی تاریخ نگاری میں ایک یکتا حیثیت حاصل ہے، پیدا ہوا۔ مملوک عہد (۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء تا ۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء) میں گوناگوں، تفصیلی اور صحیح تاریخی مآخذ کی وہ فراوانی ہے کہ عالم اسلام کے کسی دوسرے خطے میں مآخذ و مبالغ کا کیا بلحاظ کثرت اور کیا بلحاظ قدر و قیمت اتنا بڑا ذخیرہ نہیں ملتا۔ اس کے برعکس مصر کے عثمانی دور حکومت میں (تقریباً ۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء تا ۱۲۲۶ھ/۱۸۱۱ء) اس قسم کے ہم عصر مآخذ کی بڑی کمی ہے جو خود اہل مصر نے قلمبند کیے ہوں۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں تاریخ نگاری کا جو نہایت محدود سا احیا مصر میں ہوا اس سے صورت حال میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہ ہو سکی۔ الجبرتی کا اپنا بیان یہ ہے کہ اس کے معاصرین کو تاریخ کے مطالعے سے مطلق دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ الجبرتی کو اگر عوامی زندگی سے الگ نہ کر دیا گیا ہوتا تو شاید وہ خود بھی اس پر کوئی توجہ نہ کرتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۸ء تک (جہاں سے اس نے اپنی وقائع کی ابتدا کی ہے) اسلامی اور مصری تاریخ میں اس کی معلومات بڑی محدود تھیں، لیکن ان کمزوریوں نیز اس امر کے باوصف کہ اس نے ایک ایسے صوبے کی مقامی تاریخ تحریر کی ہے جو ایک وسیع و عریض سلطنت کا حصہ تھا، وہ اسلامی عہد میں بلاد عرب کا ایک نہایت اہم تذکرہ لکھنے میں کامیاب ہو گیا۔

الجبرتی کی سب سے بڑی تاریخی تصنیف وہ تذکرہ ہے جو اس نے عَجائب الآثار فی التراجم والاَخْبار کے نام سے قلمبند کیا اور جس میں ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۸ء سے ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۱ء تک کی معلومات آ گئی ہیں۔ اس کی تالیف کے بارے میں دو روائتیں بیان کی گئی ہیں: پہلی روایت کے مطابق، جو کسی قدر مبہم ہے،

یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ١١٩٠ھ سے ١٢٢٦-١٢٢٧ھ تک وہ اس کے متعلق باقاعدہ یاد داشتیں لے رہا تھا؛ دوسری روایت کی رو سے اس تذکرے کی موجودہ شکل میں تکمیل کا "حقیقی سبب" دمشقی مؤرخ المرادی کی تصنیف کردہ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں عیسوی کے مشاہیر کی سوانحی قاموس (سِلْکُ الدُّرَر فی اَعْیان القَرْن الثانی عشر) تھی۔ المرادی کی درخواست پر تاج العروس کے مصنف محمد المُرْتَضٰی الزَبِیْدی نے، جو مصر میں رہتے تھے، اس کتاب کی تالیف کے سلسلے میں اس کا ھاتھ بٹانا منظور کیا۔ المرتضٰی کا شاگرد الجبرتی اس کام میں ان کا معاون بنا۔ پھر جب شعبان ١٢٠٥ھ/اپریل ١٧٩١ء میں المرتضٰی کا انتقال ہو گیا تو المرادی نے جبرتی کو اپنے مرحوم استاد کی جگہ سنبھالنے کے لیے کہا؛ لیکن المرادی بھی اسی سال ماہ صفر ١٢٠٦ھ/اکتوبر ١٧٩١ء میں فوت ہو گیا، جس سے الجبرتی حوصلہ ہار بیٹھا اور اس نے مزید مواد جمع کرنے کے کام سے ھاتھ اٹھا لیا۔ بہر حال کچھ دنوں کے بعد ایک 'اندرونی تحریک' ('باعث من نفسی') نے مجبور کر دیا کہ وہ اپنا کام جاری رکھے اور واقعات و حوادث کی ترتیب موجودہ شکل میں کرے۔

اوپر کے بیان سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جب تک الجبرتی المرتضٰی اور المرادی کے لیے کام کرتا رہا اس نے صرف سوانح عمریوں ہی کے بارے میں معلومات جمع کیں، نیز یہ کہ ١٢٠٦ھ/١٧٩١ء سے خاصی مدت بعد جب اس نے اس تصنیف کو جاری رکھنے کا آزادانہ طور پر بیڑا اٹھایا تو وہ خالص سنینی معلومات بھی جمع کرنے لگا۔ اس طرح یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ الجبرتی کے تذکرے میں سوانحی حصہ اس قدر زیادہ کیوں ہے اور یہ بھی کہ اس کی بیشتر توجہ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی پر کیوں ہے، کیونکہ المرادی کی سوانحی قاموس کا تعلق زیادہ تر اسی صدی کے مشاہیر سے ہے۔ بہرحال یہ کوئی اتفاقی امر نہیں کہ الجبرتی کا تذکرہ التراجم والاخبار کے نام سے موسوم ہوا، جس میں سوانح حیات کو مقدم اور واقعات و حوادث کو مؤخر رکھا گیا ہے۔ اس امر کی اھمیت یہ دیکھتے ہوئے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ عثمانی عہد کے جملہ مصری تذکروں میں الجبرتی کا تذکرہ ہی وہ تاریخی تصنیف ہے جس میں سوانح حیات بھی شامل ہیں۔ مملوک دور میں تو اعلٰی درجے کا سوانحی ادب اس کثرت سے تخلیق ہوا کہ اس کی مثال کسی دوسرے اسلامی خطے یا ملک میں نہیں ملتی۔ عثمانیوں کے عہد میں مصریوں کے یہاں اس قسم کی تحریریں سر تا سر مفقود ہو گئیں اور یہ صرف الجبرتی تھا جس نے شامی اثرات کے ماتحت ان کی پھر سے تجدید کی۔ رہا یہ امر کہ وہ اس بارے میں مملوک عہد کی سوانحی تصنیفات سے بھی متاثر ہوا، سو ہم اپنی موجودہ معلومات کی بنا پر ابھی اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔

اپنے تذکرے کی پہلی تین جلدوں کو الجبرتی نے ١٢٢٠ھ/١٨٠٥ء سے لے کر ١٢٢١ھ/١٨٠٦ء کے اوائل تک آخری شکل دی۔ معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی اور آخری جلد اسی زمانے میں لکھی گئی جس کا اس میں حال بیان کیا گیا ہے، یعنی ١٢٢١ھ/١٨٠٦ء تا ١٢٣٦ھ/١٨٢١ء میں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جلد چہارم کے بعد بھی وہ وقائع نگاری کا سلسلہ جاری رکھنا چاھتا تھا، جیسا کہ اس کے آخر میں اس نے خود بھی اشارہ کیا ہے۔ لیکن یہ امر کہ اس نے اس کی ابتدا کی یا کر ھی نہ سکا غیر متحقق ہے۔

الجبرتی نے چونکہ محمد علی اور اس کی حکومت پر شدید حملے کیے تھے اس لیے مصر میں عجائب کی اشاعت ایک عرصے تک ممنوع رہی۔ حکومت مصر نے اس کتاب کو دبانے کے سلسلے میں جو کوششیں کیں ان کے بارے میں فون کریمر A Von Kremer نے بڑی معلومات افزا شہادت پیش کی ہے (Aegypten، ٢: ٣٢٦)۔ یہ پابندی [illegible] کے آخری [illegible]

جا کر اس پر سے اٹھائی گئی ۔ ۱۸۷۸ء میں جب اسکندریہ کے اخبار مصر میں اس کا وہ حصہ طبع ہوا جو فرانسیسی قبضے سے متعلق ہے تو یہ پہلا موقع تھا کہ اس کتاب کا کوئی حصہ حکومت کی طرف سے کسی مداخلت کے بغیر شائع ہو سکا ۔ اسے ادیب اسحٰق نے بعنوان تاریخ الفرانسویہ فی مصر ترتیب دیا ۔ ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹-۱۸۸۰ء میں، یعنی خدیو توفیق کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی دنوں بعد، مطبع بولاق سے پہلی مرتبہ اس تذکرے کی تمام و کمال اشاعت عمل میں آئی اور یہی اس کا معیاری نسخہ ہے ۔ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴-۱۸۸۵ء میں المطبعة الازهرية نے اسے ابن الاثیر کی کتاب الکامل کے حاشیے پر دوبارہ شائع کیا ۔ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴-۱۹۰۵ء میں المطبعة الاشرفية قاہرہ سے یہ ایک علیحدہ کتاب کی صورت میں شائع ہوا ۔ عجائب کا ایک فرانسیسی ترجمہ بعنوان *Merveilles biographiques et histosiques, ou Chronique du Cheikh Abd-EL-Rahman EL-Djabarti*، ۱۸۸۸ تا ۱۸۹٦ء میں Imprimerie Nationale قاہرہ کی طرف سے شائع کیا گیا، لیکن یہ انتہائی غلط اور خراب ترجمہ ہے اور اسے ہرگز استعمال نہیں کرنا چاہیے.

یہ تذکرہ اس سارے عہد کے لیے بے حد اہم ہے جس کا حال اس میں مذکور ہے ۔ جہاں تک اس عہد کے ابتدائی حصے کا تعلق ہے ہمارے لیے اپنی موجودہ معلومات کی بنا پر یہ کہنا مشکل ہے کہ الجبرتی نے اس سلسلے میں کہاں تک قدیم مآخذ پر اعتماد کیا ہے، کیونکہ اس نے ان کا حوالہ نہیں دیا ۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض ایسے حقائق کے بارے میں اس سے غلطی سرزد ہو گئی ہو جن میں بعض بڑے اہم ہیں ۔ بایں ہمہ الجبرتی نے اس ابتدائی حصے میں جو عام تصویر پیش کی ہے اس سے اس زمانے کے مصر کی نہایت صحیح تاریخ پوری وضاحت سے ہمارے سامنے آجاتی ہے ۔ رہا اس دور کا آخری حصہ، بالخصوص جہاں تک اس کا تعلق فرانسیسی قبضے اور محمد علی کی حکومت کے شروع عہد سے ہے سو اس سے بہتر ہمیں کوئی دوسرا مآخذ نہیں ملتا (ان مباحث کے احصاء و انتقاد کے لیے دیکھیے D. Ayalon: *The historian al-Jabartī and his background*، در *BSOAS*، ۲۳/۲ (۱۹٦۰ء): ۲۳۵ تا ۲۳٦).

الجبرتی نے ایک دوسرا تذکرہ مُظْہِر التَّقْدِیْس بِذَہاب دَوْلَة الفَرَنْسِیْس کے نام سے لکھا ہے، جس میں ان چند برسوں کا احوال بیان کیا گیا ہے جب فرانسیسی مصر پر قابض رہے ۔ یہ قبضہ شعبان ۱۲۱٦ھ/ اواخر دسمبر ۱۸۰۱ء یا اوائل جنوری ۱۸۰۲ء میں ختم ہوگیا ۔ اس تذکرے میں الجبرتی نے ایک طرف تو ان کی مدح و ستائش کی ہے اور دوسری طرف فرانسیسیوں کی مذمت ۔ یہ تذکرہ حال ہی میں (۱۹۵۸ء؟) محمد عطا نے بعنوان یومِیّات الجبرتی (۲ چھوٹی چھوٹی جلدوں میں، شمارہ ۵۹ و ٦۰، در سلسلۂ "اِخْتَرنالک"، دارالمعارف، قاہرہ) شائع کیا ہے ۔ اس کا ترجمہ دوبار ترکی میں ہوا ہے: ایک مؤرخ عاصم کا ہے اور دوسرا طبیب بہجت مصطفٰی [رک بآں] کا ۔ مؤخرالذکر کا ترجمہ بعنوان تاریخ مصر استانبول سے ۱۲۸۲ھ میں شائع ہوا.

الجبرتی نے داؤد الانطاکی کے رسالۂ طب تذکرة الالباب کی تلخیص بھی کی ہے، بقول لین Lane اس نے الف لیلة و لیلة کی زبان کی اصلاح بھی کی اور اس میں خود اپنے اور دوسرے ادیبوں کے متعدد لطائف کا اضافہ کیا؛ لیکن معلوم ہوتا ہے یہ نسخہ ضائع ہو چکا ہے.

تاریخ اسلام کے بارے میں اگرچہ الجبرتی کا علم بڑا محدود تھا اور کسی بلند پایہ مسلم مؤرخ سے اس کے ذاتی روابط بھی نہیں تھے، پھر بھی مصر اور بالخصوص قاہرہ میں جو واقعات رونما ہو رہے تھے ان کے بارے میں براہ راست معلومات حاصل کرنے کی اسے بہت سہولت حاصل تھی ۔ اس کے خاندان اور خاص

طور پر اس کے والد حسن کے ممالیک اور آل عثمان کے حکمران طبقے اور علما سے مختلف حیثیتوں میں نہایت گھرے تعلقات قائم تھے؛ چنانچہ اس کے کردار اور تصور حیات کے بنانے سنوارنے میں سب سے زیادہ حصہ اس کے والد ھی کا تھا۔ معلوم ھوتا ھے کہ یہ صلاحیت بھی اسے اپنے باپ ھی سے ورثے میں ملی تھی کہ اپنے اندر اسلامی زھد و علم کا امتزاج ایک عام دنیا دار انسان کی عملی استعداد اور فہم و بصیرت سے کیسے کیا جا سکتا ھے۔ اس کے علاوہ الجبرتی جن لوگوں سے متأثر ھوا ان میں مرتضی الزبیدی، جن کا ذکر اوپر آ چکا ھے، حسن العطّار [رک بآں] اور اسمٰعیل الخَشّاب کے نام لیے جا سکتے ھیں.

مآخذ: (الف) خود نوشت نسخے: (۱) کتاب خانۂ موزۂ عراق میں عجائب کے لیے دیکھیے: *RIMA*، ۱۹۵۵ء، ۱ : ۴۵؛ (۲) کتب خانۂ کیمبرج یونیورسٹی میں مظہر کے خود نوشت نسخے کے لیے دیکھیے E.G. Browne: *Handlist*، ۱۹۰۰ء، ص ۲۰۷، عدد ۱۰۵۸، Qq. ۲۱۴؛ (ب) کتابیں اور حوالے عربی میں: (۱) علی مبارک: الخِطَط التَوْفیقِیّة الجَدِیْدَة، بمواضع کثیرہ؛ (۲) جرجی زیدان: تأریخ آداب اللُغَة العَرَبِیّة، قاھرہ ۱۹۱۴ء، ۴ : ۲۸۳ تا ۲۸۴؛ (۳) شیخو: الآداب العَرَبِیّة فی القَرْن التاسع عَشَر، بار دوم، بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۲۱؛ (۴) سرکیس، ۱ : عمود ۶۷۶؛ (۵) خلیل شیبوب، عبدالرحمٰن الجَبَرتی، قاھرہ ۱۹۴۸ء (سلسلۂ اِقْرَأ میں عدد ۷۰)؛ (۶) محمود الشرقاوی: دِراسات فی تأریخ الجَبَرْتی، مصر فی القَرْن الثامِن عَشَر، ۳ جلدیں، قاھرہ، ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۶ء؛ (۷) محمد انیس: الجبرتی بین مُظْھر التَقْدِیْس والعَجائب الآثار، در مجلة کلیة الآداب، قاھرہ ۱۹۵۶ء، ۱۸ : ۵۹ تا ۷۰؛ (۸) جمال الدین الشیّال، التأریْخ والمُؤرِخون فی مِصْر فی القَرْن التاسع عَشَر، قاھرہ ۱۹۵۵ء، ص ۱۰ ببعد؛ (ج) کتابیں اور حوالے مغربی زبانوں میں: (۱) میکڈانلڈ D.B. Macdonald، در لا ۱، بار اول، بذیل مادۂ جبرتی؛ (۲) براکلمان، ۲ : ۳۶۴، ۴۸۰ و تکملہ، ۲ : ۷۳۰؛ (۳) *Supplement to the catalogue of the Arabic mss. of the British Museum*، لنڈن ۱۸۹۴ء، عدد ۵۷۱؛ (۴) G. Wiet وائٹ: *Index de Djabarti* (عربی عنوان: فِہْرِس عجائب الآثار)، قاھرہ ۱۹۵۴ء؛ (۵) Fr. Babinger: *Geschichtschseiber*، ص ۳۴۰؛ (۶) Seetzen: *Reisen*، برلن ۱۸۵۴ء، ۳ : ۱۲۸ تا ۱۲۹؛ (۷) E. W. Lane: *Description of Egypt*، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۳۴۰۸۰، ج ۱، ورق ۲۱۵؛ (۸) وھی مصنف: *Manners and customs of the modern Egyptians* (اشاعت اول ۱۸۳۶ء)، مطبوعۂ Everyman's Library، ص ۲۲۲؛ (۹) وھی مصنف: *The Thousand and One Nights*، لنڈن ۱۸۸۹ء، ۱ : ۶۱ (حاشیہ ۲۸)، ۶۶ (حاشیہ در بارۂ باب اول)، ۲۰۱ (حاشیہ ۸۵)؛ (۱۰) Brocchi Giambatista: *Giornale delle osservazioni fatte ne' viagi in Egitto, nella Siria e nella Nubia*، Bassano ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۳ء، ۱ : ۱۵۱؛ (۱۱) A. Cardin: *Journal d'Abdurràhman Gabarti pendant l'occupation Française en Égypte*، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) *Histoire scientifique et militaire de l' Expedition Francaise en Égypte*، پیرس ۱۸۳۰ تا ۱۸۳۴ء، ۱ : ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۱۳) A. Von Kremer: *Aegypten*، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ۲ : ۳۲۵ تا ۳۲۶؛ (۱۴) وھی مصنف: *Beiträge zur Arabischen Lexikographie*، وی انا ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۴ء؛ (۱۵) *Merveilles biographiques et historiques*، قاھرہ ۱۸۸۸ء، ج ۱، مقدمہ؛ (۱۶) Cl. Huart: *Littérature arabe*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۴۱۵ تا ۴۱۶؛ (۱۷) J. Heyworth-Dunne: *Introduction to the history of education in modern Egypt*، ۱۹۳۸ء؛ (۱۸) وھی مصنف: *Arabic Literature in Egypt in the nineteenth century*، در *BSOS*، ۹ (۱۹۳۸ء): ۶۷۵ تا ۶۸۹؛ (۱۹) Gibb و Bowen، ج ۱، حصۂ اول و دوم؛

(۲۰) Nicolas Turc : *'Chroniqne d' Égypte 1798-1804*، طبع و ترجمہ، از وائٹ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۰ء (بالخصوص فرہنگ، ص ۲۸۹ تا ۳۱۴ اور فرانسیسی ترجمے کے حواشی جس میں الجبرتی کے تذکرے سے اکثر استفادہ کیا گیا ہے؛ (۲۱) جمال الدین الشّیال : *'Al Ŷabarti y su escuela* در *Revista del instituto de estudios islámicos en Madrid*، ۶ (۱۹۵۸ء): ۹۱ تا ۱۰۱؛ (۲۲) D. Ayalon : *The historian al-Jabartī and his background* ' در *BSOAS*، ۲۳/۲ (۱۹۶۰ء) : ۲۱۷ تا ۲۴۹ .

(D. AYALON)

* **جبروت** : رکّ بہ عالَم .

* **جبری، سعد اللہ** : رکّ بہ سعد اللہ جبری، در آآ، بار دوم .

⊗ **جِبرِیل** ؑ : [= جِبرائِیل] ایک مقرب و مرسل فرشتے کا نام، جس کے معنی عبرانی میں "بندۂ اللہ" ہیں؛ نیز یہ لفظ عربی و عبرانی دونوں زبانوں میں خدا کے ایک نام 'ایل' اور 'جَبْر' سے مرکب ہے - جبر کے معنی ہیں کچھ قوت صرف کرکے کسی چیز کی اصلاح کرنا اور "کم و بیش بزور پختگی پر لانا" (المفردات، بذیل مادّہ؛ [ٹوٹی ہوئی ہڈی درست کرنا (لسان، بذیل مادّہ)؛ پھر جبر کا لفظ صرف اصلاح کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (المفردات)]) - عربی زبان میں اس کی قراءت جَبْرَئِیل، جِبْرِیل اور جِبْرِین تینوں طرح ہے - چونکہ یہ ہستی اللہ اور پیغمبروں کے درمیان سفارت اور اللہ کے اوامر و نواہی اور وحی کی تبلیغ پر مامور تھی، اس لیے مسلمانوں میں صلٰوۃ و سلام کے لائق ایک پاک اور مقدّس شخصیت مانی جاتی ہے .

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آپ کو سب انسانوں کی طرح بشر سمجھتے تھے - آپ ؐ اُمّی تھے اور [نبوت سے پہلے] کتاب و ایمان سے ناواقف تھے (۱۹ [مریم] : ۱۱۰؛ ۴۱ [حٰمٓ السجدۃ] : ۶؛ ۴۲ [الشورٰی] : ۵۲) آپ ؐ کو یقین تھا کہ وہ وحی جس نے آپ ؐ کی شخصیت کو معجزانہ فوقیت بخشی حضرت جبریل ؑ کے واسطے سے آتی تھی - مکّے کے پاس کوہ حراء کے غار میں جب آپ ؐ تفکّر و عبادت میں تنہا مشغول تھے تو پہلی بار آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیتیں حضرت جبریل ؑ نے تلقین فرمائیں اور یہ پہلی وحی تھی جو آپ ؐ پر نازل ہوئی:

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اِقْرَاْ وَ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۝ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ ۝ (۹۶ [العلق] : ۱ تا ۵) - روایت کے مطابق اس واقعے کے بعد وحی منقطع ہوگئی، اور آنحضرت ؐ مضطربانہ اس کے منتظر رہے (البخاری، ۶ : ۸۸ ببعد) - آپ ؐ ایک روز غار حراء میں اعتکاف کرکے واپس تشریف لا رہے تھے کہ اوپر سے ایک آواز آئی - سر اٹھا کر دیکھا تو عظیم الشان فرشتہ، جس سے پہلے حراء میں ملاقات ہوئی تھی، نہایت جاہ و جلال کے ساتھ ایک تخت پر متمکن اور زمین و آسمان کے مابین سارے افق پر چھایا ہوا تھا - آپ ؐ گھر آ کر اور چادر اوڑھ کر لیٹ گئے - اس اثنا میں سورۃ الْمُدَّثِّر اتری (البخاری، مطبوعۂ استانبول، ۱ : ۴ و ۶ : ۷۴) - ایک روایت کی رو سے حضرت جبریل ؑ اس وقت اپنی اصلی طبعی صورت میں تھے اور آنحضرت ؐ نے انھیں اس طرح دو بار دیکھا تھا (البخاری، ۶ : ۵۰ ببعد) ورنہ عموماً وہ انسان کی صورت میں تشریف لایا کرتے تھے .

سورۃ النّجم [۵۳] کے بارے میں قوی روایت ہے کہ یہ مکّی دور میں پانچ سال میں اتری اور آنحضرت نے پہلی مرتبہ حرم کعبہ [رکّ باں] میں مشرکوں کے سامنے پڑھ کر اس کا اعلان فرمایا (البخاری، مسلم، ابو داؤد و نسائی سے نقل کرتے ہوئے محمد حمدی : تفسیر، سورۃ النّجم، مطبوعۂ استانبول) - اس سورۃ کے شروع کی آیات (۴ تا ۱۴) میں گویا اس جلیل القدر فرشتے کے اس طرح ظہور کی تصویر کھینچی گئی ہے :

اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ۝ عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی ۝ ذُوْ مِرَّةٍ ؕ فَاسْتَوٰی ۝ وَ هُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰی ۝ ثُمَّ دَنَا

فَتَدَلّٰى ○ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى ۚ فَاَوْحٰٓى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى ○ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى ○ اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى ○ وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى ○ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ○ جس ذات کو یہاں شَدِیْدُ الْقُوٰی ذُوْمِرَّةٍ فَاسْتَوٰی کے اوصاف سے متصف کیا گیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد فرشتۂ وحی ہے۔ اس دور کے وسط میں نازل شدہ سورۃ (۲۶ [الشعراء] : ۱۹۳) میں بتایا گیا ہے کہ ربّ العالمین کی وحی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر اتارنے والا فرشتہ الروح الامین ہے۔ سورۃ النحل [۱۶] میں، جو مکّی دور کی آخری سورتوں میں شمار ہوتی ہے، اس فرشتے کی صفت میں روح القُدُس بھی فرمایا گیا ہے (آیۃ ۱۰۲)۔ کلمۂ روح، جس کے معنی عربی میں نفس، حیات و حرکت، [منافع کا حصول اور مضرات سے بچاؤ] کے ہیں، قرآن مجید میں بعض دفعہ ضمناً تعظیم کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اسی لحاظ سے قرآن مجید کو اور ملائکۂ مقربین کو بھی روح کہا گیا ہے (۴۲ [الشوری] : ۵۲ و ۹۷ [القدر] : ۴)۔ اس پر کلمۂ قدس کا اضافہ، جو معنوی طہارت کے معنی میں آتا ہے، عزّت و احترام کی تلقین کرنے کے لیے ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی الٰہی لانے والے فرشتے کو روح القدس کی صفت سے متصف کرنا بھی اسی استعمال کے مطابق ہے۔ سورۃ البقرۃ (۲ : ۸۷) میں، جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو اس سے تائید حاصل ہوئی (وَاَیَّدْنٰهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ)، روح القدس سے مراد بھی یہی فرشتہ معلوم ہوتا ہے۔ ہجرت کے ابتدائی برسوں میں نازل شدہ سورۃ البقرۃ (۲ : ۹۷ تا ۹۸) میں جہاں سوال کے جواب میں اللہ اور رسول کے درمیان متوسط ذات کا تذکرہ ضروری تھا (السیوطی: لباب النقول، مطبوعۂ مصر، ص ۶ ببعد) حضرت جبریلؑ کا نام دو دفعہ بصراحت آیا ہے۔ ہجرت کے نویں سال میں نازل شدہ سورۃ التحریم (۶۶ : ۴) میں آپ کو تیسری بار جبریلؑ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مکّی سورتوں میں فرشتۂ وحی کو نام سے نہیں، بلکہ صفات سے یاد کیا گیا ہے، مگر مدنی سورتوں میں فرشتے کا نام، جو بعض فرقے (یہود) جانتے تو تھے مگر اس سے چڑتے تھے، باصرار مذکور ہوا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ حضرت جبریلؑ کے متعلق جو خرافات مشہور تھیں، ان کی تردید مقصود تھی [الکشاف، بذیل ۲ [البقرۃ] : ۹۷].

(حلیم ثابت شیبارے، در ۱۱، ت)

جَبْرِیّه : ایک مذہب جس کا عقیدہ ہے کہ حوادث ارادۂ انسان کے تابع نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے پہلے سے اٹل ہو چکے ہیں اور چونکہ ہر شے امر الٰہی کے تابع ہے، اس لیے کوئی شے ارادۂ بشری سے بدل نہیں سکتی۔ اللہ تعالی زمانۂ مستقبل سے آگاہ ہے، بدیں جہت آئندہ حادثات تماماً اور ابھی سے ارادۂ الٰہی کے بموجب تثبیت ہو چکے ہیں۔ اس مذہب کی رو سے بندوں کے افعال ان کے اپنے ارادوں کے تابع نہیں بلکہ خواہی نخواہی ارادۂ الٰہی سے وابستہ ہیں، یعنی بندوں سے صادر ہونے والے افعال سچ مچ افعال الٰہی ہیں۔ مذہب جبریّہ (Fatalism) مذہب قدریّہ کی عین ضد ہے جو بندوں کو مستقل خالقِ افعال تسلیم کرتا ہے (Fatalism کا ترجمہ بے احتیاطی سے قدریّہ بھی کیا جاتا ہے، مگر یہ درست نہیں ہے).

اہل سنت گو یہ مانتے ہیں کہ بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال اللہ کی طرف سے صدور پاتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اس کے بھی قائل ہیں کہ وہ اللہ کے بخشے ہوئے ارادۂ جزئیہ کو ہر کام میں صرف کر سکتے ہیں اور یہ صورت جبریّہ کے عقیدے کے خلاف ہے۔ جبریہ کا ایک فرقہ بتمامہ جبر کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک انسان اور جماد کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ جہم بن صفوان [رک باں] اس زمرے کا نمائندہ ہے جو جبریّۂ خالصہ کے نام سے موسوم ہے۔ دوسرا زمرہ جبریّۂ متوسط کہلاتا ہے۔ اس سے نسبت

رکھنے والے یه تو مانتے هیں که بندے میں قدرت هے مگر یه نہیں مانتے که یه قدرت فعل پر کوئی تصّرف کر سکتی هے ۔ خواہ یه لوگ محض کسب کا اثبات کرتے هوں، پھر بھی جبر کے پھیر سے نہیں نکل سکے، کیونکه اس کسب کے معنی میں جبر کے خلاف کوئی مفہوم شامل نہیں هے .

نجّاریه، ضِرارية اور کلّابیه بھی ان میں شمار هوتے هیں .

مآخذ : (۱) الشہرستانی : الملل والنحل (مصر ۱۳۱۷ھ، برحاشیهٔ کتاب الفِصَل)، ۱ : ۱۰۸؛ (۲) ابو البقاء العُکبری : کلّیات؛ (۳) السید الشریف الجرجانی : التعریفات؛ [(۴) Horten : *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theol. im Islam*، ص ۵۴ ببعد] .

(محمد شرف الدین یالتقایا، در اِاِ، ت)

* **جَبَل :** پہاڑ؛ پہاڑوں کے اپنے اپنے نام کے ذیل میں دیکھیے.

* **جَبَل اَلبَرکات :** رَکَ به یرپوت، در اِاِ، باردوم .

* **جَبَل الحارِث :** رَکَ به اغری طاغ؛ جودی .

* **جَبَل الطارق :** (جبرالٹر Gibralter) چونے کے پتھر کی ایک چٹان کا ابھرا هوا سرا، جو برطانوی مقبوضه هے اور هسپانوی صوبهٔ قادِس کے جنوب مغرب میں هسپانیه کی انتہائی جنوبی حد پر واقع هے (طول ۴ء۶ کیلومیٹر، عرض تقریباً ۱ء۳ کیلومیٹر، رقبه ۴ء۹ مربع کیلومیٹر؛ بلند ترین مقام ۴۲۵ میٹر) ۔ یه شہر پوری مغربی ڈھلان پر آباد هے، جو بتدریج نیم هوتی چلی گئی هے اور اٹھائیس هزار باشندوں (برطانوی، هسپانوی، یہودی، مراکشی) پر مشتمل هے (جن میں برطانوی حکومت کا حفاظتی دسته بھی شامل هے) ۔ جبل الطارق همیشه سے بحیرۂ روم کی کلید رها هے، لہٰذا اس کے استحکام کے لیے جا بجا بہت بڑے پیمانے پر مورچه بندی کی گئی هے ۔ مغرب میں جو خلیج واقع هے اور جسے خلیج جبل الطارق یا خلیج الجزیرة الخضراء کہتے هیں، اس کے اندر زمانهٔ ماضی میں کبھی هرقل Hercules کا یورپی ستون (جسے کالپه Calpe یا ابیلا مونز Abyla mons بھی کہا جاتا هے) افریقی ستون موسوم به ستونِ ابیلا (Columna Abyla) یا ابینّا Abenna، یعنی موجوده سبته، کے بالمقابل واقع تھا ۔ شمال مشرقی سمت سے وہ ساری آبنائے جو یورپ اور افریقه کے درمیان حائل هے، نیز بحر اوقیانوس اور بحیرۂ روم سب جبل الطارق کی زد میں هیں ۔ عہد قدیم میں اسے Γαδειρίτιδες πύλαι، Fretum Gaditanum (قادس Cadiz یا Gadis سے) یا Herculeum کہا جاتا تھا ۔ عرب اسے خلیج الزُّقاق، یعنی "گلیاری (کی نہر)" کہتے هیں [رَکَ به بحر المغرب] ۔ جَبَل الطارق کی وجه تسمیه یه هے که ۹۲ھ/۷۱۱ء میں طارق بن زیاد [رَکَ بآں] اس کے ساحل پر اترا ۔ اس کا دوسرا نام جَبَل الفتح هے ۔ عربوں کے سارے زمانهٔ حکومت میں جبل الطارق کی بندرگاہ، شہر اور قلعه، ("مُوروں کا قلعه")، جو اس چٹان کے شمال مغرب میں تعمیر هوا، جہازوں کے لیے ایک محفوظ مستقر کا کام دیتے رهے ۔ ادھر خلیج فارس کے پار اور اس کے بالمقابل الجزیرة الخضرا اَور زیاده پھلتا پھولتا چلا گیا، حتّٰی که اندلس کے انتہائی جنوبی کنارے پر اس سے بڑھ کر مرفّه الحال شہر اور کوئی نہیں تھا ۔ پھر جب خلیفه عبد المؤمن الموحّد اپنی افریقی مہم (۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء تا ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء) سے واپس آیا هے تو اس نے اپنے لڑکے اور جانشین یوسف، عامل اشبیلیه، کو قسنطینه (Constantine) سے حکم بھیجا که جبل الطارق میں ایک نیا شہر تعمیر کرے، جو قرطبه، غرناطه اور اشبیلیه پر هونے والے حملوں کی مقاومت کے علاوہ زبردست لشکر کشی کے لیے ایک مستقر اور محل اجتماع کا کام دے اور وهاں فوجیں ٹھیرائی جا سکیں؛ چنانچه یوسف نے اشبیلیه اور اس کے بھائی عثمان نے غرناطه میں جلدی جلدی کاریگر اور ساز و سامان جمع کرنا شروع کر دیا ۔ غرض یه نوی

کہ ایک نئے خوبصورت شہر کی بنا رکھی جائے، جس میں ایک جامع مسجد بھی ہو، ایک محل خلیفہ اور اس کے بال بچوں کے لیے ہو، سلطنت کے اعلٰی حکّام اور فوج کی سکونت کے لیے بڑے بڑے مکانات ہوں اور ان کے ساتھ باغات اور میوہ دار درختوں کے باغیچے ہوں، جن کی آب یاری پہاڑی چشموں سے کی جائے۔ یہ سارا کام جس معمار کے سپرد تھا اس کا نام الحدیدی ہے۔ "موروں کے قلعے" میں ان استحکامات کے کھنڈر اب تک محفوظ ہیں جو الموحدین کے زمانے میں تعمیر کیے گئے تھے۔ المؤمن ذوالقعدہ ۵۵۵ھ/ نومبر ۱۱۶۰ء میں بڑی شان و شوکت سے جبل الطارق پہنچا اور پورے اندلس کی طرف سے اظہارِ اطاعت قبول کیا۔ پھر اس نے ایک دربار منعقد کرنے کے بعد، جس میں شاعروں نے بھی حصہ لیا تھا، نئے شہر کا معائنہ کیا اور اس کا نام مدینۃ الفتح رکھا۔ اب اس کی تعمیر میں اور بھی تیزی سے کام ہونے لگا۔ دو ماہ کے قیام کے بعد محرم ۵۵۶ھ/جنوری ۱۱۶۱ء میں عبد المؤمن مراکش واپس چلا گیا۔ ۷۰۹ھ/ ۱۳۰۹ء میں Alonso Perez de Guzman el Bueno نے فرڈی نینڈ Ferdinand چہارم، شاہ قشتالہ کی طرف سے اس پر قبضہ کر لیا، لیکن ۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء میں مراکش کے بنو مرین نے اسے فتح کر لیا۔ پھر غرناطہ کے ناصری سلطان ابو الحجاج یوسف ثالث نے بنو مرین ہی کے ہاتھوں سے اسے چھینا، لیکن یہاں وہ محض ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء سے اس وقت تک قابض رہا جب بالآخر ۲۴ ذوالقعدہ ۸۶۶ھ/ ۲۰ اگست ۱۴۶۲ء کو مدینۂ شدونہ Medina Sidonia کے ڈیوک قزمان Guzmán نے ہنری چہارم، بادشاہ قشتلہ، کے نام پر اسے فتح کر لیا۔ ۱۴۶۲ سے ۱۵۰۲ء تک جبل الطارق شمال مغرب کے سارے کوہستانی علاقے (Campe de Gibralter) یعنی تمام تر Sierra de los Gazules سمیت مدینۂ شدونہ قزمانوں کی موروثی جاگیر رہا اور بعد ازاں دوبارہ بادشاہ کی ملکیت میں آ گیا۔ ۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء میں Charles Quint نے اسے ہر طرح سے مستحکم کر دیا۔ ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ء میں امیر البحر منڈوزا (Don Juan de Mendoza) نے ان موروں کو جنھیں ہسپانیہ سے نکالا گیا تھا واپس افریقہ بھیجنے کے لیے جبل الطارق ہی سے جہازوں میں سوار کیا تھا۔ پھر ہسپانیہ کی جنگِ تخت نشینی ہوئی تو ۱۷۰۴ء میں جبل الطارق برطانیہ کے ہاتھ آ گیا۔ آگے چل کر اسے کئی بار شدید محاصروں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں ۱۷۷۹ تا ۱۷۸۳ء کا محاصرہ بالخصوص قابل ذکر ہے، جب جنرل ایلیٹ Elliot کے ماتحت جبل الطارق ہسپانیہ اور فرانس کے محاصرے کا مقابلہ کیا تھا.

مآخذ: (۱) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، متن: ص ۱۷۷، ترجمہ: ص ۲۱۳؛ (۲) ابوالفداء: *Géographie d' Aboul féda*، متن: ص ۶۸، ترجمہ: ص ۸۵؛ (۳) مراصد الاطلاع، ۵: ۲۳ تا ۲۴؛ (۴) ابن خلدون: *Histoire des Berberes*، مترجمۂ de Slane، بمدد اشاریہ؛ (۵) لآ، ع، ۶: ۳۸۳ تا ۳۸۶؛ (۶) Seybold: *Zur Spanish-arabischen geographie: die Provinz Cadiz*، Halle ۱۹۰۶ء، بذیل مادّۂ Cadiz؛ (۷) Baedeker: *Spanien und Portugal*، بار چہارم (نقشۂ شہر)؛ (۸) ابن عبدالمنعم: الرّوض المِعْطار، طبع لیوی پرووِنسال، متن ص ۱۲۱، ترجمہ ص ۱۴۸؛ (۹) A. Huici Miranda: *Historia politica del imperio almohade*، ۱: ۱۹۷ تا ۱۹۸۔

(A. HUICI MIRANDA و C. F. SEYBOLD)

* **اَلجَبَل:** رک بہ الجبال۔

* **جَبَلة:** (فرانسیسی: Djeblé؛ لاطینی: Gabala؛ Gibel، Zibel؛ اسے Giblet-Djoubayl سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے) ساحل شام پر ایک چھوٹی سی بندرگاہ، جو لاذقیہ سے تیس کیلومیٹر جنوب میں اور جزیرۂ رواد کے بالمقابل واقع ہے اور اس شاہراہ کے

اختتامی مقامات میں سے ایک ہے جو خراسان سے وادی عین الشرق سے ہوتی ہوئی جبل بہرا اور غاب کے ساتھ ساتھ آتی ہے، جہاں سے آفامیه (Apamic) اور حلب کو بھی کئی سڑکیں گئی ہیں .

فینیقیوں کے زمانے ہی سے یہ شہر ایک اہم تجارتی مرکز تھا - پانچویں صدی قبل مسیح میں یہاں ایک ڈوروی (Dorian) نو آبادی قائم ہوئی - رومیوں کے عہد میں یہ شہر بڑا خوش حال تھا اور ایک ایسے ساحلی میدان سے گھرا ہوا تھا جس میں زرعی پیداوار کی کثرت تھی - ۱۷ھ/ ۶۳۸ء میں حضرت ابو عبیدہ بن الجرّاحؓ کے ہاتھوں فتح ہوا اور اس کی قلعہ بندیاں مسمار کر دی گئیں - امیر معاویہؓ نے اس کے دفاع کا ازسرِ نو انتظام کیا اور بوزنطی استحکامات سے ہٹ کر ایک حصار بھی تعمیر کیا .

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں جب بوزنطیوں کو پھر سے طاقت حاصل ہوئی تو ان کا دو مرتبہ اس شہر پر قبضہ ہوا : ۳۵۷ھ/ ۹۶۸ء میں Nicephorus Phocas کا اور ۳۶۴ھ/ ۹۷۵ء میں John Tzimisces کا؛ لیکن ۳۷۵ھ/ ۹۸۵ء میں وہ پھر جُندِ حِمْص کا جز بن گیا - ۴۷۳ھ/ ۱۰۸۰ء میں قاضی ابو محمد عبداللہ بن منصور المعروف بہ ابن صُلَیْحه نے بوزنطیوں کو اس سے نکال باہر کیا اور یہ شہر پھر مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا، جہاں انہوں نے ایک اہم یعقوبی المذہب (Jacobite) اسقفیت قائم رکھی - افرنگیوں کے تیسرے حملے کے بعد قاضی نے اسے طغتگین، اتابک دمشق، کے حوالے کر دیا (شوالِ ۴۹۴ھ/ اگست ۱۱۰۱ء)، مگر چند ہی دنوں کے بعد دمشقی دستے کو بھی شہر سے نکلنا پڑا اور اب اس پر طرابلس کے بنو عمّار کا قبضہ ہو گیا.

۵۰۲ھ/ ۱۱۰۸ تا ۱۱۰۹ء میں جبلہ صلیبیوں کے ہاتھ آ گیا - اس کی تجارت اہل جینوا کے حوالے کر دی گئی اور یہاں ایک رومی اسقفیت بھی قائم ہو گئی .

۵۸۴ھ / جولائی ۱۱۸۸ء میں صلاح الدین نے اہلِ جبلہ کی دعوت پر اس کا رخ کیا اور شہر پر قابض ہوگیا - یوں جبلہ الظاہر کی سلطنت کا حصہ بنا - ۱۱۹۲ سے ۱۲۸۵ء تک جبلہ صلیبی جنگجوؤں Templars اور ۱۰۴۸ء میں قائم شدہ فوجی طرز کی پادریوں کی جماعت Hospitallers کے درمیان محل نزاع رہا - ۱۲۸۵ء میں سلطان قلاؤن نے اسے فتح کر کے نیابتِ حماۃ میں شامل کر دیا - مملوک عہد میں از اول تا آخر اس شہر کی خوش حالی کو (مشہور) صوفی ابراھیم بن ادھم [رکّ باں] (م ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء) کے مزار پر آنے والے زائرین کی بدولت خوب خوب فائدہ پہنچا.

۱۵۱۶ء سے چار صدیوں تک اس پر عثمانی حکومت قائم رہی - باغوں سے گھرے ہوئے شہر کی موجودہ حیثیت ایک معمولی قصبے سے زیادہ نہیں، جہاں ماضی کے متعدد آثار کو اب بھی نظر تحسین سے دیکھا جا سکتا ہے .

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، بار دوم، ۲ : ۱۰۵ تا ۱۰۶؛ (۲) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۴۶۰؛ (۳) Dussaud : *Topographie Historique de la Syrie*، ص ۱۳۶، ۴۳۲؛ (۴) Grousset : *Croisades*، ۱ : ۱۲۸، ۲۱۰، ۴۴۴ و ۲ : ۸۲۴ تا ۸۲۶؛ (۵) Cl. Cahen : *Syrie du Nord*، ص ۲۳۳، ۴۲۸ تا ۴۲۹، ۶۳۴؛ (۶) المکتبة الجغرافیة، ۲ : ۱۱۸ و ۳ : ۵۴، ۱۵۴ و ۵ : ۱۱۱ و ۶ : ۷۶، ۹۸، ۲۵۵؛ (۷) الادریسی، در *Zeitschr. d. Deutsch Palästina Vereins*، ۸ : ۲۳، متن؛ (۸) ابوالفداء، طبع Reinaud و de Slane، ص ۲۵۵؛ (۹) ابن بطوطه، طبع Defrèmeery Sanguinetti، ۱ : ۱۷۲ تا ۱۷۶؛ (۱۰) R. Hartmann : *Die Geogr. Nachrichten in Khalil al-Zahiri's Zubda*، ص ۵۸؛ (۱۱) البلاذری، طبع ڈ خویه، ص ۱۳۳؛ (۱۲) ابن الأثیر : التاریخ، طبع Tornberg، ۲ : ۳۸۳، ۱۰ : ۲۱۱ تا ۲۱۳، ۲۸۰، ۳۱۷ و ۱۲ : ۳، ۷۱ : [(۱۳) بہاءالدین : سیرة صلاح الدین (*Vita*

Saladini، طبع Schultens، ص ۸۱).

(N. ELISSÉEFF)

* **جبلة** : ایک الگ تھلگ پہاڑ، مقامی نام (ھَضْبہ)، جو نجد میں تقریبا ۲۴ درجے ۴۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۳ درجے ۵۴ دقیقے طول بلد مشرقی پر، الدّوادمی سے تقریبا ساٹھ کیلو میٹر شمال مغرب میں، نفی سے پچیس کیلو میٹر جنوب مشرق میں اور وادی الرشاء سے پندرہ کیلو میٹر مغرب میں واقع ہے۔ یہ پہاڑ، جو سرخ پتھروں پر مشتمل ہے، اردگرد کے کنکریلے میدانوں میں گویا دفعةً نمودار ہوگیا ہے۔ اس کا طول تقریباً سات کیلو میٹر اور عرض تین کیلو میٹر ہے۔ جبلہ کا رخ جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف ہے۔ اس میں تین بڑی بڑی وادیاں ہیں، جو اس کی ڈھلانوں سے جنوب مشرق، شمال مشرق اور شمال مغرب کی سمت چلی گئی ہیں اور بالآخر سب کی سب مشرق کے رخ وادی الرِشاء میں ملی ہیں۔ جبلہ کا مقامی تلفظ جَبَاَلہ ہے (قبّ Doughty کے ہاں Gabilly).

قدیم عرب جغرافیہ نگاروں کے نزدیک جبلہ حَجْر الیمامہ سے پانچ روز کی مسافت پر واقع اور بَجِیْلہ کی شاخ عَیَیْنَہ کا مسکن تھا۔ اس کے مشرق میں الشُّرَیْف تھا، جس کا پانی بنو نُمَیْر کے قبضے میں تھا۔ مغرب میں الشَّرَف تھا، جس کا پانی بنو کلاب کی ملکیت تھا۔ اس علاقے کے موجودہ باشندے ان ناموں سے قطعا نامانوس ہیں.

ظہور اسلام سے قبل وہ لڑائی، جسے یوم جبلہ (یا یوم النُّوق) کہا گیا ہے، اسی پہاڑ سے بہنے والی وادیوں میں سے ایک میں لڑی گئی تھی۔ عربوں کے نزدیک اس کا شمار الکُلاب اور ذُوقار ایسی عظیم لڑائیوں میں ہوتا ہے۔ خلاف معمول اس میں بہت سے عرب قبائل نے حصہ لیا تھا۔ ایک طرف عامر بن صَعْصَعہ [رک باں] تھا، جس کے ساتھ دیگر قبائل کے علاوہ بنو عبس بھی متحد ہوگئے تھے اور دوسری جانب لَقِیْط بن زُرَارَة کے زیر قیادت تقریبًا تمام بنو تمیم، جنھیں ذُبْیان اور اسد کی حمایت حاصل تھی۔ ان کے علاوہ حِیرہ کے چند دستے تاجدار حیرہ کے سوتیلے بھائی کی زیر سر کردگی اور کِنْدہ کے کچھ لوگ "جَوْنان"، یعنی بحرین کے حکمران خاندان کے دو افراد کے ماتحت ان سے آملے تھے؛ لیکن اس کثرت تعداد کے باوجود بنو تمیم اور ان کے حلیفوں نے، جن کا دار و مدار بقول شاعر لَبِید ایک دوسرے پر تھا، بہت بری طرح شکست کھائی۔ سردار قبیلہ لقِیط مارا گیا اور اس کا ایک بھائی حاجِب قید کر لیا گیا، جسے بعد میں اپنی رہائی کے لیے بہت بڑا فدیہ ادا کرنا پڑا۔ کندہ کو وسطی عرب میں جو تھوڑی بہت طاقت حاصل تھی وہ اس شکست سے ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی اور اس قبیلے کا ایک سردار بھی لڑائی میں مارا گیا۔ اس لڑائی کی تاریخ کے بارے میں جو روایات بیان کی جاتی ہیں وہ حسب معمول متضاد بھی ہیں اور غیر یقینی بھی۔ بعض کے نزدیک اس کا زمانہ آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی ولادت سے سترہ یا انیس برس پہلے کا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ اس سال لڑی گئی جس میں حضور رسالتمآب صلی اللّٰہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔ Caussin de Perceval نے اسے اس سے بھی چند سال مؤخر رکھا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی صحیح تاریخ یہی ہوگی اس لیے کہ روایت کی رُو سے اگر اس وقت حیرہ کا تاجدار، جس نے کمک بھیجی تھی، النعمان بن منذر تھا تو اس کے عہد حکومت کا آغاز تقریباً ۵۸۰ء سے پہلے نہیں ہوا تھا.

۱۳۴۷ھ/۱۹۲۹ء میں ایک اور یادگار لڑائی عُتَیْبَہ کی مختلف شاخوں کے درمیان لڑی گئی۔ باغی اِخوان نے جب السّبلہ کے مقام پر شاہ عبدالعزیز آل سعود کے ہاتھوں شکست فاش کھائی تو عُتَیْبَہ کی شاخ بوقا نے سلطان بن بِجار آل حُمَیْد کے ماتحت راہِ فرار اختیار کی، جو عتیبہ کا مستقل شیخ اور تین

باغی سرداروں میں سے ایک تھا، لیکن وہ اور اس کے ساتھی بچ کر نہ نکل سکے اور انھوں نے عمرو ابن رُبیعان کے ہاتھوں، جو عُتَیبہ کی شاخ الروقہ کے وفادار عناصر کی سرداری کر رہا تھا، جبلہ میں ایک دفعہ پھر شکست کھائی۔ سلطان ایک مرتبہ پھر بھاگنے میں کامیاب ہوگیا، مگر بالآخر قید کر لیا گیا۔ یوم جبلہ میں بنو تمیم کی طرح عُتَیبہ کے بھاگتے ہوے افراد کی بھی یہی کوشش ہوگی کہ جبلہ کی وادیوں میں کسی ایک تک پہنچیں، یعنی یا تو جنوب مشرق میں عطیّہ کے مسناس، یا شمال مشرق میں مُواجِہ کے عِدّ تک، جس کے متعلق مشہور ہے کہ قبل اسلام کی لڑائی یہیں لڑی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) البکری: *Geogr. Wörterbuch*، طبع Wüstenfeld، ص ۲۲۹؛ (۲) یاقوت، ۲: ۲۴ ببعد؛ (۳) Ahlwardt: *Anonyme arab. Chronik*، ص ۱۲۷؛ (۴) الطبری، ۱: ۹۶۶؛ (۵) الأغانی، ۱۰: ۳۴ تا ۴۷؛ (۶) ابن عبد ربّہ: العقد الفرید، ۳: ۶۴ ببعد؛ (۷) ابن الأثیر، ۱: ۴۳۵ تا ۴۳۸؛ (۸) المسعودی: التنبیہ، ص ۲۰۴ ببعد؛ (۹) الکامل، طبع Wright، ص ۱۲۹ ببعد، ۲۷۳، ۳۴۹، ۶۵۹؛ (۹) Caussin de Perceval: *Essai de l'Historie des Arabes*، ۲: ۵۷۴ تا ۵۸۴؛ (۱۰) Sprenger: *Alte Geogr. Arbiens*، ص ۲۱۶؛ (۱۱) وھی مصنف، در *ZDMG*، ۴۲: ۳۳۷؛ (۱۲) Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶: ۲۰؛ (۱۳) Rothstein: *Die Lahmiden*، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۱۴) Huber و Brockelmann: *Die Gedichte des Lebid*، ص ۲؛ (۱۵) Philby: *Sa'udi Arabia*، لندن ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) Dickson: *Kuwait and her neighbours*، لندن ۱۹۵۶ء۔

(R.L. HEADLEY و F. BULL)

* **جَبَلة بن الأیہم:** آخری غسّانی تاجدار، جس کی شخصیت اسلامی فتوحات کے دوران میں عربی بوزنطی روابط کی داستان میں بہت نمایاں نظر آتی ہے اور جس سے غسانی فیلارکی (Phylarcate) کا احیا منسوب کیا جا سکتا ہے، جو ۶۱۴ء کے ایرانی حملے میں تباہ ہوگئی تھی۔

جبلہ چونکہ بوزنطی سلطنت کا حلیف تھا لہذا اس نے مسلمانوں سے دو لڑائیاں لڑیں اور دونوں میں شکست کھائی: اول دُومة الجَنْدَل اور ثانیًا یَرْمُوک میں، جس کے بعد اس کی عسکری زندگی کا خاتمہ ہوگیا؛ البتہ اس کے متعلق طرح طرح کی دلچسپ روایات ملتی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ اسلامی نظریۂ مساوات کی سختیوں کی تاب نہ لا سکا یا یہ کہ جب وہ مرتد ہو کر عیسائی ہوگیا تو قسطنطینیہ میں اس نے ایک بڑی شان و شوکت کا دربار قائم کر لیا، جس سے جَوْلان میں گذاری ہوئی زندگی کی یاد تازہ رہتی تھی۔

مآخذ: البلاذری: فتوح، ص ۱۳۵، ۱۳۶؛ (۲) الطبری، ۱: ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۳۴۷؛ (۳) الأغانی، بار اول، ۱۴: ۲ تا ۸؛ (۴) Caetani: *Annali*، ۳: ۵۵۱ ببعد، ۵۶۲، ۹۳۶ و ۴: ۵۰۶ و ۵: ۱۹۴ ببعد۔

(IRFAN KAWAR)

* **جبلی:** نیز جبلو Djebelü، مملکت عثمانیہ میں ایک مدد گر سپاہی، جس کے لیے سامان مہیّا کرنا ان افراد کے ذمے ہوتا تھا جنہیں سرکاری طور پر کوئی ذریعۂ آمدنی عطا کیا جاتا تھا، جیسے تیمار، چفتِلک، وقف وغیرہ۔ لفظ جبلی جبہ *djebe* (= اسلحہ) کے آخر میں لی یا لو لگا کر بنا ہے (قب *Mogollarin gizli tarihi*، ترجمہ از A. Temir، انقرہ ۱۹۴۸ء، ص ۵۷: عسکری عثمانی میں جبجی باشی بابِ عالی کے اسلحہ خانے کا محافظ ہوتا تھا، دیکھیے اوزون چرشیلی: *Kapikulu ocaklari*، انقرہ ۱۹۴۴ء، ۲: ۳ تا ۳۱)۔

پندرھویں صدی عیسوی میں جبلی کے اسلحہ میں ذیل کے ہتھیار ہوتے تھے: نیزہ، تیر و کمان، ایک تلوار اور ایک ڈھال (قب Kanunname Sultan Mehemeds des Eroberers، طبع F. Kraelitz Greifenhorst، در *MOG*، ۱: ۲۸؛ B. de La Broquière: *Voyage d'outremer*،

طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۲۲۱، ۲۶۹، ۲۷۰)۔ ان سب سپاہیوں کو جنہیں ان ہتھیاروں سے مسلح کرکے صوبوں کی مختلف تنظیمیں یا جمعیتیں عساکرِ سلطانی میں بھیجتی تھیں، مثلاً جمعیتِ یا یا مُسَلَّم ya ya müsellem، تاتار، یوروک yürük وغیرہ، جِبِلی یا اِشکُنجی eshkündji [رک بآں] کے لقب کے تحت جمع کر دیا جاتا تھا۔ بعض اوقاف اور املاک کے ذمے بھی ایسے جبلی سلطانی عساکر کے لیے بھیجنے ضروری تھے (بطور مثال دیکھیے Vakiflar Dergisi، ۲ : ۳۱۸، وثیقه ۹۴: عینی علی: قوانین آل عثمان . . .، استانبول ۱۲۸۰ھ، ص ۵۷)۔ عثمانی تیمار [رک بآں] میں جبلی ایک شہسوار ہوتا تھا جو انہیں جیسے ہتھیاروں سے مسلح ہوتا تھا۔ ۸۳۵ھ/ ۱۴۳۱ء کے ایک تیمار کے رجسٹر (sūret-i defter-i sancāk-i Arvanid طبع H. Inalcik، انقرہ ۱۹۵۴ء) کے مطابق معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ سب سے چھوٹے تیمار (۷۵۰ تا ۱۵۰۰ اقچه کے درمیان) کے مالک ہوتے تھے وہ خود جبلی ہوا کرتے تھے؛ جو تقریباً ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ کے درمیان کے مالک تھے وہ بھی خود جبلی ہوتے تھے، مگر انہیں اپنے ہمراہ ایک اوغلان (غلام)، یعنی خادم رکھنا پڑتا تھا؛ ۲۰۰۰ سے اوپر کے مالک بورُومی bürüme ("زرد رکھنے والے") کہلاتے تھے۔ یہ لوگ اور وہ بیگ جن کے پاس بیس ہزار اقچه سے زیادہ کا تیمار ہوتا تھا اپنی تیمار کے مقررہ حِصّوں کے مطابق جبلی مہیا کرتے تھے (تیماروں کے حصے کے مطابق جبلیوں کی تعداد کے لیے دیکھیے جدول، در TOEM :Süleymān's Kanūnnāme میں محمد عارف کا طبع کردہ نسخہ اس بارے میں ناقابلِ اعتماد ہے)۔

اگر کسی تیمار کا وارث اتنا کم عمر ہو کہ خود فوج میں شامل نہ ہو سکے تو اس کو اپنی جگہ ایک جبلی بھیجنا پڑتا تھا (دیکھیے قانون نامہ، در کتاب خانۂ ملیہ پیرس، مخطوطۂ ترکی ۱۴)۔ کسی کے اپنے جبلی پیش کرنے کا مطلب فوجی نمائش (پیریڈ) اور معائنہ ہوتا تھا (قب عاشق پاشا زادہ: تاریخ، طبع عالی، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱۳۵)۔ تیمار کے نظام میں بیشتر جبلی غلاموں کی نسل سے ہوتے تھے۔

(HALIL INALCIK)

جِبُوتی : (موجودہ ہجاء جِباوُتی Djibouti) ایک *
شہر اور بندرگاہ، جو خلیج عدن کے افریقی ساحل پر خلیج تَجُرَّہ کے دہانے پر واقع ہے۔ پہاڑ کی وہ ابھرواں چوٹی جو چار چھوٹی چھوٹی مسام دار پہاڑیوں سے بنی ہے اور جس پر یہ شہر تعمیر کیا گیا ہے راس جِبُوتی یا گُبوتی کہلاتی تھی، جو غالباً گبوڈ Gabod (عَفْر قبیلے کی زبان میں: "ٹہنیوں سے بنی ہوئی قابیں") کا مُعَرّب ہے۔ یہ نام آج بھی قریبی ساحل کے ایک حصے کے لیے مستعمل ہے۔ جِبُوتی کا علاقہ فرانس کو مارچ ۱۸۸۵ء میں عیسے ('Ise) کے مقامی مشاہیر نے دیا تھا، جو ایک صومالی بولنے والا قبیلہ تھا۔ اس نے انیسویں صدی عیسوی میں اس علاقے میں عفر کی جگہ لے لی تھی اور خود مختار ہو گیا تھا۔ یہ شہر اور بندرگاہ فرانس کی تعمیر کردہ ہے۔ پہلے یہاں کچھ بھی نہ تھا۔ شہر کی بنیاد ۶ مارچ ۱۸۸۸ء میں گورنر Lagarde نے رکھی۔ ۱۸۹۶ء میں اس نے فرانس کی خلیج عدن کی بستی کے بڑے شہر اُبُک Obok کی سرکاری طور پر جگہ لے لی اور وہ فرانسیسی استقرار کا مرکزی شہر بن گیا۔ ۱۸۹۷ء میں فرانسیسی۔حبشہ ریلوے کا کام شروع ہوا (جو ۱۹۱۷ء میں مکمل ہو گیا)۔ یہ ریلوے جِبُوتی کو حبشہ کے دارالسلطنت اَدِیس اَبابا Addis Ababa سے ملاتی ہے (۴۸۷ میل)۔ تھوڑے ہی عرصے میں اس بندرگاہ کے سامنے زَیْلَع اور تجرّہ کی بندرگاہیں ماند پڑ گئیں اور یہ جنوبی حبشہ کے مال کے لیے نکاس کا مقام بن گیا۔ چند گہرے پانی کی گودیاں رکھنے کی وجہ سے یہ افریقہ کے مشرقی ساحل کی اول درجے کی بندرگاہوں میں سے ایک ہے۔

[۱۹۶۳ء سے پہلے] جِبُوتی کی آبادی ۳۲۰۰۰ افراد پر مشتمل تھی، جن میں سے ۲۸۰۰۰ مسلمان تھے۔

ان مسلمانوں میں سے دو تہائی صومالی (عیسے، گدبورسی Gadabbūrsi، ھبر اوّل اور دیگر ایساق اور کچھ داروود Dārōd) تھے۔ ان میں سے بیشتر سابق صومالیہ اور حبشہ کے تارکان وطن ھیں اور ایک چوتھائی غیر ملکی ھیں۔ ان کے علاوہ کوئی پانچ ہزار عرب ھیں، جن میں سے دو ہزار غیر ملکی ھیں جو یمن اور عدن کے علاقوں سے آئے ھیں۔ بیشتر تجارت عربوں کے ھاتھ میں ھے۔ تقریباً تین ہزار عفر ھیں اور تھوڑی تعداد ہندوستانی، حبشی اور سوڈانی مسلمانوں کی ھے۔ اکثریت کی عام زبان عربی ھے۔ [۱۹۶۶ء میں جبوتی کی آبادی ستر ہزار تھی]۔

فرانسیسی صومالی ساحل کے اس علاقے میں جبوتی کا قاضی حسب دستور عربی الاصل ھے اور اس علاقے کا مذھبی سربراہ ھے۔ یہاں کی آبادی کی اکثریت شافعی مسلک کی پیرو ھے؛ اس میں صرف زیدی ~~عرب~~ مستثنی ھیں۔ عفر اور صومالیوں میں رواج (عفر میں عادۃ اور صومالی میں حِیر) بسا اوقات شریعت سے بھی زیادہ اھم مقام رکھتا ھے۔ تصوف کا مقبول سلسلہ جبوتی اور باقی سارے علاقے میں قادریہ ھے؛ اس کے بعد، اگرچہ صرف جبوتی میں، احمدیہ کا مرتبہ ھے جو صومالی قبیلہ ھبر جعلو میں سب پر غالب ھے۔ عبدالقادر الجیلانیؒ [رک باں] کے علاوہ، جن کے 'مقامات' تعداد میں بہت زیادہ ہیں، اور بہت سے مقامی و غیر مقامی اولیا کی تقریبا ھر جگہ یہاں تقدیس و تکریم کی جاتی ھے۔ عفر کے علاقے میں کسی شیخ ابو یزید کا فرضی مقبرہ جبل گودہ Goda میں ھر جگہ مقدس تسلیم کیا جاتا ھے۔ کہا جاتا ھے کہ یہ شیخ بایزید بسطامی [رک باں] ھی ھیں۔ مقامی باشندوں کے علاوہ بعض اوقات عرب اور صومالی علاقے سے بھی زائرین اس کی زیارت کے لیے آتے ھیں۔ جبوتی میں آٹھ بڑی (جامع) مسجدیں ھیں، جو پختہ بنی ھوئی ھیں۔ ان کے علاوہ اور چھوٹی چھوٹی مسجدیں ھیں جن کی عمارت ان سے کم درجے کی ھے۔ بعض چھوٹے چھوٹے قبیلوں یا قبائلی گروھوں (مثلاً عیسے، ازاق، داروود) نے شہر کی چھوٹی چھوٹی مسجدیں اپنے تاریخی بزرگوں کے نام سے معنون کر رکھی ھیں۔

جبوتی جمہوریۂ فرانس کے زیر اقتدار سمندر پار کی مملکت ھے۔ اس کا انتظام حکومت ۲۳ جون ۱۹۵۶ء کے قانون کی رو سے، ۱۹۵۷ء سے ایک گورنر کی نگرانی میں ھے جو حکومت فرانس کا نمائندہ ھوتا ھے۔ یہ انتظام ایک مجلس انتظامیہ کے تحت ھے۔ اس انتظام کی رو سے ایک ملکی جمعیۃ مقرر ھے، جس کا انتخاب عوام کے تمام افراد کی رائے سے ھوتا ھے۔

مآخذ: (۱) S. Vignéras : *Une mission française en Abyssinie*، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۲) Angoulvant و Vignéras : *Djibouti, Mer Rouge, Abyssinie*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۳) Martineau : *La Côte Française des Somalis*، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۴) **Jourdain** و Dupont : *D' Obock à Djibouti*، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۵) Aubert de la Rüe : *La Somalie française*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۶) Deschamps و Decary و Ménard : *Côte des Somalis, Réunion, Inde*، پیرس ۱۹۴۸ء؛ (۷) Trimingham : *Islam in Ethiopia*، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۸) مقالات در *Tropiques (Revue des Troupes Coloniales)*، پیرس، مئی ۱۹۵۵ء؛ (۹) *Cahiers de l' Afrique et l' Asie, v, Mer Rouge, Afrique Orientale* وغیرہ، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) J.P. Poinsot : *Djibouti et la Côte française des somalis*، پیرس ۱۹۶۵ء؛ (۱۱) *The Statesman's Year-book* 1967؛ [(۱۲) اُاِع، بذیل مادہ]۔

(E. CHEDEVILLE)

⊗* **جبور**: وسطی اور شمالی عراق کا ایک بڑا سنّی قبیلہ، جس کے بیشتر افراد 'حضری' ھیں۔ اس نام کا ایک خاصا بڑا گروہ لوائے دیالی کی قضائے خالص کی زمینوں پر اور دیہات میں آباد ھے اور دوسرا ان نہروں

کے کنارے جو حِلّہ کے جنوب میں دریاے فُرات کے (دائیں) معاون حِلّہ سے نکلتی ہیں ۔ بعض چھوٹے چھوٹے اور گروہ، جو اپنے آپ کو جُبُور کے نام سے موسوم کرتے ہیں، وسطی عراق کے دوسرے مقامات میں بھی ملتے ہیں [دیکھیے عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۶۴]؛ تاہم ان کا سب سے بڑا گروہ اَلتُّون کوپرو اور دریاے دِجلہ کے درمیان زاب الادنٰی کے کنارے آباد دیہات میں، نیز دریاے دجلہ کے کنارے اس علاقے میں آباد ہے جو مُوصل کے جنوب اور تکْریت کے شمال میں واقع ہے ۔ اول الذکر شاخ ہمیشہ (بنو) عُبَیْد، جو کِرکُوک کے مغرب میں حوِیجہ [عَوِیْجَہ؟] کے رہنے والے تھے اور (بنو) دِزائی کے ساتھ، جو زاب اعلٰی اور زاب الادنٰی کے درمیانی میدان کے باشندے تھے، برسر پیکار رہی ہے ۔ اسی طرح آخر الذکر قبیلے سے الجزیرہ کے قبیلۂ شَمّر (الجرباء) کے نا خوشگوار تعلقات کی تاریخ بھی بڑی طویل ہے ۔ تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں، بلکہ اس سے قبل کی صدیوں میں بھی، ان سب قبائل کا یکساں طور پر حکومت ترکیہ سے تصادم ہوتا رہا ہے ۔ بہر حال عراق کے دوسرے حضری قبائل کی طرح اب ان کے ہاں بھی گزشتہ زمانے کے مقابلے میں بدامنی اور شورش کے واقعات بہت کم دیکھنے میں آتے ہیں ۔

جبور کے بعض محدود گروہ بھیڑ بکریاں پالتے ہیں اور ہر سال موسم سرما میں اپنے ریوڑوں کو لے کر میدانوں کی طرف نکل جاتے ہیں، غالب اکثریت کا پیشہ زراعت ہے ۔ یہ لوگ انہار خالص یا دریاے حلہ سے سیراب ہونے والی اراضی پر یا دریاے زاب اور دریاے دجلہ کے کنارے آب کشی کے ذریعے سیراب ہونے والے علاقے میں کاشت کرتے ہیں ۔ آخر الذکر علاقے میں پمپوں اور 'نکاس نلوں' کے ذریعے آب پاشی کو بہت ترقی ہوئی ۔ اس علاقے کے بہت سے باشندے تیل کمپنی میں مزدوری کرتے ہیں، جس کے کرکوک کے تیل کے کنووں سے آنے والے نل ان کی اراضی میں سے یا اس کے قریب سے گزرتے ہیں ۔

جبور کے متعدد گروہوں میں باہمی ارتباط بہت کم رہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ کئی پشتوں سے ان کے ہاں کسی متحدہ قیادت کا نشان نہیں ملتا ۔ وہ متعدد غیر مربوط عناصر سے مرکب ہے، جن میں مشترکہ نام کے علاوہ کوئی اور رشتہ نظر نہیں آتا ۔ ان کے اعلٰی نسب کے بارے میں اس افسانوی روایت کی تاریخی اعتبار سے کوئی بنیاد نہیں کہ ان کے آبا دراصل نجد کے رہنے والے تھے، جو وادی حوران کے راستے عراق میں فاتحانہ داخل ہوے اور وہیں بس گئے ۔

[**مآخذ** : (۱) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۶۶، ۱۸۰؛ (۲) العزاوی : عشائر العراق؛ (۳) عبدالجبار فارس : عامان فی الفرات].

([و ادارہ] S. H. Longrigg)

* **جِبِہ جی** : رک بہ تکملہ، **وو**، بار دوم .

* ⊗ **جُبَیْل** : لبنان میں بیروت اور طرابلس کے درمیان قدیم بِیبلوس Byblos (جو عہد نامۂ قدیم میں جیبال کے نام سے مشہور ہے) کے مقام پر واقع ایک چھوٹی سی بندرگاہ ہے ۔ پہلے وقتوں میں یہ بیک وقت بحری، تجارتی اور مذہبی مرکز تھا، جس کا ۴۰۰۰ سال قبل مسیح سے مصر کے ساتھ گہرا رابطہ قائم تھا ۔ اس کی شہرت تین وجہ سے تھی : اول یہ کہ یہاں ادونیس Adonis کی پوجا مذہبی حکومت کی وجہ سے ہوتی تھی؛ دوسرے یہ کہ یہاں لکڑی کا کام ہوتا تھا؛ تیسرے یہ کہ ان جنگلات سے جو قریبی پہاڑوں پر واقع تھے لکڑی حاصل ہوتی تھی .

جُبَیْل، جو دمشق کے جُند سے متعلق تھا، پانچویں صدی ہجری گیارھویں صدی عیسوی تک ایک معمولی سی چھاؤنی بھی بنا رہا ۔ جس زمانے میں مصر کے فاطمی اپنا تسلط شام کے ساحلی علاقوں تک بڑھا کر لے گئے تھے ۔ یہ براہ راست طرابلس کے شیعہ قاضیوں، یعنی

بنو عمّار، کے زیرِ نگیں رھا۔ ناصر خسرو سیاح کے بیان کے مطابق، جس کا یہاں سے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶-۱۰۴۷ء میں گزر ھوا تھا، یہ شہر شکل میں تکون تھا اور بلند و بالا فصیل سے گھرا ھوا، سمندر کے کنارے واقع تھا اور اس کے چاروں طرف کا میدان کوہ لبنان کے دامن میں کھجور کے درختوں سے ڈھکا ھوا تھا۔

۴۹۶ھ/۱۱۰۳ء میں طرابلس کے حاکم Raymond de saint Gillies نے اس پر قبضہ جما لیا تو یہاں جبلة کے نام سے ایک جاگیری ریاست قائم ھوگئی، جو جینوی اصل کے خاندان کے سپرد کر دی گئی، جو نوابانِ جبلة (lords of Gibelet) کے نام سے مشہور ھوے۔ پھر اس پر صلیبیوں کا قبضہ رھا، یہاں تک کہ اسے سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۵۸۳ھ ۱۱۸۷ء میں دوبارہ فتح کر لیا۔ فرانسیسی عہد میں آثارِ قدیمہ کی تلاش کے سلسلے میں کھدائی کے نشانات یہاں کے محل میں اب بھی نظر آتے ھیں، جو شمال مشرق زاویے پر پہاڑی پر واقع ھے۔ بلا شبہہ یہی وہ مقام ھے جہاں پر اوائل میں مسلمانوں کا ایک قلعہ قائم تھا۔ پھر یہ کھدائی کے نشانات سینٹ جان St. John کے گرجا میں نظر آتے ھیں، جس کا بیشتر حصہ بعد میں بنایا گیا، اگرچہ اصطباغ خانہ، جو رومی فن تعمیر کا ایک شاہکار ھے، جوں کا توں قائم رھا۔

ایک زمانہ تھا کہ فرانسیسی دوبارہ اس پر قابض ھوگئے تھے، کیونکہ کُردی فوج نے، جنہیں سلطان صلاح الدین ایوبی نے وھاں متعین کیا تھا، ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء میں ان کے سامنے ھتھیار ڈال دیے تھے۔ یہ شہر سلطان بیبرس نے ۶۶۵ھ/۱۲۶۶-۱۲۶۷ء میں از سر نو فتح کر لیا اور اس کی دوبارہ قلعہ بندی کی اور بعد ازاں اسے بیروت کے مملوک ضلع کا ایک جزو بنا دیا گیا۔ پھر یہ نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں متولی خاندان کے بنو حمادہ کے قبضے میں چلا گیا، جو بالائی لبنان پر مسلط تھا۔ بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی عیسوی تک یہ انھیں کے قبضے میں رھا۔ اس بندرگاہ کی اھمیت اس زمانے تک بہت کم ھوگئی تھی۔ اس کی جگہ اس کے مقابل کی ایک قدیم بندرگاہ جُونیَہ نے لے لی، جو مدت دراز تک مقامی ساحل کے ساتھ ساتھ جہاز رانی کا مرکز رھی تھی۔

آج کل جبیل محض ایک چھوٹا سا گاؤں ھے۔ اس کی آبادی پندرہ سو نفوس پر مشتمل ھے اور تقریباً سب کی گزر اوقات کا انحصار سمندر پر ھے۔ یہ علاقہ خاص فینیقی شہر کے کھنڈروں کی وجہ سے زیادہ مشہور ھے، جن کی کھدائی ۱۹۲۱ء سے ایک فرانسیسی ادارے نے پہلے M. Montet اور پھر M. Dunand کے زیر ھدایت باقاعدہ طور پر کی ھے۔

مآخذ: (۱) Pauly Wissowa، بذیل مادّۂ Byblos؛ (۲) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶۳ تا ۶۹؛ (۳) M. Van Berchem و E. Fatio: *Voyage en syrie*، قاھرہ ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۵ء، ص ۱۰۵ تا ۱۱۳؛ (۴) *Guide Bleu; Syrie-Palestine*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۳۸ تا ۴۵؛ (۵) Le Strange: *Palestine*، ص ۳۲، ۴۶۴ تا ۴۶۵؛ (۶) M. Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳، ص cv و ۴۷؛ (۷) R. Grousset: *Histoire des Croisados*، بمدد اشاریہ، خصوصاً ۱: ۱۴۱ و ۳: ۱۴۷؛ (۸) ابن خرّداذبہ، ص ۷۷، ۲۵۵؛ (۹) ابن الفقیہ، ص ۱۰۵؛ (۱۰) الیعقوبی: البلدان، ص ۳۲۸؛ (۱۱) الیعقوبی، طبع Wiet، بمدد اشاریہ، خصوصاً ۱: ۱۴۱ و ۲: ۱۴۷؛ (۱۲) ناصر خسرو، طبع Scheffer، ص ۴۳؛ (۱۳) ابن شدّاد، الأعْلَاق الخطیرة، [دمشق ۱۹۶۲ء، ص ۹۶ تا ۹۷]؛ (۱۴) یاقوت: معجم، ۲: ۳۲؛ (۱۵) وھی مصنف: مراصد، ۱: ۲۴۰؛ [(۱۶) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، بیروت ۱۹۰۸ء؛ (۱۷) البستانی: کتاب دائرة المعارف، بیروت ۱۸۸۴ء، ۶: ۳۹۴؛ (۱۸) لا، ع، ۶: ۳۰۲ ببعد؛ (۱۹) الادریسی، طبع Gildmiester،

ص ۱۷؛ (۲۰) البلاذری : فتوح البلدان، ص ۱۲۶؛ (۲۱) طنوس الشدیاق المارونی : اخبار الاعیان فی جبل لبنان، بیروت ۱۸۵۹ء، ص ۱۶۶ تا ۱۶۷]۔

(D. Sourdel و ادارہ)

* **اَلجُبَیْل** : خلیج فارس کے کنارے سعودی عرب کی ایک بندر گاہ، جو ۲۷ درجے عرض بلد شمالی اور ۳۹ تا ۴۹ درجے طول بلد مشرق پر واقع ہے ۔ یہ عُیَیْنَیْن کے نام سے بھی معروف ہے ۔ ایک چھوٹا سا چٹانی جزیرہ الجبیل البحری، جو ساحل سمندر سے کئی سو میل ہٹ کر ہے، اس کا نمایاں ترین حد نما ہے ۔ الجبال البرّی ایک پہاڑی ہے، جو شہر سے تقریباً بارہ کیلومیٹر جنوب میں واقع ہے ۔ الجبیل درب الکُنْہرِی کے آغاز ہی میں واقع ہے، جو الریاض کی طرف جانے والی ایک کاروانی گزر گاہ اور موٹر کا راستہ ہے ۔ قبیلۂ آل بو عُیَیْنَیْن کے افراد دعوٰی کرتے ہیں کہ اس مقام پر ان کے جد امجد خویلد بن عبد اللہ بن دارم آباد ہوے تھے، جو بنو تمیم سے تھے ۔ اس کا نام عُیَیْنَیْن وہاں کے دو بہتے ہوے چشموں کی وجہ سے پڑا ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کسی وقت اس میں قبیلۂ عبد القیس سکونت پذیر تھا ۔ عہد اسلامی کے اوائل میں عُیَیْنَیْن اپنے کھجور کے درختوں کی بہتات کی وجہ سے خوب مشہور تھا اور ایک شاعر خُلَیدِ عینین کی وجہ سے بھی، جو عہد اموی کے مشہور ہجو گو شاعر جریر بن عطیہ سے ہجو گوئی میں مقابلہ کرنے کی وجہ سے خاص طور پر یاد کیا جاتا ہے ۔ یہ مقام بعد میں چھوڑ دیا گیا ۔ موجودہ شہر ۱۳۳۰ھ/ ۱۹۱۱-۱۹۱۲ء کے قریب آل بوعینین کے افراد سے آباد تھا، جو ایک مقامی جھگڑے کی بنا پر تُرک حکم کی اجازت سے قَطَر سے ترک وطن کرکے آئے تھے ۔ یہ نوآباد کار اپنے مسلک کے اعتبار سے مالکی تھے اور صدف گیری یا دوسرے سمندری پیشوں سے وابستہ تھے ۔ جب سلطان عبد العزیز السعود نے ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء میں الحسا فتح کیا تو الجبیل سعودی حکومت میں شامل ہوگیا ۔ ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۵-۱۹۱۶ء کے صلح نامے کی رو سے برطانیہ نے سلطان عبدالعزیز کے استقلال کو تسلیم کر لیا، تو یہ شہر باقاعدہ طور پر سعودی علاقہ متصور کیا جانے لگا ۔ سعودی حکومت کے استحکام کے دوران میں الجُبَیْل وسطی عرب میں بھیجے جانے والے سامان کے لیے ایک درآمدی بندرگاہ بن گئی ۔ جب خلیج فارس میں موتیوں کی تجارت رو بہ تنزل ہوگئی، اور الدَّمّام (رک باں) میں بندرگاہ، ریل اور سڑکوں کا مرکز بن جانے سے جدید وسائل رسل و رسائل میں ترقی ہوئی تو اس کی اہمیت کم ہو گئی ۔

الجبیل کی آبادی کا تخمینہ ۱۹۶۰ء میں چار ہزار دو سو لگایا گیا تھا ۔

مآخذ (۱) لسان العرب، بیروت ۱۹۵۵ء، ۱۲ : ۳۰۸؛ (۲) البکری : معجم ما استعجم، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۳ : ۹۸۶؛ (۳) الفیروز آبادی : القاموس المحیط، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء، ۴ : ۲۵۲؛ (۴) J. G. Lorimer : *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman, and Central Arabia*، کلکتہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵ء۔

(H.W. Alter)

* **اَلجُبَیْلَہ** : وادی حَنِیْفَہ کے مغربی کنارے پر پچاس ساٹھ گھروں پر مشتمل ایک چھوٹا سا گاؤں، جو العُیَیْنَہ اور الدِّرعِیّہ کے درمیان نجد میں ۲۴ درجے ۴۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۶ درجے ۲۸ دقیقے طول بلد مشرق پر واقع ہے ۔ یاقوت ایک مقام الجبیلہ کا ذکر کرتا ہے جو عبدالقیس کے بنو عامر کا بڑا شہر تھا، لیکن ایسا کوئی ثبوت نہیں جو معین طور پر اس جگہ کا جوڑ موجودہ شہر سے ملا دے ۔ ابن بُلَیْہد اور مقامی روایت کے مطابق عَقْرباء [رک باں] موجودہ شہر کے قریب ہے ۔ وادی حنیفہ کے دائیں کنارے پر جو ٹیلے ہیں وہ مقامی طور پر قبور الصحابہؓ کہلاتے ہیں اور ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ [آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے ان صحابۂ کرامؓ کی قبریں ہیں جو عقرباء کی لڑائی میں شہید ہوے؛ اور عقرباء نام ہے الجبیلہ کے باغاتی رقبے کا، جو ایک چھوٹا سا باغ (= روضہ) ہے اور شہر کے مشرق میں تقریبًا ایک کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ان باغات کا حقیقی مقام ہے جن میں جنگ لڑی گئی تھی.

ابن بشر بیان کرتا ہے کہ ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء میں الجبیلہ آل یزید کے قبضے میں تھا، جس پر موسٰی بن ربیعہ بن مانع المُرَیدی نے، جو السعود کا ایک جد امجد تھا، حملہ کر دیا اور جلد ھی اس کا پوری طرح قلع قمع کر دیا ۔ الدِرْعِیّہ کے آل دُغَیثِر کا دعوٰی ہے کہ وہ آل یزید کے پسماندگان کی نسل سے ہیں، جو بنوحنیفہ (=[بنو] بکر بن وائل کے [بنو حنیفہ بن لجیم) کی شاخ تھے ۔ یہ وھی بنو حنیفہ ہیں جو جنگ عقرباء میں مسیلمہ کذاب کے حلیف تھے اور یہی وہ قبیلہ تھا جس کے نام پر وادی حنیفہ کا نام پڑا ۔ عقرباء کا مقام جنگ پرانے الیمامۃ میں تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اتنی دور شمال کی طرف پھیل گیا ہے جتنی دور الجبیلہ کا موجودہ شہر اور اس کا باغ عقرباء ہے ۔ بہرحال بہت سی صورتوں میں موجودہ استعمال کے مطابق قدیم مقامات کی پہچان ابھی تک غیر قطعی ہے .

ابن بِشر نے الجبیلہ اور عقرباء کا ذکر بطور میدان کارزار بارھا کیا ہے جہاں آل سعود کی ترقی پذیر طاقت اور الحَسَا (یا الْاَحْساء) کے بنو خالد کے با رسوخ امرا کے درمیان معرکے ہوتے رہے (۱۱۳۳ھ/۱۷۲۱ء اور ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸-۱۷۵۹ء کے مابین).

الجبیلہ ریاض سے حجاز جانے والی دو شاہراہوں کے سنگھم پر واقع ہے ۔ ایک سڑک تو اس پتھریلے ملک میں سے چکر کاٹتی ہوئی گزرتی ہے جو وادی حنیفہ کے مشرقی کنارے اور الریاض کے درمیان واقع ہے اور دوسری سڑک، جو الدِّرْعِیَّہ [رک باں] تک پختہ بنی ہوئی ہے اور پھر وادی حنیفہ کی گزرگاہ کے ساتھ ساتھ الجبیلہ تک چلی جاتی ہے ۔ ان سڑکوں کے ذریعے اس قصبے کو ریاض تک عقرباء کے باغ کی پیداوار فروخت کرنے کے لیے رسائی ہو جاتی ہے ۔ علاوہ ازیں علاقے کے آر پار موٹروں کی آمد و رفت سے بھی تھوڑی سی لیکن باقاعدہ آمدنی ہو جاتی ہے ۔ ۱۹۶۱ء میں ایک نئی سڑک کی تکمیل کی گئی جو الریاض سے جنوب مشرق کو شِعب لُحَا (= اَلْحا) پر واقع بازوے تُوَیْق کو جاتی ہے اور وہاں سے شمال مغرب کی طرف، بازوے کوہ کے متوازی، مُراح تک جاتی ہے، جہاں درب الحجاز سے دوبارہ مل جاتی ہے ۔ اس طرح یہ راستے کا وہ مشکل حصہ بالکل چھوڑ جاتی ہے جو الجبیلہ اور وادی حنیفہ کے سرے پر الحَسِیَّہ کے درے کے درمیان واقع ہے ۔ یہ سڑک ہر موسم میں کھلی رہتی ہے .

مآخذ (۱) ابن بِشر؛ (۲) ابن بُلَیْہِد؛ (۳) Philby : *Sa'udi Arabia*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۴) یاقوت.

(R.L. HEADLEY)

جُحا : [جُحی] ایک کردار، جسے عوام کی * متخیلہ نے کئی سو لطائف، حکایات اور مضحکات کا ھیرو بنا دیا ۔ اس نام کا قدیم ترین ذکر تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں الجاحظ [رک باں] کے ھاں ملتا ہے، جس نے جُحا کو بھی چند ایسے افراد میں شمار کیا ہے جو اپنی حماقتوں کی وجہ سے مشہور تھے (رسالۃ فی الحَکَمَیْن، طبع Pellat، در مشرق، ۱۹۵۸ء، ص ۴۳۱) ۔ اس نے شیخ چلّی کے مہمل منصوبے، اوندھی حرکتیں اور غلطیاں کرنے کا غیر معمولی رجحان جُحا سے منسوب کیا ہے ۔ الجاحظ ایک کہانی بھی نقل کرتا ہے (کتاب البِغال، طبع Pellat، قاھرہ ۱۹۵۵ء، ص ۳۶)، جو اس نے ابوالحسن (المدائنی؟) سے لی ہے ۔ اس کہانی میں جُحا ایک غیر متوقع لیکن ظرافت آمیز ترکی بہ ترکی جواب ایک حِمْصی کو دیتا ہے (حِمْص کے باشندے خصوصیت کے ساتھ کم سمجھ لوگ خیال

کیے جاتے تھے (دیکھیے R. Basset : *1001 Contes*، ۱ : ۴۲۷ تا ۴۲۸، ۴۵۱ تا ۴۵۲)۔ جُحَا، جس کا نام الجاحظ کے زمانے ھی میں ضرب المثل ھو چکا تھا، بہت جلد بہت سی کہانیوں کا مرکزی کردار بن گیا۔ یہ کہانیاں آگے چل کر ایک مجموعۂ متفرقات بن گئیں جس کا نام کتاب نوادر جُحی ھوا۔ مؤلف کتاب کا نام معلوم نہیں، مگر آئندہ صْدی میں کتاب کا ذکر الفہرست (تالیف ۳۷۷ھ/۹۸۷-۹۸۸ء) میں آیا ھے (۱ : ۳۱۳؛ مطبوعۂ قاھرہ: ص ۴۳۵) اور اسی سے بعد کے مصنفین، خصوصاً الآبی (م ۴۲۲ھ/۱۰۳۰-۱۰۳۱ء) نے نثرالدُّرر (مخطوطۂ "دارالکتب") میں اور المَیْدانی (م ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء) نے مواد حاصل کیا.

المیدانی نے ضرب المثل "احمق مِن جُحَا" کی شرح میں تین قصے بیان کیے ھیں اور یہ بھی کہا ھے کہ جُحَا بنو فزارہ میں سے تھا اور اس کی کنیت ابوالغُصْن تھی۔ یہ بات دیگر تصنیفات میں بھی بیان کی گئی ھے: نثرالدرر؛ الجوھری (م تقریباً ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء): الصحاح (بذیل مادّہ)؛ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء): اخبار الحَمْقٰی والمغفّلین، [دمشق] ۱۹۲۶ء؛ ابن شاکر الکُتُبی (م ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء): عیون التواریخ (مخطوطۂ پیرس، عدد ۱۵۸۸ء، s.a. ۱۶۰)؛ الدَّمِیْری (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء): حیوۃ الحیوان (بذیل مادّۂ داجن)؛ قاموس (بذیل مادّۂ د ج ن، ج ح و، "غ ص ن")؛ لسان (بذیل مادۂ "غ ص ن")؛ مضحک العَبُوْس (مؤلف نا معلوم؛ مخطوطہ، دارالکتب، ۵۱۰۲ ادب)۔ اس کے اصلی نام کی بابت یاد رکھنا چاھیے کہ وہ ھر مأخذ میں مختلف پایا جاتا ھے، مثلاً نُوْح، دُجَیْن یا الدُّجَیْن بن ثابِت (یا ابن الحارِث) اور عبداللہ۔ کوئی مأخذ اس کی تاریخی ھستی ھونے کا انکار نہیں کرتا۔ نثر الدرر میں ھے کہ وہ سو سال زندہ رھا اور ابو جعفر المنصور کے زمانے (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۸ھ/۷۷۵ء) میں بمقام کوفہ وفات پائی اور اس کے لیے الجاحظ کی ایک نایاب عبارت کا حوالہ دیتا ھے، جس میں مزید براں عمر بن ابی ربیعہ (م ۹۳ھ/۷۱۲ء) کی ایک نظم نقل کی گئی تھی اور اس میں جُحا کی طرف تلمیح موجود تھی (لیکن یہ نظم اس شاعر کے دیوان میں نہیں ملتی)۔ ابن الجوزی، جو جُحا کا حمایتی ھے، وثوق کے ساتھ کہتا ھے کہ "وہ مُغَفَّل" (= پراگندہ دماغ یا بدحواس قسم کا آدمی) تھا اور اصل میں اپنے ھمسایوں کا مذاق اڑایا کرتا تھا۔ انھیں ھمسایوں نے اس کے نام کو بٹا لگانے کے لیے یہ کہانیاں گھڑی ھیں جو ھم سنتے چلے آتے ھیں۔ اس کے ھمعصروں میں ابن الجوزی نے مکی بن ابراھیم (۱۱۶ھ/۷۳۴ء تا ۲۱۴ھ/۸۳۰ء یا ۲۱۵ھ/۸۳۱ء) کا قول نقل کیا ھے (دیکھیے تہذیب التہذیب، بذیل مادّہ۔ ابن الجوزی کی عبارت کو نزھۃ الادباء کے مصنف نے نقل کیا ھے، لیکن Fourberies، ص ۴ و ۵ (دیکھیے بذیل مآخذ) کا جو ترجمہ دیا ھے وہ تصحیح طلب ھے)، پھر چند محاضرات دیے ھیں جو واقعی اس کا تعلق دوسری صدی ھجری/آٹھویں صدی عیسوی کے نصف اول کے بعض مشاھیر بالخصوص ابو مسلم اور المھدی کے ساتھ ثابت کرتے ھیں.

اصحابِ سِیَر نے ایک ضعیف شہرت کے محدث کا ذکر کیا ھے، جس کا نام ابوالغُصْن دُجَیْن بن ثابت الیربوعی البصری ھے۔ اس کی ماں حضرت انسؓ بن مالک [رک بآں] کی والدہ کی لونڈی تھی۔ اس تابعی نے حضرت اَنَس، اَسْلَم (مولٰی عمر)، ھشام بن عُرْوہ سے حدیثیں جمع کیں اور ابن المبارک، وکیع اور الاصمعی کو بھی منتقل کیں۔ اس کا نام بھی جُحَا بتایا گیا ھے۔ بدیں وجہ کبھی کبھی اس کا ھمارے موضوع مقالہ سے التباس ھو جاتا ھے۔ ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۸-۱۴۴۹ء) ھم نامی کا انکار کرتا ھے (لسان المیزان، بذیل مادّۂ دُجَیْن)، لیکن الکتبی (کتاب مذکور) کی قدیم تر اور زیادہ واضح عبارت اس عقدے کے حل کی

طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ در حقیقت دُجَین نے، جس کا لقب جُحَا تھا، ۱۶۰ھ/۷۷۷ء میں وفات پائی۔ پھر وہ ابن حبّان کے قول کے مطابق اس پر اضافہ کرتا ہے کہ دو مختلف افراد، یعنی بصرے کے محدث دُجَین اور کوفے کے نوح (=جُحَا) میں التباس ہوگیا ہے، کیونکہ دونوں کی وفات ۱۶۰ھ میں ہوئی۔ کم سے کم اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ اتفاق عجیب و غریب ہے، لیکن اس کا امکان تو ہے کہ بصرے کے محدّث کو باشندگان کوفہ نے مخالفت کی وجہ سے بدنام کیا ہو۔ بہرحال جب تک اس سے متعلق ہمیں مزید معلومات دستیاب نہیں ہوتیں اس بات میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ زیر بحث جُحَا ایک تاریخی ہستی تھا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ابوالغُصن نوح الفَزاری کہلاتا ہو۔ بعض شیعی مصنف جُحا کو شیعی سمجھتے ہیں اور اسے ابو نُواس [رک باں] اور بُہلُول [رک باں] کے ساتھ راوی حدیث خیال کرتے ہیں؛ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ الاسترا باذی: منہاج المَقال، تہران ۱۸۸۸ء، ص ۲۵۸، میں مسند ابی نُواس و جُحا و بُہلُول ... وما رووا مِن الحَدیث کا ذکر ملتا ہے، جو ابو فارس شجاع الارّجانی (م ۳۲۰ھ/۹۳۲ء) کے قبضے میں تھی (قب عبدالجلیل : *Brève histoire de la litt. ar.*، پیرس ۱۹۴۳ء، ص ۱۶۹).

السیوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کے پاس ضرور ایسے ماخذ ہوں گے جو ہم تک نہیں پہنچ سکے۔ اس کی رائے میں [منقول در تاج العروس] جُحا ایک کشادہ دل تابعی تھا اور بہت سی کہانیاں، جو اس کی بابت مشہور ہیں، بے بنیاد ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس شخص کو مصر والے اچھی طرح جانتے تھے، لیکن اس سے اس مسئلے پر کوئی روشنی نہیں پڑتی جو اب پیدا ہوگیا ہے اور وہ یہ کہ قرون وسطٰی کے اواخر ایک غیر متعین زمانے میں ترکوں کے درمیان ایک اور کردار، جو کہانیوں میں ضرب المثل ہو گیا، نصر الدین خوجہ [رک باں] تھا، اور اس نے جزوی طور پر اور کم از کم اس علاقے کے اندر جُحا کی جگہ لے لی تھی۔ اور یہ واقعہ ہے کہ ایک مجموعۂ حکایات کے عربی اڈیشن (طبع سنگی، بولاق ۱۸۸۰ء) کا غیر متوقع نام نوادر الخوجا نصرالدین الملقب بجُحی الرومی تھا اور مصریوں نے نصرالدین اور جُحا کو دوبارہ ایک ہی شخص قرار دیا۔

یہ خلط مبحث R. Basset کے نزدیک اس امر سے پیدا ہوا کہ اصل ابتدائی کتاب نوادر جُحی کا نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی یا دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ترکی میں ترجمہ ہوا؛ پھر اس ترکی ترجمے کا کچھ مناسب ترمیم و اضافہ کے ساتھ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں دوبارہ عربی میں ترجمہ کیا گیا۔ اگر اس آخری تصریح کو حقیقت مان لیا جائے تو پہلا قول جوں کا توں مانا نہیں جا سکتا اور Christenson (دیکھیے بذیل ماخذ) کی یہ رائے تسلیم کرنا پڑتی ہے کہ دراصل نصرالدین کی "حماقتیں" ایک الگ مجموعے میں اکٹھی کی گئی تھیں، جس کے اندر ان کہانیوں کو جو جُحا سے متعلق زبانی مشہور چلی آتی تھیں ملا دیا گیا۔ یہ مسئلہ، جو خاصا پیچیدہ ہو چکا ہے، مقالۂ نصرالدین میں زیر بحث آئے گا؛ پھر بھی ہمیں یہاں اتنا جان لینا چاہیے کہ ترکوں میں جُحا کی شخصیت کا تعارف غالبًا ایران کی وساطت سے عمل میں آیا، جہاں Christenson (*Juhí in the Persian Literature*، در *A Volume ... Peresented to E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء: ۱۲۹-۱۳۶) نے اس سے پہلے کی بعض شہادتیں جُحا، (جُحی / جُوحی) کے وجود کی ڈھونڈھ نکالی ہیں، خصوصاً مثنوی جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) اور بہارستان جامی (م ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) میں۔

ادبی تصانیف میں نصرالدین کے مسلّمہ ظہور سے پہلے جُحا کی بابت جو کہانیاں مشہور ہوئی تھیں ان کی تلاش کے لیے Christenson نے جس طریقے کی

وکالت کی تھی حال ھی میں اس کے مطابق، مگر بطور خود اور کامیابی کے ساتھ، عبدالستار احمد فراج نے اپنی کتاب اخبار جحی، (قاھرہ ۱۹۵۴ء) میں کام کیا۔ مقالۂ نصرالدین (از F. Bajraktarevic)، در آ۱، بار اول، سے فائدہ اٹھاتے ہوے، اس نے R. Basset کے نظریے کو اپنا نقطۂ آغاز بنایا، مگر اس ممتاز مستشرق کی دوسری تصنیفات کا حوالہ نہیں دیا۔ اس نے کتاب نوادر جحی کے اصلی نسخے کو بحال کرنے کی جزوی کوشش کی اور اس کے لیے عربی کی ابتدائی تصنیفات کا مفتشانہ تجزیہ کیا۔ اس طریق سے اس نے تقریباً ایک سو چھیاسٹھ حکایات دریافت کیں اور ان میں سے دو تہائی (ایک سو سات) نوادر جحی کے مجموعے کے نسخے میں چھپی تھیں۔ اس کے بعد کے مجموعے کی دیگر دو سو اکتالیس حکایتوں میں سے (جنھیں اس نے اس بنا پر فوراً رد نہیں کیا کہ وہ صریحاً حال ھی میں داخل کی گئی ھیں) اس نے دو سو سترہ تو ایسی پائیں کہ ان کے لیے کوئی قدیم شہادت اسے نہ مل سکی، سترہ میں امیر تیمور (آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی) کا نام لیا گیا تھا اور آخر میں سات ایسی نکلیں جن میں ترکی الفاظ موجود تھے۔ ان اعداد و شمار سے، جو کسی طرح حتمی نہیں کہے جا سکتے، سردست چند نتیجے نکالے جا سکتے ھیں: پہلا یہ کہ ان حکایتوں کی تعداد جن کی توثیق پہلے زمانے سے ھوئی ھے نسبةً زیادہ ھے (چالیس فیصد)؛ دوسرا یہ کہ وہ اضافے جن کی اصل ترکی ھے نسبةً بہت ھی کم ھیں (چھے فیصد)۔ یہ نسبتیں جو یہاں دی گئی ھیں فقط نمونے کے طور پر ھیں کیونکہ مطبوعہ مجموعہ، جس پر ان تخمینوں کی بنیاد رکھی گئی ھے، ان ساری کہانیوں پر ھرگز مشتمل نہیں جو جحا کے نام سے زبان زد عوام ھیں اور جو درحقیقت دنیا کی بہت سی عام کہانیوں میں شامل ھیں۔ علاوہ بریں فرّاج نے تمام تصانیف بلکہ فی الواقع قریب تر زمانے کی کتابوں کی چھان بین بھی نہیں کی جن میں جحا کی اور بھی کہانیاں پائی جاتی ھیں، خواہ اس کا نام ان میں لیا جائے یا نہ لیا جائے، خصوصاً ابن حِجّہ (م ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۴ء): ثمرات الاوراق، بولاق ۱۳۰۰؛ الاَبْشیِہی (م بعد از ۸۰۵ھ/ ۱۴۰۲ - ۱۴۰۳ء): المُسْتَطْرَف، قاھرہ بلا تاریخ؛ القَلْیُوبی: نوادر، قاھرہ ۱۳۰۲ھ (دیکھیے O. Rescher: *Die Geschichten und Anekdoten aus Qaljûbi's Nawāder*، Stuttgart ۱۹۲۰ء)؛ البَلَوی: کتاب الف با، قاھرہ ۱۲۸۷ء؛ نزھة الادباء، کتاب خانۂ ملّیۂ پیرس، مخطوطہ، عدد ۶۰۰۷، ۱۰۶۷۱.

جحا کے لطیفے مسلم دنیا کے باھر بھی معروف ھیں (رک بہ نصرالدین)۔ افریقہ کے مشرقی سواحل پر انھیں ابو نواس [رک بآں] کی طرف منسوب کیا جاتا ھے، لیکن جُحا کی شخصیت بہت مقبول ھے، مثلاً النُّوبَہ میں (جوھا)، مالٹا میں (جِہان)، صقلیہ اور اطالیہ میں Giufà یا Giucca اور ان سے کہیں بڑھ کر شمالی افریقہ میں، جہاں وہ بلاشبہ اس سے بھی ماقبل زمانے میں متعارف ھو چکا تھا۔ الحُصْری [م ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲ء] (جمع الجواھر، قاھرہ ۱۹۵۳ء، ص ۸۲) کو معلوم ھے کہ تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی کا ایک ظریف ابوالْعَبَر ایک انگوٹھی پہنا کرتا تھا جس پر یہ نقش کھدا ھوا تھا: "جُحا (ایک) چہار شنبہ کے دن چل بسا"۔ گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں یوسف بن الوکیل المِیْلوی نے ایک کتاب ارشاد من نحا الی نوادر جحا لکھی تھی (دیکھیے L. Nemoy: *Ar. MSS in the Yale Univ. Lib.*، نیوھیون ۱۹۵۶ء، عدد ۱۲۰۳)۔ اصلی عربی روایت کے کچھ بچے کھچے حصے عربی یا بربری زبان میں یقیناً باقی ھیں اور اس میں بھی شبہہ نہیں کہ اس میں عوامی کہانیاں دیگر مآخذ سے لے کر بڑھا دی گئی ھیں۔ A. Mouliéras (دیکھیے مآخذ) قبائلی زبان میں سے ساٹھ ضرب الامثال جمع کرنے میں کامیاب ھو گیا ھے، جن میں سے کچھ بربری محاورات پر لکھی گئی

کتابوں میں مل سکتی ہیں (H. Stumme: *Märchen der Berbern von Tamazratt*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۳۹ تا ۴۰؛ R. Basset: *Zenatia du Mzab*، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۲، ۱۰۹؛ وہی مصنف: *Recueil detextes* ....، الجزائر ۱۸۸۷ء، ص ۳۸؛ وہی مصنف: *Manual kabyle*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۳۷؛ B. Ben Sedira: *Course de langue Kabyle*، الجزائر ۱۸۸۷ء، بمواضع کثیرہ؛ S. Biarnay: *Dial. berbère des Bet't'ioua du Vieil Arzeu*، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۳۰؛ E. Laoust: *Dial. berbère du Chenoua*، پیرس ۱۹۱۲ء، ۱۹۰)۔ ممالک بربر کے جحا کی شخصیت کا خاصا طویل تجزیہ H. Basset: *Essai sur la littérature des Berbères*، الجزائر ۱۹۲۰ء، ص ۱۷۰ ببعد، کا موضوع بحث رہا ہے، جس کا زیادہ تر حصہ عربی جحا پر بھی صادق ہوتا ہے۔ مقامی بربریوں کے بہت سے مشقی رسائل میں بعض حکایات کو نقل کیا گیا ہے (دیکھیے بالخصوص F. Mornand: *Le vie arabe*، پیرس ۱۸۵۶ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۴؛ F. Pharaon: *Spahis et Turcos*، پیرس ۱۸۶۳ء، ص ۱۷۴ تا ۲۱۰؛ عبدالرحمٰن محمد: *Enseignement de l' arabe parlé* ....، الجزائر، بار دوم، ۱۹۱۳ء، ص ۱ تا ۲۸؛ Allaoua ben Yahia: *Recueil de thèmes et versions*، المستغنم ۱۸۹۰ء، ص ۱ تا ۶۶ و بمواضع کثیرہ؛ L. Machuel: *Méthode pour l' étude de l'arabe parlé*، الجزائر، بار پنجم، ۱۹۰۰ء، ص ۲۱۰ ببعد؛ حوالہ جات، در H. Pérès: *L'arabe dialectal algérian et saharien bibliographie* ...، الجزائر ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۱)۔ مراکش کے لیے دیکھیے G. S. Colin: *Chrestomathie marocaine*، پیرس ۱۹۵۵ء، بار دوم، ص ۸۷ تا ۱۱۴؛ *Recueil de textes en arabe marocain*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۱۵ تا ۲۶۔ مراکش والوں کا دعوی ہے کہ اصلی جحا (Žha = ژحہ) دراصل فاس کا رہنے والا تھا، جہاں ایک سڑک کا نام بھی اس کے نام سے موسوم ہے (L. Brunot: *Textes arabes de Rabat*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۸)۔ اس ژحہ (Žha) الفاسی کے مقابلے میں، جو کینہ جو اور مسخرا تھا، چند دوسرے درجے کی شخصیتیں بھی ژحہ (Žha) کہلاتی ہیں، مگر وہ بھولے بھالے دیہاتیوں کے نمونے ہیں۔ مراکش والے اپنے قومی اور کثیر الاشکال ژحہ اور مصری جحا (Goha) کے درمیان بڑی قطعیت سے فرق کرتے ہیں، جسے مطبوعہ مجموعوں میں نصرالدین کے ساتھ ملتبس کر دیا گیا ہے۔

وہ جحا (Goha) جو A. Adès و A. Josipovici کے ایک قصے (*Le livre de Goha le simple*، پیرس [تقریباً ۱۹۱۶ء]) کا مرکزی کردار ہے، حال ہی میں (۱۹۵۹ء) سینما کی ایک فلم میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ فلم دو زبانوں ــــ عربی اور فرانسیسی ــــ میں تیار ہوئی ہے اور مذکورۂ بالا قصے پر مبنی ہے۔ اس کا نام جحا رکھا گیا ہے، اگرچہ تونسی اداکار اس کا تلفظ ژحہ (Žḥa) کرتے ہیں۔

جحا کے عوامی تصور کی بازیافت مشکل نظر آتی ہے۔ اس کی بابت السیوطی (منقول در تاج العروس) کہتا ہے: "اسے بدنام کرنے کے لیے جو لطیفے سنائے جاتے ہیں انہیں سن کر ہنسنا مناسب نہیں۔ برخلاف اس کے مناسب یہ ہے کہ ہر ایک خدا سے دعا مانگے کہ جحا کی "برکات" سے فیض یاب ہونا نصیب ہو"۔ وہ کسی قدر جدت پسند، سیدھا سادہ اور بعض اوقات بیڈھنگا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی غیر معمولی طور پر سیانا ہو جاتا ہے۔ آگے چل کر اس کے اور کئی روپ ہو گئے ہیں۔ ان میں وہ بالکل احمق تو شاید ہی کبھی نظر آتا ہے، بخلاف اس کے اکثر بھولا بن کر اول درجے کی عیاری کرتا ہے۔ بعض اوقات وہ ایک سادہ لوح کا سا انداز اس لیے اختیار کر لیتا ہے کہ اپنے ساتھیوں کو بے وقوف بنائے اور ان کے روپے سے بسر اوقات کرے، کیونکہ اس کی زندگی دوسروں کا طفیلی بن کر بسر ہوتی تھی۔

اس کی بناوٹی حماقت اپنا کام نکالنے کے لیے تھی، چنانچه اس کی نیّت خود غرضی سے بہت کم پاک رہی ۔ وہ مصلحت بیں، کام کرنے میں مستعد اور موقع شناسی کا ایسا ملکه رکھتا تھا که نہایت نازک اور مشکل مرحلوں پر اپنے آپ کو صاف بچا کر نکال لے جاتا تھا ۔ اس کی ان صفات کی وجه سے [یورپ کے مسخروں میں سے] Gribouille اتنا یاد نہیں آتا جتنا Panurge اور اس کے چھل بٹے دیکھ کر [جرمن ٹھگ] Eulenspiegel کی طرف دھیان جاتا ھے ۔

یه فی الواقع حیرت زا بات ھے که عوامی افسانوں میں صرف جحا کا نام محفوظ رھا، حالانکه بہت سی شخصیتیں جو پہلے زمانے میں عربوں کے ھاں ضرب المثل تھیں فراموش ھو چکی ھیں اور جن کہانیوں میں یه لوگ مرکزی کردار تھے ان میں اکثر اب جحا سے منسوب ھوگئی ھیں ۔ اس طرح عوامی حافظے نے ان سب ظریفوں پر جو تیسری صدی ھجری/ نویں صدی عیسوی میں پروان چڑھے اور عجیب عجیب لطیفے گھڑنے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے (رک به نادره) جحا کو سب پر فوقیت دی ۔

مآخذ ۔ (۱) نوادر، جس کی پہلی عربی طباعت کے بعد ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۲ء میں نوادر جُحی طبع ھوئی اور پھر قصة جُحی، بیروت ۱۸۹۰ء ۔ اس کے بعد مقبول عام طباعتوں کا ایک رسالے کی شکل میں سلسله جاری رھا ۔ ترکی مجموعے کا ایک ترجمه حکمت شریف الطرابلسی نے بڑھا چڑھا کر لکھا اور نوادر جحی الکبریٰ کے نام سے چھپوایا (قاھره بلا تاریخ) ۔ مزید قابل توجه ماخذ حسب ذیل ھیں : (۲) حسن حُسْنی احمد : جحی، تاریخهٗ، نوادرهٗ حکایاتهٗ، علمهٗ، خواطرهٗ فلسفتهٗ، قاھره ۱۹۵۰ء؛ (۳) عطاءالله طرزی پاشا : جحی القاضی، در الرسالة، شماره ۹۹۳ (۴ جولائی ۱۹۵۲ء)؛ (۴) R. Basset نے اپنے تحقیقی مقالے کی تشریح A. Mouliéras : *Les fourberies de Si Djeh'a*، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۱ تا ۹۷، ۱۸۳ تا ۱۸۷ کے ایک مقدمے میں کی ھے، جس میں تین نسخوں — ترکی، عربی اور بربر — کی ایک جامع، مفصّل اور متقابل جدول ایک جگه دے دی گئی ھے ۔ اسی مصنف کے نتائج مطالعه کچھ اور بھی ہیں جو (۵) *Revue des traditions populaires* میں اور (۶) *1001 Contes, récits et légendes arabes*، پیرس ۱۹۲۴ء، ج ۱، بمواضع کثیره، میں نشر ھو چکے ھیں، جن میں بعض کہانیوں کا ترجمه بھی کر دیا گیا ھے ۔ تراجم کے لیے دیکھیے : (۷) Galland : *Les paroles remarquables, les bons mots et les maximes des Orientaux*، پیرس ۱۶۹۴ء؛ (۸) وہ تصنیفات جن سے R. Basset نے *Fourberies*، ص ۱۲، میں نقل کیا ہے اور بالخصوص (۹) A. Wesselski : *Der Hodscha Nasreddin*، Weimar ۱۹۱۱ء، ۲ جلد، نیز (۱۰) T. Garcia-Figueras : *Cuentos de Yeha...*، Jerez ۱۹۳۴ء؛ نیز دیکھیے ماخذ، بذیل مادّهٔ نصرالدین؛ [(۱۱) عجب نامه (*A Volume of Oriental Studies*)، پیش کش برائے E. G. Browne، طبع T.W. Arnold و R.A. Nicholson، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۲۹ ببعد؛ (۱۲) تاج العروس، بذیل مادّهٔ ج ح و] ۔

(CH. PELLAT [و اداره])

جَحْظه : ابوالحسن احمد بن جعفر بن موسیٰ بن*⊛ یحیی البرمکی الندیم (الطُّنْبوری، کیونکه وہ طُنْبور [ستار کی ایک قسم] بجانا جانتا تھا)، ایک ماھر لغت اور راوی [قِصص و اخبار]، موسیقار اور موسیقی دان، شاعر اور ظریف، برامکه میں سے تھا ۔ مشہور یه ھے که وہ ۲۲۴ھ/ ۸۳۹ء میں [بمقام بغداد] پیدا ھوا اور سو سال کی عمر پا کر شعبان ۳۲۴ھ/ جون ۔ جولائی ۹۳۶ء میں بمقام واسط [یا جِیل] انتقال کر گیا ۔ تہذیب و شائستگی کے اعتبار سے اگرچه اس میں طرح طرح کی خوبیاں تھیں، لیکن مذھبًا وہ کچھ بھی نہیں تھا ۔ اس کے اخلاق مشتبه اور صورت نفرت انگیز تھی (وہ میلا کچیلا اور بد شکل انسان تھا، چنانچه بالآخر وہ جحظه

کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ اس کی آگے کو نکلی ہوئی آنکھیں ساخت میں بھی ٹھیک نہیں تھیں)۔ اس سے کئی ایک حکایتیں منسوب ہیں، جن سے باوجود ان نقائص کے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اونچے درجے کے لوگوں، مثلاً ابن المُعْتز (بظاہر اسے جحظه کا لقب اسی نے دیا تھا)، المحسن بن مَخْلَد، ابن مُقله اور ابن رائق کی مصاحبت حاصل تھی۔ اَمالی اور دیوان کے علاوہ، جس کی صرف اتفاقیه لکھی ہوئی نظمیں محفوظ ہیں، اس نے کئی ایک تصانیف چھوڑی ہیں، جن کی تفصیل الفہرست (ص ۲۰۸) میں موجود ہے۔ ان کا موضوع مطبخ، طنبور نوازی اور نجوم ہے۔ ان میں ایک المُعتمد کی سیرت (کتاب ما شاهده من امر المُعتمد) بھی ہے۔ [ابو نصر بن المرزبان نے جَحْظه کے حالات و اشعار جمع کیے تھے]۔ وؕ.

مآخذ. (۱) M. Canard : اخبارالراضی باللہ وغیره، ۱ : ۱۴۴۰، حاشیه (سوانحی حاشیه اور حوالے)؛ (۲) Bouvat : *Barmécides*، ص ۱۰۴ تا ۱۰۵؛ (۳) المسعودی : مُروج، ۸ : ۲۶۱ تا ۲۶۲؛ (۴) الاغانی، بمدد اشاریه؛ (۵) الخطیب البغدادی، ۴: ۶۵؛ (۶) ابن خلّکان، ۱: ۴۱؛ (۷) الثعالبی : ثمارالقلوب، ص ۱۸۳؛ (۸) ابن حَجر: لسان المیزان، ۱ : ۱۴۶؛ (۹) یاقوت : معجم الادباء، ۲: ۲۴۱ تا ۲۸۲؛ [(۱۰) محمد محسن: الذریعة، نجف ۱۹۳۶ء، ۱ : ۳۲۶؛ (۱۱) ابن الجوزی : المنتظم، ۶ : ۲۸۳؛ (۱۲) البستانی : دائرة المعارف، بذیل مادّہ؛ (۱۳) الزرکلی : الاعلام، ۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۳؛ (۱۴) ابو الفرج الاصفهانی نے کتاب اخبار جحظة البرمکی لکھی تھی]۔

(Ch. Pellat و اداره)

* **جَحِیم** : رَکَ بہ نار.

* **جُدَالَة** : رَکَ بہ گداله.

⊛ **الجِدُّ والهَزْل** : جِدُّ کے کئی معنی ہیں: محکم و مضبوط؛ اس میں شدت و سختی اور تیزی و سرعت (عَجَلَة) کا مفہوم بھی شامل ہے؛ اس سے سنجیده امر اور متین قول بھی مراد ہے اور اس کے اصطلاحی مفہوم میں یه معنی بطور خاص موجود ہیں۔ لسان میں (بذیل مادۂ ج دد) مرقوم ہے : اَلْجِدُّ نَقِیْضُ الْهَزْلِ، یعنی جِدّ ضد ہے ہزل کی۔ ہزل کا لفظ قرآن مجید میں بھی آیا ہے: اِنَّهٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ○ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ○ [۸۶ [الطارق] : ۱۳، ۱۴]۔ امام راغب نے (بذیل مادّه) ہزل کے معنی لکھے ہیں : کُلُّ کَلامٍ لَا تَحْصِیْلَ لَهٗ = ہر وه کلام جس کا مطلب اور مغز کچھ نه ہو (جس سے حاصل کچھ نه ہوتا ہو)۔ اس لحاظ سے جدّ سے مراد وه کلام ہے جس میں محکمی، مغز اور متانت موجود ہو، بخلاف ہزل جو ان اوصاف سے خالی ہوتا ہے۔ علم بدیع کی ایک اصطلاح اَلْهَزْلُ اَلَّذِیْ یُرَادُبِهِ الجِدُّ ہے۔ اس کی تعریف ہے : وه کلام جو بظاہر ہزل ہو، لیکن اس کا نتیجه جِدّ یعنی حکمت اور قول متین ہو۔ اس صورت میں جِدّ اور ہزل دونوں اسلوب بیان ہیں۔ فرہنگ انندراج میں لکھا ہے :"ہَزْل بالفتح بیہُودگی خلاف جد و بمعنی لاغر گردانیدن و گردیدن ...... ۔" صنعت اَلْهَزْلُ اَلَّذِیْ یُرَادُبِهِ الْجِدُّ انگریزی اصطلاح Paradox (= seemingly absurd or contradictory but possibly or demonstrably true) کے بعض معانی کی حامل ہے (دیکھیے *New Standard Dictionary of the English Language*، ۱۹۵۱ء، بذیل مادّه).

مسلمان اقوام کے ادبوں میں شعرا کے دواوین میں "ہزلیات" ایک مستقل جز یا صنف سخن کے طور پر موجود ہے، مثلاً ہزلیات سعدی وغیره (دیکھیے Rieu : *A Descriptive Catalogue of Persian Mss. in the British Museum, London*، ج ۳، بمدد اشاریه)۔ لآ، انگریزی، کے مقاله نگار نے مسلمانوں کے ادبی مزاح و ظرافت کی ساری بحث ہزل و تمسخر کے حوالے سے کی ہے، جو صحیح نہیں۔ اس کے لیے رَکَ بہ مقالۂ مزاح وظرافت، نیز مادۂ ہزل و ہزلیات، در لآ اردو، جہاں مسلمانوں کے نظریۂ مزاح کی تفصیل دی گئی ہے؛ نیز

دیکھیے Franz Rosenthal : Humour in Early Islam، لائڈن ۱۹۵۶ء۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

* **جُدّہ:** (= جَدّہ؛ مقامی لوگ جِدّہ بھی کہتے ہیں) بحر احمر پر سعودی عرب کی ایک بندرگاہ، جو ۲۱ درجہ ۲۹ دقیقہ شمال، ۳۹ درجہ ۱۱ دقیقہ مشرق میں واقع ہے۔ اس کی آب و ہوا اپنی ناخوش گواری کے لیے مشہور ہے۔ اس شہر کے شمال مغرب کی جانب ساحلی جھیل واقع ہے اور جنوب مشرق کی جانب شور قطعات زمین ہیں۔ اس کے بالمقابل مغرب کی جانب ایک خلیج ہے، جس میں اس قدر چٹانیں ہیں کہ داخل ہونے کے لیے تنگ گزرگاہوں ہی سے گزرنا پڑتا ہے۔ پختہ سڑک کے ذریعے جدے سے مکۂ معظمہ ۷۲ کیلومیٹر اور مدینۂ منورہ سے ۴۱۹ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔

اکثر عرب علما اور جغرافیہ دانوں کا یہ خیال ہے کہ جُدّہ (ج مضموم) کے معنی سڑک کے ہیں (لین Lane؛ البکری، ۲ : ۳۷۱) اور اس شہر کے نام کا صحیح تلفظ یہی ہے، یعنی بجیم مضموم، نہ کہ جِدّہ یا جَدّہ، بمعنی دادی، جیسا کہ Gautier و Philby (*Heart of Arabia*، ۱ : ۲۲۱) اور دوسروں نے دعوٰی کیا ہے (قب یاقوت ۲ : ۴۱؛ حِتّی Hitti؛ وَهْبہ) اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ یہاں (۱۹۲۸ء تک) حضرت حوا کا مقبرہ تھا جو شہر سے زیادہ دور نہ تھا (کوائف اور عکسی تصاویر کے لیے دیکھیے E. F. Gautier : *Moeurs et coutumes des Musulmans*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۶۴ تا ۶۶)۔ تاریخی اعتبار سے یہ شہر زمانۂ قبل اسلام سے تعلق رکھتا ہے۔ ہشام بن محمد الکلبی اپنی کتاب الاصنام میں یہ دعوٰی کرتا ہے کہ اسلام سے کئی سو برس پہلے بنو خُزاعہ کا عَمرو بن لُحَیّ جدّے سے بت لے کر مکے آیا تھا (دیکھیے الانصاری، در مآخذ)۔ یاقوت کا بیان یہ ہے کہ جُدّة بن جَرْم بن رَبّان بن حُلْوان [بن عِمران بن الحاف بن قُضاعہ، دیکھیے ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۲۳۵، ۴۵۱] کا نام اسی شہر کے نام سے ماخوذ ہے، کیونکہ یہ شہر بنو قضاعہ [رک بآں] کی حدود میں تھا۔ جدے کی حقیقی اہمیت کا آغاز تب ہوا جب ۲۶ھ/۶۴۶ء میں حضرت عثمانؓ نے قدرے جنوب کی جانب پرانی بندرگاہ الشُّعَیْبَہ کی جگہ جدے کو مکے کی بندرگاہ قرار دیا (البَتَنُونی، ص ۶؛ Nallino، ص ۱۵۵)۔ اسلامی دنیا کا قبلہ و مرکز ہونے کی وجہ سے مکہ ایک عظیم درآمدی شہر بن گیا، جس کا سامان تجارت جدے کے راستے مصر اور ہندوستان سے آنے لگا۔

چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں جدہ ایک خوشحال تجارتی شہر تھا اور یہاں سے حاصل ہونے والا محصول حجاز کے حکمرانوں کی آمدنی کا اہم ذریعہ تھا (المقدسی، ص ۷۹، ۱۰۴)۔ اس کے علاوہ جدے میں حاجیوں پر ٹیکس لگایا جاتا تھا کیونکہ سمندری راستے سے آنے والے حاجی یہیں سر زمینِ عرب پر قدم رکھتے تھے۔ ناصر خسرو (طبع Schefer، ص ۶۵ و ترجمہ، ص ۱۸۱ تا ۱۸۳) کے بیان کے مطابق پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں اس کی فصیل نہیں تھی، مردوں کی آبادی پانچ ہزار نفوس پر مشتمل تھی اور یہاں شریف مکہ کا ایک غلام حکمران تھا، جس کا سب سے بڑا فریضہ محاصل کی وصولی تھا۔ ایک صدی بعد ابن جُبَیر (طبع ڈخویہ، ص ۷۵ ببعد) اس شہر کی تصویر اس طرح پیش کرتا ہے کہ اس میں گھاس پھونس کے جھونپڑے، پتھر کی بنی ہوئی سرائیں اور مسجدیں ہیں اور صلاح الدین کی تعریف کرتا ہے کہ اس نے وہ محصول ختم کر دیے تھے جو مکے کے شریف وصول کیا کرتے تھے۔

عباسی خلافت کے زوال کے بعد جو تجارت بصرے کے ذریعے ہوتی تھی اس کا رخ اب جدے کی طرف مڑ گیا۔ بحری جہاز مصر سے سونا، معدنیات اور یورپ سے اونی کپڑے لے کر جدے میں ان جہازوں سے ملتے تھے

جو ہندوستان سے عطریات، رنگ، چاول، شکر، چاے، غلہ اور قیمتی پتھر لے کر آتے تھے۔ جدے کو اس سامان تجارت سے دس فیصد محصول وصول ہوتا تھا۔ ۸۲۸ھ/۱۴۲۵ء کے بعد مصر کے مملوک سلاطین جدے کی خوشحالی پر للچانے لگے اور وہاں کے محاصل کی وصولی اپنے ہاتھ میں لے لی (اگرچہ وہ کبھی کبھی مکے کے شریفوں کو بھی اس میں شریک کر لیتے تھے) اور یوں سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے جدہ مصر کا دست نگر سا ہوگیا (ابن تغری بردی، ۴ : ۲۱، ۱۴۱ و ۵ : ۷۹).

مشرق سمندروں میں پرتگیزوں کی آمد اور ۱۵۰۲ء اور اس کے بعد مسلمان جہاز رانوں پر ان کے حملوں سے جدے کو ایک خطرہ لاحق ہوگیا، جس کا جم کر مقابلہ کرنے کے لیے مملوک سلاطین اور پھر عثمانی خلفا نے بڑی توجہ کی۔ حسین الکردی نے، جو مملوک سلطان قانصُوہ الغوری [رک باں] کی طرف سے جدے کا گورنر مقرر ہوا تھا، ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں شہر کے گرد ایک مضبوط فصیل تعمیر کی (البتنونی کا یہ بیان غلط ہے کہ یہ ۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء کا واقعہ ہے) اور پرتگیزوں کے بحری بیڑے کے خلاف کارروائیوں کے لیے جدے کو ایک اڈا بنا دیا۔ مملوک بحری بیڑے (جس کی کمان سلیمان الرئیس کر رہا تھا) کا تعاقب کرتا ہوا Lopo Soares de Albergaria جدے کی بندرگاہ میں ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں داخل ہوگیا، لیکن مضبوط دفاعی انتظامات کے باعث شدید حملہ نہ کر سکا (Danvers : *The Portuguese in India*، ۱۸۹۴ء، ص ۳۳۵)۔ ۹۴۵ھ/۱۵۳۸ء میں عثمانی بحری بیڑہ ہندوستان کی طرف سمندری مہم پر جاتے ہوے جدے پہنچا اور وہاں سے مستول اور بندوقیں حاصل کیں (Hammer-Purgstall : *GOR*، طبع ثانی، ۲ : ۱۵۶ تا ۱۵۸؛ اوزون چارشیلی : عثمانلی تاریخی، ۲ : ۳۷۹ ببعد، ۵۳۸؛ Fevzi Kurtoğlu، در *Belleten*، (۱۹۴۰ء)، ۴ : ۵۳ تا ۸۷؛ Stribling، ص ۸۹ تا ۹۰)۔ ۹۴۸ھ/۱۵۴۱ء میں پرتگیزوں نے شہر پر قبضہ کرنے کے لیے آخری ناکام کوشش کی جس کا مقابلہ شریف ابو نُمَیّ [رک باں] نے کیا۔ سلطان سلیمان نے اس کامیاب دفاع کے صلے میں جدے سے وصول شدہ رقم کا نصف اسے دے دیا (دَحْلان، ص ۵۳)۔ توقع کے برعکس بحر احمر کی تجارت افریقہ تک پرتگیزوں کی جہاز رانی کی وجہ سے ختم نہ ہوئی بلکہ عثمانی خلفا کے زیر حفاظت دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی تک جاری رہی۔ اس دور کے عثمانی ماخذ جدے میں ہندوستان سے جہازوں کی آمد کا مسلسل ذکر کرتے ہیں اور مئی ۱۵۶۵ء میں وی انا کا قونصل متعینۂ قاہرہ بیس ہزار کِنْٹل (Quintal = ایک سو پونڈ) کالی مرچ کی جدے میں آمد کا ذکر کرتا ہے۔ سولھویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی کے آغاز تک بحر احمر کی تجارت کا یہ سلسلہ جاری رہا (F. Braudel : *La Méditerranée et le monde méditerranéen á l'époque de Philippe II*، پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۴۲۳ تا ۴۳۷؛ Halil İnalcik، در *Belleten*، ۱۵ (۱۹۵۱ء) : ۶۶۲ ببعد).

گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی اور بارھویں صدی ھجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں جدے کی تاریخ میں کوئی اہم واقعہ پیش نہیں آیا۔ حجاز، جس پر سلطان کا اقتدار اعلٰی قائم تھا، مقامی طور پر حسنی خاندان کے شریفوں کی حکمرانی میں تھا جنھوں نے اپنے مفادات کی خاطر زوال پذیر ترکی سلطنت کے خلاف سازشیں جاری رکھیں (دَحْلان الجَبْرتی)۔ جدے کا شہر ایک سنجاق (ضلع) تھا اور کچھ عرصے کے لیے ایالت حبش (Eriterea) کا مرکزی مقام اور بعد میں ولایت حجاز کا حصہ بن گیا۔ عثمانی ماخذ کی رو سے وزیراعظم قرَہ مصطفٰی پاشا [رک باں] (۱۰۸۷ھ/۱۶۷۶ء تا ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء) نے جدے میں ایک مسجد، ایک سراے، ایک حمّام اور آب رسانی کا انتظام کیا.

تیرھویں صدی ھجری/انیسویں صدی عیسوی

کے دوران میں جده کئی انقلابات سے گزرا ۔ ۱۲۱۷ھ / ۱۸۰۳ء میں وهابیوں [رک به وهّابیه] نے شریف غالب کو جدے میں محصور کر دیا، لیکن وه شہر پر، جو اب جبل الطارق کی سی اهمیت اختیار کر گیا تھا، قابض نه هو سکے (ابن بِشر، ۱ : ۱۲۲)۔ بالآخر [شریف] غالب نے هتیار ڈال دیے اور ۱۲۲۶ھ / ۱۸۱۱ء تک جده وهابیوں کے زیر نگیں رها؛ پھر اسی سنه میں محمد علی پاشا نے عثمانی ترکوں کی سیادت قائم کر دی ۔

۱۲۲۹ھ / ۱۸۱۴ - ۱۸۱۵ء میں برکھارٹ Burkhardt جدے کو باره هزار سے پندره هزار کی آبادی کا شہر بتاتا هے، جس میں اصلی باشندے بہت کم تھے جب که یمن و حضر موت کے غیر ملکی لوگ زیاده نظر آتے تھے ۔ برٹن Burton (۱ : ۱۷۹) اور البتنونی (ص ۶) مرجان اور سیپیوں کا ذکر کرتے هیں، جو جدے میں بحر احمر سے نکالی جاتی تھیں اور وهاں سے مکے میں تسبیح کے دانے اور بیت المقدس میں صلیب (تصویر) بنانے کے لیے بھیجی جاتی تھیں ۔ ۱۲۵۶ھ / ۱۸۴۰ء میں جدے کو مصری حکمرانی سے لے کر براه راست باب عالی کے اقتدار میں لے لیا گیا ۔

۳ ذوالقعده ۱۲۷۴ھ / ۱۵ جون ۱۸۵۸ء میں جدے میں خونریز هنگامه هوا، جس کی وجه سے کچھ لوگ مارے گئے جن میں غیر ملکی بھی شامل تھے ۔ بندرگاه میں لنگر انداز برطانوی بحری جہاز سائیکلوپس Cyclops نے دو دن تک بمباری کی؛ بالآخر امن و امان قائم هو گیا (Isabel Burton، ۲ : ۵۱۳ ببعد) ۔

۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۶ء میں جب شریف الحسین نے عربوں کی خود مختاری کا اعلان کیا تو جده پہلا شہر تھا جو اس کے قبضے میں آیا (نصیف، ص ۵۰)۔ ترکوں نے ۱۵ شعبان / ۱۷ جون کو خشکی کی طرف سے شریف الحسین کے حملے اور سمندر کی طرف سے برطانوی بحریه کی چھے دن کی بمباری کے بعد شہر کو شریف کے حوالے کر دیا ۔ عربوں کی بغاوت کے دوران میں شریف کی فوجوں کے لیے، جو ترک افواج سے لڑ رهی تھیں، جده سب سے بڑا رسدگاه بن گیا ۔

حجاز پر شریف [الحسین] کی حکومت کا زمانه مختصر تھا ۔ اس کے دوران میں جده، شریفوں اور وهاں کے وهابیوں کے مابین اقتدار کے لیے رسه کشی کا مرکز بنا رها ۔ ربیع الاول ۱۳۴۳ھ / اکتوبر ۱۹۲۴ء میں مکے پر سعودیوں کے قبضے کے بعد یه علی بن الحسین کا دارالحکومت بن گیا ۔ جمادی الآخر ۱۳۴۳ھ / جنوری ۱۹۲۵ء سے مسلسل ایک سال تک وهابی فوجوں نے، جو دس میل کے فاصلے پر ایک ساحلی پہاڑ پر مقیم تھیں، شہر کو گھیرے رکھا، حتّٰی که جمادی الآخره ۱۳۴۴ھ / دسمبر ۱۹۲۵ء میں شہر نے ان کے سامنے هتیار ڈال دیے ۔ شہر کے دفاع میں کمزوری کا ایک باعث تو شریفی افواج کا ناکافی هونا تھا ۔ فلبی (*Forty years*، ص ۱۱۴) کے اندازے کے مطابق ان کی باقاعده فوج ایک هزار تھی اور اس کے علاوه بدوی رنگروٹ بھی تھے ۔ مزید برآں شہریوں کا اندرونی اختلاف بھی باعث شکست هوا کیونکه ان میں سے ایک گروه نے "قائم مقام" کی قیادت میں علی کی برطرفی کے لیے سعودیوں سے بات چیت کی حمایت کی (نصیف، ص ۱۵۶ ببعد) ۔ اس سال کے دوران میں شہر کے بارے میں تاریخی معلومات محمد نصیف کے اخبار برید الحجاز میں ملتی هیں ۔ ذوالقعده ۱۳۴۵ھ / مئی ۱۹۲۷ء میں عبدالعزیز بن سعود اور گلبرٹ کلیٹن Gilbert Clayton جدے میں ملے اور معاهدهٔ جده طے کیا، جس کے مطابق برطانیه نے سلطنت آل سعود کی "مطلق و مکمل آزادی" کو تسلیم کر لیا ۔

نالینو Nallino نے ۱۹۳۸ء میں شہر کی کیفیت قلمبند کرتے هوے حضرت حوّا کے مقبرے کا ذکر کیا هے جسے سعودیوں نے ۱۹۲۸ء میں خاموشی سے تباه کر دیا تھا ۔ اس نے کسی یورپی قبرستان کا بھی ذکر کیا هے جس کے بارے میں خیال کیا جاتا هے که وه ۱۲۳۵ھ / ۱۸۲۰ء

سے تعلق رکھتا ہے اور جس میں بعض یہودیوں اور ایشیائی باشندوں کی قبریں ہیں۔ اسی طرح وہ فصیل شہر سے باہر کی بستیوں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ ان بستیوں میں جنوب کی جانب الہِنْدَوِیَّہ، جنوب مغرب میں النُّزْلہ اور شمال میں البغدادیہ اور الرُّوَیْس تھیں۔ ان کے علاوہ جھونپڑیوں کی ایک بستی نا کتو تھی، جسے تکارِیر (واحد تَکْرُوْری) [رک بہ تَکْرُور] نے بسایا تھا۔ یہ سب بستیاں اب وسیع تر شہر کا حصہ بن چکی ہیں۔

اس شہر کی آبادی مختلف اندازوں کے مطابق ایک لاکھ چھے ہزار سے لے کر ایک لاکھ ساٹھ ہزار تک ہے [۱۹۶۴ء میں اس کی آبادی پانچ لاکھ تھی، دیکھیے *World Muslim Gazetteer*، ص ۳۴۱]۔ اس پر ایک قائم مقام حکومت کرتا ہے (سعودی عرب میں صرف اس شہر میں یہ ترکی عہدہ باقی رہ گیا ہے)، جو انتظامی طور پر گورنر مکہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ شہر کی ایک منتخبہ میونسپل کمیٹی ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد سے جدے کی تجارت زوروں پر ہے۔ ۱۹۴۶-۱۹۴۷ء میں فصیل گرا دی گئی اور شہر کو تین سمتوں میں پھیلا دیا گیا (یعنی مشرق میں مکے کو جانے والی سڑک کے ساتھ ساتھ، شمال میں مدینے کو جانے والی سڑک کے ساتھ ساتھ اور جنوب میں بند والی سڑک کے ساتھ ساتھ)۔ شہر کے پرانے حصے میں موتیوں کے کاروبار کے سلسلے میں مستعمل شہ نشین والی قدیم عمارات کو منہدم کرکے وہاں سرکاری دفاتر کے لیے عمارات بنا دی گئی ہیں۔ جدہ اپنی بین الاقوامی نوعیت کی آبادی کے لیے مشہور ہے۔ بخاری، یعنی حضرمی، اور بعض قبائلی گروہ، خصوصاً بنو حرب، اب بھی شہر کے الگ الگ حصوں میں بستے ہیں.

جدے میں بہت سی ہلکی صنعتیں قائم ہیں، جیسے سیمنٹ کا کارخانہ اور سنگ مرمر کاٹنے کے کئی ایک کارخانے۔ ۱۹۴۸ء میں آب رسانی کا ایک نیا نظام مکمل ہوا، جس سے روزانہ شہر کو پچیس لاکھ گیلن پانی مہیا ہوتا ہے۔ اس میں سے زیادہ تر پانی وادی فاطمہ کے کنووں سے پمپ کے ذریعے آتا ہے۔ شہر کے جنوبی کنارے پر ایک جدید طرز کی بندرگاہ ہے، جس میں دو نشست والا ایک ہزار تین سو فٹ لمبا پشتہ ہے۔ اس بندرگاہ میں آٹھ لاکھ ٹن سالانہ کے حساب سے سامان تجارت اتارا چڑھایا جاتا ہے۔ جدہ حاجیوں کے لیے سرکاری ہوائی اور بحری اڈّا ہے، جہاں وہ مکے جاتے ہوے اترتے ہیں (۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء میں ایک لاکھ سینتالیس ہزار حاجی اترے تھے)۔ شہر میں ایک مرکز صحت، ایک ہسپتال، ایک طبی امتحان گاہ اور دو دارالحجاج موجود ہیں، جن میں سے ایک تو پشتے سے ملحق ہے اور دوسرا ہوائی اڈے سے۔ یہ دارالحجاج ۱۹۵۰ء میں تعمیر کیے گئے تھے.

مآخذ: (۱) البکری: مُعجَم ما استَعجَم، قاہرہ ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ء؛ (۲) یاقوت، بذیل مادہ؛ (۳) احمد بن زینی دَحْلان: خلاصۃ الکلام، قاہرہ ۱۸۸۷ء؛ (۴) عثمان بن بِشْر: عُنْوان المَجْد، مکہ ۱۳۴۹ھ؛ (۵) حسین بن محمد نَصِیف: ماضی الحجاز و حاضِرُہ، ۱۳۴۹ھ؛ (۶) محمد لبیب البَتْنونی: الرِّحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۷) حافظ وَہْبہ: خَمْسُوْن عام فی جزیرۃ العرب، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۸) فواد حمزہ: قَلْبُ جزیرۃ العرب، قاہرہ ۱۳۵۲ء؛ (۹) الجَبَرْتی: عجائب الآثار، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۱۰) محمد بن بُلَیْہِد: صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۳ء؛ (۱۱) ابن تغری بردی؛ (۱۲) Ritter: *Erdkunde*، ۱۳: ۶ تا ۳۳؛ (۱۳) von Maltzan: *Wallfahrt nach Mekka*، ۱: ۲۱۳ تا ۳۲۳؛ (۱۴) وہی مصنف: *Reise Nach Südarabien*، ص ۴۶ ببعد؛ (۱۵) British Admirality: *Western Arabia and the Red sea*، ۱۹۴۶ء؛ (۱۶) C.A.Nallino: *Scritti*، ج ۱؛ (۱۷) Isabel Burton: *The life of Captain Sir Richard Burton*، ۱۸۹۳ء، ۲: ۵۱۳ ببعد؛ (۱۸) Hopper: *Jiddah*، در *Lands East*، فروری ۱۹۵۶ء؛ (۱۹) H. St. J. Philby: *Forty years in the wilderness*،

۱۸۵۷ء؛ (۲۰) وہی مصنف : Arabian jubilee‘ ۱۹۵۲ء؛ (۲۱) وہی مصنف : Sa'udi Arabia‘ ۱۹۵۵ء؛ (۲۲) وہی مصنف : Arabian Days‘ ۱۹۴۸ء؛ (۲۳) Snouck Hurgronje : Mekka‘ ج ۲‘ ۱۸۸۸ء؛ (۲۴) وہی مصنف‘ در Bijdragen tot de taalland- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië‘ پانچواں سلسلہ‘ ۲ : ۳۰۱ ببعد‘ ۳۹۹ ببعد؛ (۲۵) وہی مصنف‘ در Verhandl: der Gesell. für Erdkunde‘ ۱۴ : ۱۳۱؛ (۲۶) عبدالقدوس الانصاری : جدّۃ عبرالتّاریخ‘ در المنہل‘ جدہ‘ جنوری فروری ۱۹۶۲ء؛ عثمانی عہد کے لیے دیکھیے : (۲۷) فریدون : منشآت السّلاطین‘ استانبول ۱۲۶۵ھ‘ ۲ : ۶ ببعد؛ (۲۸) اولیا چلبی : سیاحت نامہ‘ ۹ : ۷۴۹ ببعد؛ (۲۹) حاجی خلیفہ : جہاں نما‘ ص ۵۱۹؛ (۳۰) اوزون چارشیلی : عثمانلی تاریخی‘ انقرہ ۱۹۳۴ء‘ ۲/۳ : ۴۴ تا ۴۵؛ (۳۱) C.W.F. Stripling : The Ottoman Empire and the Arabs 1511-1874‘ Urbana ۱۹۴۲ء‘ بمدد اشاریہ؛ (۳۲) R. Baly Winder : Saudi Arabia in the Nineteenth Century‘ نیویارک ۱۹۶۵ء؛ (۳۳) David Holden : Farewell to Arabia‘ لندن ۱۹۶۶ء]۔

(PHEBE ANN MARR و R. HARTMANN)

* **جَدْوَلْ** : (جمع جَداوِلْ؛ معنی اوّل : ندی، نالا: معنی ثانی : لوح، خاکہ [الفہرس؛ المنہاج])۔ Graefe کا قیاس ہے کہ ان معنوں میں یہ لاطینی لفظ Schedula سے مشتق ہوگا لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس کا مادہ ج ۔ د ۔ ل ہے [دیکھیے لسان، بذیل مادہ] (قب S. Fraenkel : Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen، ص ۲۲۴) اور اسی طرح زیج کے معنی کا ارتقا جو E. Hanigmann (Die sieben Klimata، ۱۹۲۹ء، ص ۱۱۷ ببعد) نے بیان کیا ہے۔ مفہوم ثانی سے پھیل کر یہ لفظ علم سحر کی ایک خاص اصطلاح بن جاتا ہے جو خاتم کی مترادف ہے۔ علم سحر میں اس کا مطلب مستطیل یا کسی اور قسم کی ہندسی اشکال ہیں جن میں جادو کی تاثیر رکھنے والے نام یا نقش درج کیے جائیں۔ بالعموم یہ پُر اسرار نقوش عربی حروف و اعداد، الفاظ سحر، اَسماءالحُسْنٰی، فرشتوں اور جنّوں نیز سیاروں کے ناموں، ہفتے کے ایام، عناصّر [اربعہ] اور آیات قرآنی، مثلاً الفاتحہ [رک بآں]، سورۂ یٰسین، آیۃ الکرسی، فواتح وغیرہ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ان اشکال کا استعمال کئی طرح سے ہوتا ہے۔ جس کاغذ پر انہیں مرتب کیا جائے اسے بسا اوقات اس طرح جلایا جاتا ہے کہ معمول اس کا دھواں سونگھ سکے، یا ایسی تحریر کو پانی میں دھو کر اُسے پلا دیا جاتا ہے (قب Num.، ۵ : ۲۳ ببعد) تعویذ (.. حرْز، [رک بآں])، دعوت، نیز بسا اوقات قَسَم پر جداول مشتمل ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر مقبول عام "دعوۃ الشمس" اس طرح تیار ہوتی ہے : ایک مستطیل میں چھے خطوط طولاً اور (انہیں قطع کرتے ہوئے) چھے خطوط عرضاً کھینچ کر اسے ۴۹ خانوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اس پر مُہر سلیمانی اور دیگر خاص شکلیں بنائی جاتی ہیں، جیسے سات حروف صحیح، اسماءالحسنٰی، ارواح، جنّوں کے سات بادشاہوں کے نام، ہفتے کے دنوں کے نام اور سیّاروں کے نام۔ اس میں یہ بنیادی عقیدہ کار فرما ہے کہ ان مختلف اجزا کے درمیان مخفی روابط موجود ہیں، لہٰذا یہ جَدْوَل اس لیے بنائی جاتی ہے کہ اس کے ترکیبی عناصر کے باہمی ارتباط سے بعض یقینی نتائج حاصل کیے جا سکیں۔ ان پُر اسرار حروف کے حد درجہ ترقی یافتہ نظام کو، جو عربی ابجد کے اعداد پر مبنی ہے، اکثر اوقات جدول میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی ایک خاص قسم ان مربعوں سے بنتی ہے جنہیں وَفْق [رک بآں] کہا جاتا ہے۔ ان مربعوں میں مختلف اعداد ایسے مرتب کیے جاتے ہیں کہ عُمودی، اُفقی اور وَتری خطوط پر درج شدہ حروف کی عددی میزان ہر صورت میں یکساں رہتی ہے (مثلاً ۱۵ یا ۳۴)۔ مشہور اسم بُدُّوح [رک بآں] محض ایک من گھڑت طلسماتی لفظ ہے، جو ایک سادہ تہرے

طلسماتی مربع کے عناصر، یعنی ان حروف سے بنتا ہے، جو اس کے چاروں کوشوں پر بہ ترتیب حروف ابجد درج ہیں، اس کی عددی صورت یہ ہے:

۲	۹	۴
۷	۵	۳
۶	۱	۸

اور اسے حروف ابجد میں یوں لکھا جائے گا:

ب	ط	د
ز	ہ	ج
و	ا	ح

اسم "بدوح" بظاہر قدیم زمانے ہی میں جنوبی عرب میں رائج ہو چکا تھا جہاں یہ عورتوں کے نام اور لقب کے طور پر، ابمعنی بادنٌ و بادنةٌ (= بدن والی، فربہ اندام)، مستعمل تھا اور مادہ بذخ (بدخ) کے ساتھ خلط ملط ہوگیا تھا۔ عربی زبان میں اس کے کوئی اور معنی نہیں۔ عملیات کی کتابوں میں تو بعض صورتوں میں یہ لفظ کسی "شخص" کے نام کے طور پر استعمال ہوتا ہے (مثلا یا بدُّوح، دیکھیے الحاج سعدون: الفتح الرحمانی، ص ۲۱)، حالانکہ عام عقیدے کے مطابق بدُّوح ایک جن ہے جس کی خدمات، حروف یا اعداد میں اس کا نام لکھ کر حاصل کی جا سکتی ہیں (*JA*، سلسلہ ۴، ۱۲: ۵۲۱ ببعد؛ Spiro : *Vocabulary of colloquial Egyptian*، ص ۳۶؛ Doutte : *Magie et religion*، ص ۲۹۶؛ مع "قیوم"، گویا یہ اللہ تعالٰی کا ایک نام ہے؛ Klunzinger : *Upper Egypt*، ص ۳۸۷)۔ اس لفظ کے استعمال کی صورتیں بے حد مختلف ہیں، یعنی اس سے سعد اور نحس دونوں طرح کے نتائج مطلوب ہوتے ہیں، مثلاً دیکھیے Doutte : کتاب مذکور، کثرت حیض کو روکنے کے لیے (ص ۲۳۴)، درد معدہ کے علاج کے لیے (ص ۲۲۹)، اپنے آپ کو لوگوں کی نظر سے اوجھل رکھنے کے لیے (۲۷۵)، عارضی نامردی دور کرنے کے لیے (ص ۲۹۵)۔

قاہرہ کے جس عامل کا ذکر لین Lane نے کیا ہے وہ بھی اس لفظ کو اپنے آئینۂ روشنائی (ink mirror) کے ساتھ کام میں لاتا تھا۔ اسی طرح عملیات کے متعدد رسائل میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اسے جواہرات اور دھات کی بنی ہوئی طشتریوں پر بھی کندہ کیا جاتا ہے اور انگشتریوں پر بھی جو ہر وقت بطور تعویذ پہنی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں ردّ بلا کے لیے اُسے آغاز کتاب میں (جیسے کَبِیْکَجْ) درج کیا جاتا ہے، مثلاً فتح الجلیل، تونس ۱۲۹۰ھ میں۔ اس کا عام استعمال سب سے زیادہ خطوط اور پارسلوں کے محفوظ پہنچ جانے کے لیے کیا جاتا ہے.

مندرجۂ بالا حوالوں کے علاوہ نیز دیکھیے Reinaud : *Monuments musulmans*، ۲: ۲۴۳ ببعد، ۲۵۱ ببعد، ۲۵۶۔ جدول کے دوسرے معنوں کے لیے قب حواشی، بذیل مادہ، در Dozy : *Supplément*؛ Redhouse : *Turkish and English lexicon*؛ الفہرست میں مذکور جابر بن حیان کی کتاب البُدُّوح دراصل کتاب التَّدَرُّج ہے، قب P. Kraus : *Jābir ibn Ḥayyān*، ۱۹۴۳ء، ۱: ۲۶، عدد ۷۴، و J.W. Fück، در *Ambix*، ۴ (۱۹۵۱ء): ۱۲۸، عدد ۳۶.

مآخذ: (۱) اخوان الصّفاء' باب ۱؛ (۲) ابن خلدون: مقدّمہ' جلد ۶' باب ۲۷ تا ۲۸ و طبع Rosenthal' ۳: ۱۵۶ ببعد؛ (۳) الدَّیْرَبی: المُجرّبات' ۱۲۹۸ھ' بمواضع کثیرہ؛ (۴) البُونی: شمس المعارف' ج ۱' باب ۱۶؛ (۵) تذییل تذکرة اُولی الالباب للانطاکی' بمواضع کثیرہ؛ (۶) محمد بن محمود الآملی: نفائس الفنون (فارسی دائرۂ معارف' چاپ سنگی ۱۳۰۹ھ؛ بڑی تقطیع پر)' ۲: ۱۹۹ ببعد' بذیل علم وفق اعداد؛ (۷) طاش کو پُرو زادہ: مفتاح السعادة' ۱: ۳۳۱' عدد ۱۸۲: علم اعداد الوفق؛ (۸) القزوینی: آثار البلاد (*Kosmographie*' ج ۲)' ص ۳۸۵ ("طلسماتی" مربع کا موجد ارشمیدس Archimedes بتایا گیا ہے)؛ (۹) C. H. Becker : *Islamstudien*' ۱: ۳۱۵ و ۲: ۱۰۰؛

(۱۰) Lane: *Manners and customs...*، باب ۱۱، ۱۲؛ (۱۱) W. Ahrens، در *ISL*، ج ۷ (۱۹۱۷ء): ۱۸۶ ببعد، بالخصوص ۲۳۹؛ (۱۲) H. Winkler: *Siegel und Charaktere*، ۱۹۳۰ء، ص ۵۵ ببعد؛ (۱۳) P. Kraus: *Jābir ibn Ḥayyān*، ۲: ۷۳؛ (۱۴) E. Mauchamp: *La sorcellerie au Maroc*، تاریخ ندارد، ص ۲۰۸ (طلسماتی حروف)؛ (۱۵) H. Hermelink، در *Sudhoffs Archiv*، ۴۲ (۱۹۵۸ء): ۱۹۹ تا ۲۱۷ و ۴۳ (۱۹۵۹ء): ۳۵۱ تا ۳۵۴۔

(M. PLESSNER و D.B. MACDONALD و B. GRAEFE)

* **الجَدی**: رک بہ علم نُجوم۔

* **جَدِید**: (ع: نیا، حال کا؛ ترکی تلفظ جِدید) روس کے مسلمانوں میں اصول جدیدہ (نئے طریقوں) کا اتباع کرنے والے مسلمان۔ یہ تحریک تقریباً ۱۸۸۰ء میں قازان [رک باں] میں تاتاریوں میں اٹھی اور اس کے اولیں قائد بھی انھیں میں سے پیدا ہوے۔ پھر وہاں سے یہ تحریک روس کی دوسری ترکی اقوام میں پھیلی۔ "جدید" اس کے مخالف تھے کہ دین اور ثقافت میں پیچھے کی طرف ہٹا جائے۔ سب سے بڑھ کر انھوں نے اس پر زور دیا کہ مدارس میں زمانۂ حاضرہ کے طریقوں سے تعلیم دی جائے، روس کی عملداری کے اندر رہنے والے تمام ترکوں کا ثقافتی اتحاد قائم ہونا چاہیے۔ لیکن اس کے ساتھ ھی اس زمانے کے روس کے ثقافتی اور معاشرتی ارتقا میں حصہ لیا جائے۔ اسی بنا پر انھیں یہ ضروری معلوم ہوا کہ روس کے ترک روسی زبان سیکھیں، جس سے وہ اس وقت تک عموماً ناآشنا تھے۔ ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ علما کی مخالفت کے باوجود "جدید" کی تحریک روس کے تقریباً تمام پڑھے لکھے ترکوں تک، خصوصیت کے ساتھ یورپی حصوں میں، پہنچ چکی تھی اور اس کو کریمیا کے تاتاری اسمعیل گیسپریلی Gaspirali (روسی: Russ. Gasprinskiy؛ ۱۸۵۱ تا ۱۹۱۴ء) جیسا ذہین قائد مل گیا۔ اس نے ۱۸۸۵ء سے اپنا مجلہ تُرجُمان اس انداز سے شائع کرنا شروع کیا کہ عملاً پولیس کی دار و گیر سے محفوظ رہا، حالانکہ اس میں "اتحاد بین الاسلام" اور "اتحاد بین الاتراک" کے خیالات بالکل عیاں تھے۔ گیسپریلی ھی نے یہ راے بھی دی کہ ایک ایسی زبان نکالنی چاہیے جسے روس کے تمام ترک سمجھ سکیں اور جس کی بنیاد درحقیقت "عثمانی ترکی" پر ہو (قب Gustav Burbiel: *Die Sprache Ismā'īl Bey Gaspyralys*، مقالہ، Hamburg ۱۹۵۰ء)۔

"قدیمیوں" (Kādimīs) نے اس فرقۂ جدید کے مقابلے میں اپنے قدیم اصول برقرار رکھنے کی تحریک چلائی۔ اس گروہ کو روسی حکومت کی طرف سے بار بار مدد ملتی رہی کیونکہ یہ زیادہ تر علما پر مشتمل تھا جو قدیم اقدار کو جوں کا توں قائم رکھنا چاہتے تھے اور یہ بات کسی طرح روس کے لیے خطرناک نہ تھی؛ پھر یہ گروہ اپنی ثقافت کو کافی و وافی سمجھتا تھا جو "تجدد پسند" ترکیہ سے کسی طرح ہم آہنگ نہ تھی۔

۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد جدیدیوں کی مساعی زیادہ آسانی کے ساتھ کامیاب ہوتی گئیں اور اب یہ تحریک زیادہ زور کے ساتھ وسطی ایشیا میں پہنچ گئی۔ اسی جانب سے ۱۹۱۷ء تا ۱۹۲۲ء میں یہ کوششیں ظہور میں آئیں کہ سابق سلطنتِ زار کے علاقے میں خود مختار اسلامی ریاستیں قائم کی جائیں (تفصیل کے لیے ان مقالات کا مطالعہ کیجیے جو سوویٹ روس USSR میں بسنے والی ترک اقوام کے بارے میں لکھے گئے ہیں)۔ اگرچہ جدیدی ۱۹۰۵ء سے روسی انقلابی جماعتوں کے ساتھ مل کر کام کرتے رہے اور امید رکھتے تھے کہ سوویٹ ان کی مساعی کو بنظر استحسان دیکھیں گے، لیکن سوویٹ حکومت ابتدا ھی میں جدیدی و بسمچی [رک باں] Basmacis [وسط ایشیا کی ایک تحریک] کے سخت خلاف ہوگئی تھی اور انھیں بیرونی ملوکیت پسند طاقتوں کا کارندہ سمجھتی تھی۔ بہرحال جب تک

روسی ترکوں میں جداگانه نسلی فکری تحریکیں چلتی رهیں، جدیدی تقریبًا ۱۹۳۰ء تک اپنے نظریات پر قائم رهے۔ روس کے قدیم ترک تارکان وطن کے نظریات آج بھی جدیدیوں کے خیالات سے متأثر هیں، مگر نئی نسل اپنے اصلی وطن کی طرف مراجعت کرنے کے خیال سے روز بروز دور هوتی جا رهی هے.

مآخذ: (۱) G. Von Mende: Der nationale *Kampf der Russlandtürken*، برلن ۱۹۳۶ء؛ (۲) B. Spuler: *Idel-Ural. Völker and Staaten zwischen Wolga U. Ural*، برلن ۱۹۴۲ء؛ (۳) وهی مصنف، در *Isl.*، ۲۹/۲ (۱۹۴۹ء): ۱۳۲ تا ۲۱۶؛ (۴) Zarevand: *Turtsiya i. Pantyurkizm*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۵) B. Hayit: *Turkistan im XX. Jahrhundert Darmstadt* ۱۹۵۷ء؛ (۶) C. W. Hostler: *Turkism and the Soviets*، لندن ۱۹۵۷ء؛ (۷) A. Bennigsen و Ch. Quelquejay: *Der "Sultangalievismus" und die nationalistischen Abweichungen in der Tatarischen Autonomen Sovetrepublik*، در *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte*، برلن ۱۹۵۹ء، ۷: ۳۲۳ تا ۳۹۶؛ (۸) وهی مصنف: *Les Mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie*، پیرس و هیگ ۱۹۶۰ء؛ اوپر کے تمام مآخذ میں مزید مآخذ بھی دیے گئے هیں۔ سوویٹ نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے، مثلاً Kh. Gabidullin و A. Arsharuni: *Očerki panislamizma i pantyurkizma v. Rossii*، ماسکو ۱۹۳۱ء؛ [(۹) Serge A. Zenkovsky: *Pan-Turkism and Islam in Russia*، کیمبرج (امریکه) ۱۹۶۰ء، بمدد اشاریه].

(B. SPULER)

الجدیده: عربی لفظ هے اور آج کل مازگان Mazagan کی پرانی بستی کو اس نام سے موسوم کیا جاتا هے (اس کا پهلا عربی نام اَلْبُرَیْجَه [= چھوٹا قلعه] تھا)۔ مراکش کا یه ساحلی شہر بحر اوقیانوس پر وادی اُمُّ الرَّبِیْع کے دہانے سے ۱۱ کیلومیٹر جنوب مغرب میں واقع هے۔ ۱۹۵۴ء میں اس کی آبادی ۴۰۳۱۸ تھی، جس میں ۱۷۰۴ فرانسیسی، ۱۲۰ دیگر ممالک کے لوگ اور ۳۳۲۸ یہودی تھے.

بعض مصنفین کا خیال هے که مازگان Mazagan بَطْلَمْیُوْس کے Ρουσιβὶς λιμήν اور پلینی Pliny کے Portus Rutubis کی جگه آباد هوا۔ درحقیقت اصل متون میں یه کہیں نہیں کہا گیا که وهاں کسی زمانے میں بھی کوئی شہر آباد تھا۔ یه محض ایک بندرگاه تھی جہاں جہاز اکثر آتے جاتے تھے۔ تمام قرونِ وسطٰی میں بھی بظاهر یہی صورت رهی۔ معلوم هوتا هے که سب سے پہلے اَلْبَکْرِی (پانچویں صدی هجری/گیارهویں صدی عیسوی) کے هاں مازگان کا نام آیا هے۔ یه جغرافیه نویس بحر اوقیانوس کے ساحل کی بندرگاهیں گنواتے هوے ایک کا نام ماریفن (de Slane نے اسے اسی طرح پڑھا هے) کا ذکر کرتا هے، مگر اسے یقینًا "مازیغان" کر دینا چاهیے، کیونکه الادریسی (چھٹی صدی هجری/بارهویں صدی عیسوی) نے اس کی توثیق کی هے۔ اس جگه کا یہی نام دوباره ایک مخطوطے میں وارد هوا هے جو مقام اَزْمُوْر کے نامور ولی مولائی ابو شعیب سے متعلق سبق آموز محاضرات کا مجموعه هے۔ یه بزرگ بھی چھٹی صدی هجری/ بارهویں صدی عیسوی میں هوے هیں۔ اس مجموعے میں مازیغان مچھلی والوں کی ایک بستی کا نام بتایا گیا هے جو شہر اَزْمُوْر اور رباط تِیْط (رک باں) کے درمیان واقع تھا۔ ان دو نسبةً اهم آبادیوں کے قرب نے اس کی ترقی میں رکاوٹ ڈالی۔ جہازوں کی اس بندرگاه کا نشان چودهویں اور پندرهویں صدی عیسوی کے تمام تسطیحی نقشوں اور بندرگاهوں کی فہرستوں میں دیا هوا هے (طبع Ch. de La Roncière: *Le découverte de l'Afrique au Moyen-Âge*، ۱۹۲۵ء) اور اس کا نام ذیل کی شکلوں میں درج هے: Mesegan (۱۳۳۹ اور ۱۳۷۳ء)، Maseghan (۱۳۶۷ء) اور Mazagem ۔ اس نام کی یہ شکلیں مازیغان اور پرتگیزوں کے Mazagão کے بین بین ہیں ۔ پرتگیز نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی سے دکالہ کا غلہ بھر کر مازدن کی بندرگاہ سے اپنے صدر مقام کی رسد رسانی کے لیے لے جایا کرتے تھے ۔ ۱۵۰۲ء میں جہازوں کا ایک چھوٹا بیڑا، جس کا قائد ایک پرتگیزی شخص جارج دی میلو Jorge de Mello تھا، آبنائے جبل الطارق کے اندر طوفان میں پھنس گیا اور کہتے ہیں کہ ہوا اسے مازدن تک دھکیل لائی جہاں وہ خشکی پر اترا۔ پرتگیزوں نے ایک ویران برج کے اندر اپنا ٹھکانا بنایا تاکہ اگر مقامی باشندے حملہ کریں تو اس سے بچاؤ ہو سکے ۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد یہی جارج دی میلو پرتگال واپس آیا اور مازدن میں ایک قلعہ تعمیر کرنے کی شاہی اجازت حاصل کی ۔ اگرچہ ان واقعات کو اٹھارھویں صدی عیسوی کے مصنفین ہی نے قلمبند کیا ہے، مگر ان کی بنیاد یقیناً حقیقی حوادث پر ہے کیونکہ شاہ دوم مینول Dom Manuel کا پروانۂ شاہی، جس پر تاریخ ۲۱ مئی ۱۵۰۵ء درج ہے، جارج دی میلو کو مازدن میں اپنے خرچ سے بنائے ہوئے قلعے کی سرداری عطا کی گئی ہے ۔ بہر کیف جارج نے اس اعزاز سے فائدہ نہ اٹھایا کیونکہ ۲۷ اگست ۱۵۱۳ء کو وہ لشکر جو ڈیوک آف برگنزا کی زیر قیادت ازمور کو فتح کرنے جا رہا تھا، جاتے جاتے مازدن میں اترا تو وہاں نہ کوئی آبادی تھی اور نہ کوئی قلعہ تھا، فقط پرانے برج (البُرَیجہ) کے کھنڈر پڑے تھے ۔ ازمور کی بندرگاہ پر پہنچنے میں جو مشکلات تھیں انہوں نے پرتگیزوں کو اس پر آمادہ کیا کہ مازدن میں اپنا فوجی مرکز قائم کریں جہاں زیادہ آسانی سے پہنچا جا سکتا تھا ۔

۱۵۱۴ء کے موسم گرما میں دو معماروں Diego اور Francisco de Arruda کی زیر ہدایات ایک چوکور قلعہ وہاں تعمیر کیا گیا، جس کے بازوؤں پر چہار گوشہ برج بنائے گئے ۔ ان میں سے ایک وہی مرمت کردہ قدیم برج "البُرَیجۃ" تھا اور موجودہ باشندے پرتگیزی قصبے کا ذکر اسی نام سے کرتے ہیں ۔ اس قلعے کا بڑا حصہ ابھی تک بجنسہٖ سلامت ہے ۔ سب سے زیادہ قابل توجہ ایک شان دار کمرہ ہے، جس کی چھت پچیس ستونوں اور پیل پایوں پر قائم ہے ۔ غالباً یہ ایک بڑا انبار خانہ تھا، جس میں پرتگیزوں کے زیر نگیں آنے والے قبیلے بیکر میں غلہ بھرا کرتے تھے ۔ اس کے اسلحہ خانہ ہونے کا احتمال اتنا قوی نہیں؛ آگے چل کر (۱۵۴۱ء) اسے مال خانہ بنا دیا گیا ۔ اس سے دس سال قبل پرتگیزوں کے ساحلی قلعوں کی حالت اس قدر مخدوش ہو چکی تھی کہ پرتگال کا بادشاہ بہت سے قلعوں کو چھوڑ دینے کی سوچ رہا تھا ۔ اس خوف کی وجوہ سعدی خانوادے کے شریفوں کا برسراقتدار آنا اور ان کی جنگی کامیابیاں تھیں، جن کی بدولت مذہبی جوش اور اغیار دشمنی کی تحریک پیدا ہو گئی تھی ۔ راس غیر (دیکھیے اغادیر، اِغیر) میں شنت قروش Santa Cruz پر الشریف کا قابض ہو جانا (۱۲ مارچ ۱۵۴۱ء) خطرے کا اعلان تھا ۔ شاہ پرتگال جون سوم نے ناچار تہیہ کر لیا کہ سفی اور ازمور کو خالی کرکے مازدن میں اپنی ساری طاقت جمع کر لے کیونکہ یہ مقام زیادہ کام کا اور زیادہ آسانی سے قابل دفاع اور جنوبی مراکش میں وہ جتنی پرتگیزی فوج رکھنا چاہتا تھا اس کے لیے موزوں تھا ۔ مازدن کی فصیلوں کی جو ہیئت آج کل ہے وہ اسی زمانے کی بنائی ہوئی ہے ۔

مازدن کو ہاتھ میں رکھنے کی وجہ پرتگیزوں کی یہ خواہش تھی کہ ساحل پر اپنا ایک جہازی اڈا قائم رکھیں تاکہ شرق الہند سے آمد و رفت کا راستہ محفوظ رہے ۔ انہیں اس کی بھی امید تھی کہ سازگار حالات میں یہ قلعہ مراکش کو فتح کرنے کے لیے ایک نہایت اچھا اڈا ثابت ہوگا، لیکن ان کی یہ امید پوری ہونے والی نہ تھی ۔ ہاں اتنا ضرور ہوا کہ ان دو

صدی کے اندر جب تک کہ مازَغان ان کے قبضے میں رہا انھیں پاپاے روم سے صلیبی جنگ کے پروانے حاصل کرنے کا بہانہ ملتا رہا جن کی بدولت ان کے خزانے میں اچھی خاصی آمدنی وصول ہو جاتی تھی؛ تاہم قبائل نے اس شہر کی اس قدر سخت ناکہ بندی کر رکھی تھی کہ اس کے باشندے فصیلوں کے باہر بغیر فوجی محافظوں کے نکل ہی نہ سکتے تھے۔ آس پاس کے مسلمانوں نے شہر سے کوئی میل بھر کے فاصلے پر دو بڑے گاؤں "فَحْصُ الزّموریّین" اور "فحص اولاد ذُوَیّب" بسا لیے تھے، جہاں وہ مسلسل مقیم رہتے تھے تاکہ شہر کا محاصرہ قائم رہے۔

قلعے کی فوج اور عام آبادی کو سمندر کے راستے بہت کم رسد ملتی تھی اور وہ اکثر قحط و وبا کے شکار رہتے تھے، پھر بھی وہ اپنے شہر کی مضبوط فصیلوں کے اندر باہر کے خطروں سے خاصے محفوظ تھے۔ ان فصیلوں کا قبائلی کچھ نہ بگاڑ سکتے تھے، اگرچہ چند موقعوں پر قلعے کو سخت حملے برداشت کرنے پڑے۔ اپریل ۱۵۶۲ء میں سعدی سلطان محمد بن عبداللہ الغالب باللہ نے مازغن کا فوجی محاصرہ کر لیا، لیکن جب دو حملوں میں محاصرین کو پیچھے دھکیل دیا گیا تو ان کی ہمت ٹوٹ گئی۔ جب سعدی خاندان کے زوال کے سلسلے میں ابتری پھیل گئی تو معلوم ہوتا ہے کہ مازغن کے پرتگیز حکام اپنے شہر کی ناکہ بندی ہٹانے اور قبائل سے تعلقات قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ سیدی محمد العیّاشی مجاہد اس فتنے کا علاج کرنے اٹھا اور ۱۶۳۹ء میں پرتگیزوں پر حملہ کرکے ان کو کسی قدر نقصانات پہنچائے۔ مولائی اسمٰعیل نے، جس کا سبتہ پر قبضہ تھا، کبھی سچے دل سے کوشش نہ کی کہ مازغن پر قبضہ کرے۔ اس کو دوبارہ فتح کرنے کا شرف اس کے پوتے سیدی محمد بن عبداللہ کو نصیب ہوا۔ سلطان بذات خود جنوری ۱۷۶۹ء کے اواخر میں اس کا محاصرہ کرنے گیا۔ قلعہ پانچ ہفتے تک کامیاب مزاحمت کرتا رہا، مگر لزبن سے حکم صادر ہوا کہ قلعہ خالی کر دو، چنانچہ گورنر نے باعزت شرائط کے ساتھ قلعہ محاصرین کے حوالے کر دیا اور فوج اور شہری اپنے اسلحہ اور سامان لے کر پرتگال واپس آ گئے۔ پرتگیزوں نے ۱۰ مارچ ۱۷۶۹ء کو مازَغان چھوڑتے ہوے وہاں سرنگیں لگی ہوئی چھوڑ دی تھیں۔ ان کے پھٹ جانے سے بڑا نقصان پہنچا۔ سلطان کا ایک تباہ شدہ شہر پر قبضہ ہوا تھا۔ اس نے اسے کسی قدر دوبارہ آباد بھی کیا، مگر اس کی حالت اس قدر خراب و خستہ رہی کہ اس کا نام "المہدومہ" (= شکستہ حال) پڑ گیا تھا۔ یہ حالت برابر جاری رہی یہاں تک کہ سیدی محمد بن ہشام کے عہد سلطنت (۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴ء تا ۱۸۲۵ء) میں سیدی محمد بن الطیّب نے، جو دُکّالہ اور تامَسْنَہ کا قائد تھا، اس کی حالت درست کی اور اس کا نام "الجدیدہ" رکھا۔

مآخذ. (۱) St. Gsell: *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*، ج ۲، ۱۹۲۸ء؛ (۲) Luis Maria do Couto de Albuquerque da Cunha: *Memorias para a historia da praça de Mazagão*، نشر Levy Maria Jordão، لزبن ۱۸۶۴ء؛ (۳) Alfonso de Dornellas: *A Praça de Mazagão*، لزبن ۱۹۱۳ء؛ (۴) J. Goulven: *La place de Mazagan sous la domination Portugaise*، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۵) Vergilio Correia: *Lugares dalém*، لزبن ۱۹۲۳ء؛ (۶) Agostinho de Gavy de Mendonça: *História do cerco de Mazagão 1562*، لزبن ۱۸۹۱ء؛ (۷) *Discurso da Iornada de D. Gonçalo Coutinho à villa de Mazagam*، لزبن ۱۶۲۹ء؛ (۸) Jorge da Mascarenhas: *Descrição da fortaleza de Mazagão (1615-19)*، نشر Belisario Pimenta، لزبن ۱۹۱۶ء؛ (۹) G. Höst: *Den Marokanske Kajser Mohammed ben Abdallah's Histoire*، کوپن ہیگن ۱۷۹۱ء؛ (۱۰)

R. Ricard: *Mazagan et le Maroc sous le règne du sultan Moulay Zidan (1608-27)*، پیرس ۱۹۵۶ء، مع مآخذ کے جو اس میں دیے ہوے ہیں؛ (۱۱) ناصری: کتاب الاستقصاء، مترجمۂ Fumey، در *AM*، جلد ۹ و ۱۰؛ (۱۲) *Guides Bleus, Maroc*، ۱۹۵۴ء، ص ۱۷۲ تا ۱۷۷.

(P. DE CENIVAL و G.S. COLIN)

* **جَدِیْس**: رک بہ طَسْم بن لاوَذ.

⊗* **جُذَام [بنو]**: [یعنی عمرو بن عدیّ بن الحارث بن مُرّة بن اُوَد بن زید بن یَشْجُب بن عریب بن زید بن کَہلان بن سَبَا] ایک عرب قبیلہ، جس نے اموی دور حکومت میں یہ دعوٰی کیا تھا کہ وہ کَہلان بن سَبَا یمنی کی نسل سے ہے اور یہ کہ لَخم اور عاملہ سے بھی اس کا رشتہ ہے اور بلاشبہہ یہ سب کچھ اس دور کے سیاسی معاہدات کے مطابق تھا جو ایک معمول بن چکے تھے۔ تاہم شمالی عرب کے قبائل کا دعوٰی یہی رہا کہ جذام، قُضاعہ اور لَخم اصل میں نِزار کی نسل سے تھے لیکن آگے چل کر ان قبائل نے یمنی اصلیت اختیار کر لی تھی۔ بنو جذام ان بدویوں میں شامل تھے جو زمانۂ قبل از اسلام میں بوزنطی شام اور فلسطین کی سرحدوں پر آباد ہو گئے تھے۔ مَدْیَن، عَمّان، مَعان اور اَذْرُح جیسے مقامات انھیں کے تصرف میں تھے اور جنوب میں تبوک اور وادی القرٰی تک ان کے اثرات قائم تھے۔ مدینے کا یہودی قبیلہ بنو نضیر کو بھی مبیّنہ طور پر اسی کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا۔ بوزنطیوں سے روابط کے باعث بنو جذام سطحی قسم کے عیسائی بن گئے تھے، مگر ابن الکلبی انھیں بھی ان "اہل شام" میں شامل کرتا ہے جو الاُقَیصِر نامی بت کی پوجا کرتے تھے۔

جب اسلام شمال کی جانب پھیلنے لگا تو مُؤتہ کے مقام پر بنو جذام نے اس کی راہ روکنے کی کوشش کی۔ اس کی ایک شاخ بنو الضُّبَیب مسلمان ہو چکی تھی، مگر (بنو جذام کے خلاف) حضرت زیدؓ بن حارثہ اور عمروؓ بن العاص کی مہمات ضروری خیال کی گئیں۔ بنو جذام شہنشاہ ہرقل کے عرب اتحادیوں (مستعربہ) میں سے تھے اور انھوں نے ۱۵ھ/۶۳۶ء میں جنگ یرموک میں اس کا ساتھ دیا۔ آگے چل کر وہ مسلمان ہو گئے اور انھوں نے فتح شام میں حصہ لیا۔ اموی دور حکومت میں جند فلسطین کا بڑا حصہ بنو جذام پر مشتمل تھا اور بنو کلب کی معیت میں شام کی خانہ جنگی میں یمنی گروہ کی اصلی قوت تھے۔ ۶۴ھ/۶۸۴ء میں معاویہ بن یزید کی وفات پر بنو جذام کے رئیس اعظم رَوْح بن زِنْباع نے مروان بن الحکم کا نام بحیثیت خلیفہ تجویز کیا اور اس کے بعد اموی خلافت کے زوال تک اس قبیلے کے بنو مروان سے بڑے قریبی تعلقات رہے۔

مآخذ. (۱) ابن ہشام، ص ۹۷۵ تا ۹۷۹، مترجمۂ Guillaume، ص ۶۶۲ تا ۶۶۴؛ (۲) ابن سعد، ۲/۱: ۸۳ (=ولہاؤزن: *Skizzen*، ۴/۳، شمارہ ۱۴۰) و ۲/۱: ۹۳؛ (۳) واقدی (طبع ولہاؤزن)، ص ۲۳۵ تا ۲۳۶؛ (۴) الیعقوبی، تاریخ، ۱: ۲۲۹، ۲۶۴ و ۲: ۲۹۹؛ (۵) الطبری، ۱: ۱۵۵۵ تا ۱۵۵۶، ۱۶۰۴ تا ۱۶۰۵، ۱۶۱۱، ۱۷۴۰ تا ۱۷۴۱، ۲۳۴۷ تا ۲۳۴۸ و ۲: ۴۶۸؛ (۴) ابن الکلبی، کتاب الاصنام، مترجمۂ N.A. Faris، پرنسٹن ۱۹۵۲ء، ص ۳۳ تا ۳۴، ۴۲ تا ۴۳؛ (۷) الہمدانی: جزیرة العرب، ص ۱۲۹؛ (۸) ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۲۲۵؛ (۹) Wustenfeld: *Register zu den genealogischen Talellen*، ص ۱۸۶؛ (۱۰) O. Blau: *Arabien im sechsten Jahrhundert*، در *ZDMG*، ۲۳ (۱۸۶۹ء): ۵۷۲ تا ۵۷۳؛ [(۱۱) ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۴۲۰ تا ۴۲۱؛ (۱۳) القلقشندی: نہایة الارب (طبع ابراہیم الابیاری)، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷؛ (۱۴) وہی مصنف: صبح الاعشٰی، ۱: ۳۳۰ ببعد؛ (۱۵) النویری: نہایة الارب، ۲: ۳۰۳؛ (۱۶) عمر رضا کحّالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۱۷۴ تا ۱۷۵؛ (۱۷) البلاذری: انساب الاشراف، الجزء الاول، بمدد اشاریہ].

(C.E. BOSWORTH [و ادارہ])

⊗* **جَذِیمَه**: بن عامر [ابن عبد مَناة بن کِنانة (رکّ بآں)]، بنو اسمٰعیل کا ایک قبیله، جس کی بود و باش موضع الغُمَیْصَاء میں تھی جو مکۂ معظمه کے جنوب مشرق [بادیة] میں واقع ہے اور اس شہر سے کچھ زیادہ دور نہیں۔ وسٹنفلٹ Wüstenfeld (*Register zu den genealogischen Tabellen*، ص ۱۷۵ ببعد) نے حسب ذیل واقعات کو جذیمه بن عدی بن دئل بن بُکر بن عبد منات الخ (شجره N) سے منسوب کیا ہے، جس کی بظاہر کوئی معقول وجه نہیں معلوم ہوتی۔ قبیلۂ جذیمه اور قبیلۂ قریش کے درمیان قرابت داری کے باوجود ایک قدیمی عناد تھا: زمانۂ قبل از اسلام میں کنانه نے یمن سے آنے والے ایک قافلے پر چھاپه مارا اور خالد بن الولید کے چچا [الفاکه بن المغیره] اور بھائی، نیز عبدالرحمٰن ابن عوف کے باپ کو قتل کر دیا۔ عبدالرحمٰن بن عوف نے حمله آور قبیلے کے سردار خالد بن ہشام کو قتل کرکے اپنے باپ کا بدله لے لیا؛ بالآخر مخالفت میں کمی اس طرح ہو گئی که جذیمه نے شریک جرم ہونے سے انکار کے باوجود خون بہا ادا کر دیا۔

[آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے شوال ۸ھ میں حضرت خالدؓ بن الولید کی سرکردگی میں ایک لشکر بنو جذیمه کی طرف بھیجا۔ انھوں نے اسلام قبول کر لیا، لیکن حضرت خالدؓ کو اس کا علم نه ہو سکا اور لڑائی کا حکم دے دیا۔ بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کو اس کی خبر پہنچی تو آپؐ نے حضرت علیؓ کو بھیج کر بنو جذیمه کے مقتولوں کا خون بہا ادا کیا اور سارا مال غنیمت واپس کر دیا (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۸۱؛ ابن حزم: جوامع السیرة، ص ۲۳۵؛ قبّ ابن خلدون: تاریخ اسلام (اردو ترجمه) ۱: ۳۹۰ تا ۳۹۱].

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۱۶۴۹ تا ۱۶۵۳؛ (۲) الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۵۱ تا ۳۵۴؛ (۳) ابن ہشام، ص ۸۳۳ تا ۸۳۸ (Guillaume، ص ۵۶۱ حاشیه ۱، اپنے ابن اسحٰق کے ترجمے میں بیان کرتا ہے که اس میں واقعات کی ترتیب الطبری سے بہتر دی گئی ہے)؛ (۴) الاغانی، ۷: ۲۶ تا ۳۰؛ (۵) ابن حجر: [الإصابة]، ۲: ۲۶۵، عدد ۷۷۰۷؛ (۶) یاقوت، ۳: ۸۱۷؛ (۷) Caussin de perceval: *Essai*، ۳: ۲۳۲ تا ۲۳۴؛ (۸) Caetani: *Annali*، بذیل ۸ھ، ص ۱۰۷ تا ۱۱۲؛ (۹) W. Montgomery Watt: *Muhammad at Medina*، آوکسفرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۷۰، ۸۴، ۲۵۷؛ [(۱۰) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۱۸۷؛ (۱۱) عمر رضا کحاله: معجم قبائل العرب، ۱: ۱۷۶، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۱۳) السُّهَیلی: الروض الانف، ۲: ۲۸۴؛ (۱۴) الاغانی (بمددِ اشاریه)؛ (۱۵) ابن الأثیر: الکامل، ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۵، مصر ۱۳۴۹ھ؛ (۱۶) البخاری: الجامع الصحیح (و دیگر کتب بامداد مفتاح کنوز السنة)؛ (۱۷) یاقوت: معجم البلدان (مادۂ الغُمَیصاء)؛ (۱۸) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۸۱، مصر ۱۹۵۹ء؛ (۱۹) ابن حزم: جوامع السیرة، ۲۳۵؛ (۲۰) ابن سعد: الطبقات، ۲: ۱۰۵ تا ۱۰۶؛ (۲۱) ابن خلدون: تاریخ اسلام (اردو ترجمه، لاہور ۱۹۶۰)، ۱: ۳۹۰ تا ۳۹۱].

(L. VECCIA VAGLIERI [و اداره])

⊗* **جَذِیمَةُ الْاَبْرَش یا اَلْوَضَّاح**: [ابن مالک بن فَهم بن غَنْم بن دَوْس الْاَزْدی التَّنُوخی] قبل اسلام عرب کی تاریخ میں ایک اہم شخصیت ہے۔ اس کا زمانۂ فروغ تیسری صدی عیسوی کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ روایات میں اسے ازدی اور اس کی سلطنت کا زمانه، جو عراق میں تھی، لخمی عہد سے پہلے بتایا گیا ہے [قبّ ابن خلدون: تاریخ اسلام (اردو ترجمه)، ۱: ۱۲۵ تا ۱۲۸].

کثیرالتعداد اور پر از معلومات روایات سے معلوم ہوتا ہے که جذیمه [بڑا صائب الرائے، دانا اور باجبروت] بادشاه تھا، جس نے شام و عراق میں عربوں کی تاریخ، نیز ایران و روما کے ساتھ ان کے تعلقات کے سلسلے میں

نمایاں حصہ لیا ۔ اس کا عہد حکومت اسلام سے پہلے کے ایک یادگار دور کا آغاز کرتا ہے ۔ روایات میں فخریہ بتایا گیا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے موم بتیاں استعمال کیں، چپل پہنے اور منجنیق نصب کیا؛ چنانچہ انہیں باتوں کی وجہ سے اسے اوائل (یعنی سبقت کرنے والوں) میں شمار کیا جاتا ہے ۔ بَرص (= کوڑھ) کی وجہ سے اسے اَلْاَبْرَص (= کوڑھی) کہا جاتا تھا، لیکن شاہانہ جلال و احترام کے پیش نظر الابرص کے بجاے اَلْاَبْرَش (= سفید داغوں والا) [یا الوَضّاح = صاحب رخِ روشن] پکارا جاتا تھا ۔

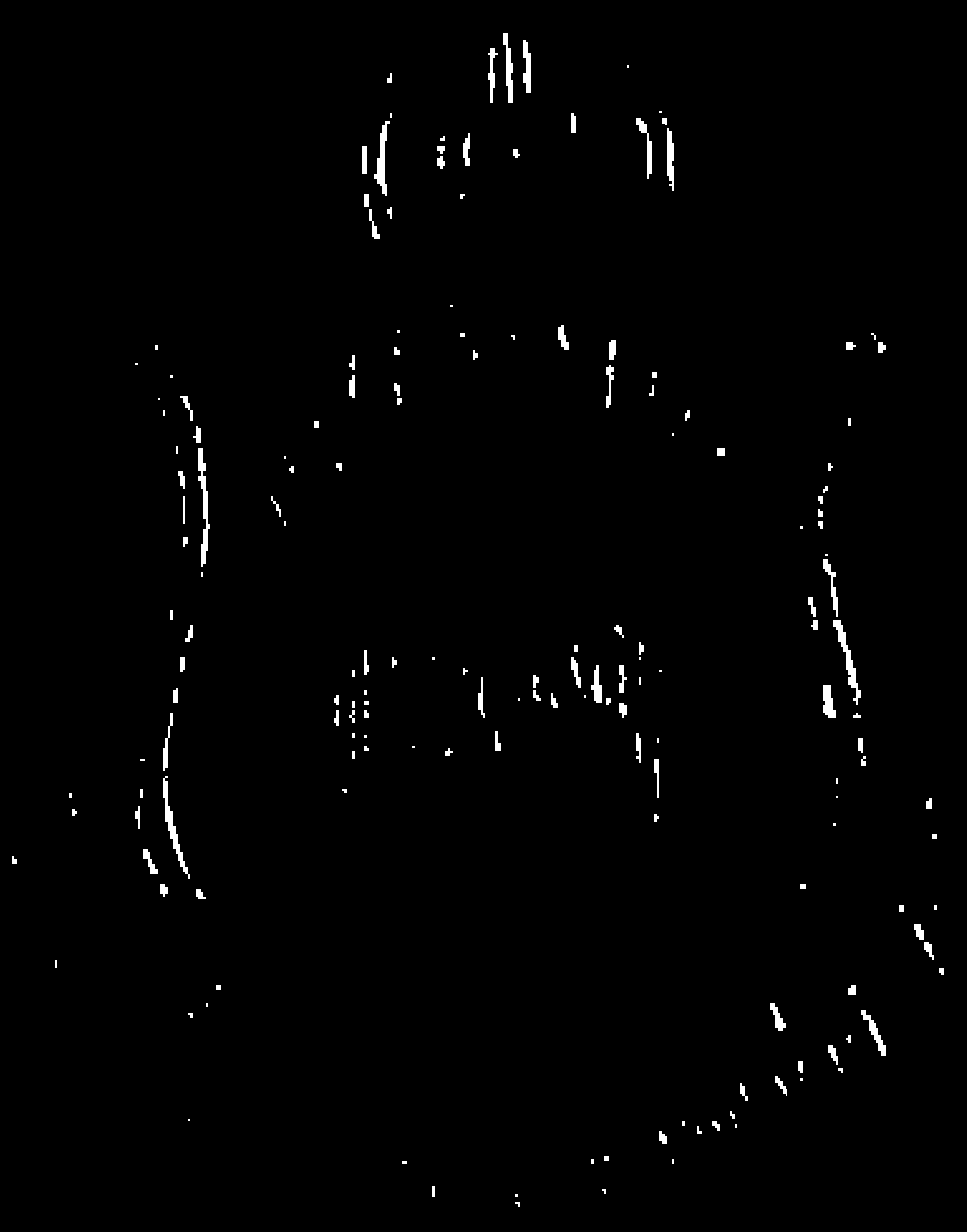
جذیمہ سے متعلق بہت سے قصے اور واقعات ہیں اور ان میں سے بعض غالباً مستند ہوں گے ۔ یہ قصے شعرِ عرب اور امثال حِکَمِیّہ میں داخل ہو چکے ہیں، مثلاً اس کے دو بت "الضَیْزَنان [اور بقول ابن الأثیر الضیرتان]؛ اس کے دو ندیم، پہلے "الفَرْقَدان" (= دو ستارے)، اس کے بعد مالک اور عَقیل؛ اس کی بہن رِقاش کی شادی لخمی خانوادے کے عدِی [بن نصر بن ربیعہ] سے؛ اس کی اپنی المناک شادی الزَبّاء (زینوبیہ) سے اور بالآخر اسی کے ہاتھوں اس کی ہولناک موت [قب الاخبار الطوال، اردو ترجمہ، ص ۱۵۱؛ نکلسن : A Literary History of the Arabs، لنڈن ۱۹۶۶ء، ص ۳۴ بعد؛ ابن خلدون : تاریخ اسلام (اردو ترجمہ)، ۱ : ۱۲۹ بعد؛ البستانی : دائرۃ المعارف، ۶ : ۳۱۴ بعد].

امّ الجمال کے کتبے نے جذیمہ کی ایک تاریخی شخصیت اور تنوخ پر اس کی بادشاہی کو بھی حقیقت ثابت کر دیا ہے ۔

مآخذ . (۱) الطبری، ۱ : ۷۴۶ تا ۷۷۰؛ (۲) Caussin de Perceval : Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme، ۲ : ۱۶ تا ۳۴؛ (۳) Rothstein : Die Dynastie der Lahmiden، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۳۴ تا ۴۰؛ (۴) Melchior de Vogüé : Florilegium، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۳۸۶ تا ۳۹۰؛ [(۵) ابن الأثیر : الکامل، ۱ : ۱۹۷ تا ۲۰۲، مصر ۱۳۴۸ھ؛ (۶) ابن خلدون، ۲ : ۲۶۰ [اردو ترجمہ، بعنوان تاریخ اسلام، لاہور ۱۹۶۰ء، ۱ : ۱۲۵ تا ۱۲۹]؛ (۷) الیعقوبی، ۱ : ۱۶۹؛ (۸) النویری، ۱۵ : ۳۱۶؛ (۹) یاقوت : معجم البلدان، (بذیل مادّۂ الحیرہ)؛ (۱۰) البغدادی : خزانۃ، ۳ : ۵۶۹؛ (۱۱) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ۳۷۹؛ (۱۲) جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۱۳) عمر فرّوخ : تاریخ الجاهلیة، ص ۶۸؛ (۱۴) الزِرِکْلی : الاعلام، ۲ : ۱۰۵ تا ۱۰۶؛ (۱۵) ابن حبیب : المُحَبَّر، (بمددِ اشاریہ)؛ (۱۶) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۵۳، ۲۷۴؛ (۱۷) الدینوری، طبع Guirgas، ص ۵۶؛ (۱۸) ابن الفقیہ، ۵ : ۱۸۱؛ (۱۹) ابن رستہ، ۷ : ۱۹۲؛ (۲۰) المسعودی : مروج الذهب، ۳ : ۱۸۱ تا ۱۹۴؛ (۲۱) الاغانی، ۱۴ : ۷۲ تا ۷۶؛ (۲۲) الثعالبی : لطائف المعارف، مصر ۱۹۶۰ء، ص ۱۰].

(I. Kawar [و ادارہ])

⊗ **جرأت** : اردو کے ممتاز غزل گو؛ معروف نام شیخ قلندر بخش دهلوی؛ آبائی نام یحیٰی امان؛ والد کا نام حافظ امان ۔ بظاہر لفظ امان ان کے بزرگوں کے نام پر بطورِ خطاب زمانِ اکبری سے چلا آتا تھا (گلشن ہند) ۔ ان کے دادا راے امان نے، جن کے نام سے دہلی کا کوچہ راے مان ابھی تک منسوب ہے اور جو عہد محمد شاہی میں سرکاری عہدیدار تھے، نادر شاہ کے لشکریوں کے ہاتھوں گرفتار ہو کر جوانمردی سے جان دی (گلشن بے خار) ۔ جرأت کی تاریخ پیدائش کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھی، لیکن محققین کا خیال ہے کہ وہ ۱۱۶۰ اور ۱۱۶۶ھ کے مابین اور غالباً ۱۱۶۳ھ میں پیدا ہوے تھے (دیکھیے صحیفہ، جنوری ۱۹۶۲ء) ۔ دہلی میں جاٹوں اور ان کے بعد ابدالی کے حملے کے باعث جو غارت گری ہوئی (۱۱۷۰ھ) اس سے وہاں کے شرفا نقل مکانی پر مجبور ہو گئے ۔ جرأت کا خاندان بھی دہلی سے نکل کر فیض آباد میں آ گیا اور یہیں ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت ہوئی، لیکن علوم تحصیلی میں وہ



نا تمام رہے (آب حیات) ۔

جرأت شاعری میں جعفر علی حسرت کے شاگرد ہوئے اور اس قدر مشق اور پختگی بہم پہنچائی کہ لوگ انھیں استاد کے ہم پایہ ٹھیرانے لگے (تذکرۂ ہندی) ۔ ابتدا میں انھوں نے بریلی کے نواب اور اپنے استاد بھائی نواب محبت خاں پسر حافظ رحمت خاں کی مصاحبت اختیار کی، جن کی سرپرستی میں ان کی بسر اوقات ہوتی رہی، لیکن جب اودھ (رک باں) کا دارالحکومت فیض آباد سے لکھنؤ میں منتقل ہوا تو کچھ عرصہ بعد جرأت بھی وہاں چلے آئے ۔ بقول مرزا علی لطف ۱۲۱۵ھ میں وہ شہزادۂ سلیمان شکوہ ابن شاہ عالم ثانی کے ملازم تھے، جنھوں نے نواب اودھ کی اعانت سے لکھنؤ میں سکونت اختیار کر لی تھی (۱۲۰۵ھ) اور متعدد شعرا (مصحفی، انشا وغیرہ) ان کے دربار سے وابستہ تھے ۔

جرأت کو علم نجوم میں بھی دخل تھا اور اہل لکھنؤ ان کے اس کمال کے معترف تھے (گلشن ہند) ۔ علاوہ ازیں انھیں فن موسیقی سے بھی شغف تھا اور ستار نوازی میں مہارت حاصل تھی (تذکرۂ ہندی) ۔ عین عالم جوانی میں وہ بصارت سے محروم ہو گئے تھے ۔ آب حیات اور خمخانۂ جاوید کے مصنفین کا بیان ہے کہ شوخی عمر کے اقتضا سے وہ پردہ دار گھرانوں میں بلا تکلف آنے جانے کے لیے شوقیہ اندھے بنے پھرتے تھے، پھر دیکھتے دیکھتے فی الواقع نابینا ہو گئے؛ لیکن یہ بیان درست معلوم نہیں ہوتا ۔ ان کے ہم عصر احد علی یکتا نے صراحةً لکھا ہے کہ ان کی بینائی موتیا بند کا عارضہ ہو جانے سے زائل ہوئی تھی (دستور الفصاحت) ۔ بعض تذکروں کی رو سے انھیں یہ حادثہ انیس برس کی عمر میں پیش آیا تھا (تذکرۂ شعرا؛ سخن شعرا) ۔

جرأت میں شعر گوئی کا ملکہ خلقی تھا، جسے لکھنؤ کے امرا اور ارباب نشاط کی صحبتوں نے اور بھی چمکا دیا اور انھوں نے اردو غزل میں رندی، سرمستی اور خواہش پرستی کی جیتی جاگتی تصویریں کھینچ کر ایک جداگانہ رنگ پیدا کیا، اگرچہ اسی بنا پر میر (رک باں) نے ان کے کلام کو ناپسند کیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مجموعۂ نغز) ۔ بظاہر جرأت طرزِ میر کے مداح تھے اور میر کے سادہ و بے تکلف انداز پر اپنی شوخی کا حاشیہ چڑھاتے رہے (خمخانۂ جاوید) ۔ در اصل یہ جرأت کے ماحول اور ان کی اپنی فطرت کا تقاضا تھا کہ ان کے ہاں عشق مجازی کے بیان میں کیفیات کی جگہ واردات نے لے لی اور اس طرح انھوں نے اردو غزل میں خارجیت کے اس رنگ کو بانداز خاص چمکایا جسے عموماً وقوع گوئی کا نام دیا جاتا ہے ۔ انھوں نے اس ضمن میں جذبات و واقعات کی جو تصویریں کھینچی ہیں ان کے نفسانی ہونے میں شبہہ نہیں، لیکن یہ تصویریں حقیقت کے عین مطابق ہیں ۔ انھوں نے عشق و عاشقی کے معاملات کو جس شوخی، تفصیل اور وضاحت سے بیان کیا ہے وہی آگے چل کر لکھنؤ کے دبستان شاعری کا طرۂ امتیاز ٹھیرا ۔ جرأت کا کلام زبان کے اعتبار سے صاف و شستہ ہے، بندش چست ہے اور وہ محاورے کو کہیں ہاتھ سے نہیں جانے دیتے ۔ مسلسل غزلیں اور غزل در غزل کہنا ان کی ایک اور خصوصیت ہے، جس نے انھیں استاد کا درجہ دیا اور وہ اپنی کم علمی اور فن کے اصول و قواعد سے ناواقفیت (گلشن بے خار) کے با وصف انشا اور مصحفی جیسے ہم عصروں سے کبھی دب کر نہ رہے ۔

جرأت نے ایک ضخیم کلیات اور دو مثنویاں یادگار چھوڑی ہیں ۔ کلیات میں غزلیں، رباعیات، فردیات، مخمسات، مسدسات، ہفت بند، ترجیع بند، واسوخت، گیت، ہجویات، مرثیے، سلام، فالنامے، وغیرہ سب کچھ موجود ہے ۔ ایک مثنوی برسات کی ہجو میں ہے (تصنیف ۱۱۹۵ھ) اور دوسری حسن و عشق ہے (تصنیف ۱۲۲۵ھ)، جس میں خواجہ حسن اور بخشی طوائف کے عشق کا ذکر ہے ۔ کلیات کے متعدد قلمی نسخے

محفوظ هیں، جن کی تفصیل کے لیے دیکھیے کلیات جرأت، مرتبۂ اقتدا حسن، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاهور، ص ۳۰۔ ان کے تین بیٹوں احمد علی قوت، تصدق علی شوکت اور غلام عباس کا نام ملتا هے۔ ایک بیٹی تھی، جو قاسم علی مروت سے منسوب تھی۔ شاگرد لاتعداد تھے، جن میں سے شاه رؤف احمد سرهندی، مرزا قاسم علی مشهدی، غضنفر علی خاں لکھنوی، شاه حسین حقیقت اور تصدق علی شوکت صاحبِ دیوان هوے۔

جرأت نے ۱۲۲۵ھ میں وفات پائی۔ ناسخ کی کہی هوئی تاریخ وفات بہت معروف هے:

هاے هندستان کا شاعر موا

مآخذ: (۱) قدرت الله قاسم: مجموعۂ نغز، مرتبۂ محمود شیرانی، لاهور ۱۹۳۳ء، ص ۱۵۵؛ (۲) مصحفی: تذکرۂ هندی، مرتبۂ عبدالحق، دہلی ۱۹۳۳ء، ص ۶۲، ۷۷؛ (۳) احد علی یکتا: دستور الفصاحت، رام پور ۱۹۴۳ء؛ (۴) میر حسن: تذکرۂ شعراے اردو، مرتبۂ حبیب الرحمٰن شروانی، علی گڑھ ۱۹۲۲ء؛ (۵) میرزا علی لطف: گلشن هند، مرتبۂ شبلی نعمانی، حیدرآباد (دکن) ۱۹۰۶ء، ص ۷۳؛ (۶) عبدالغفور نساخ: سخن شعرا، مطبوعۂ نول کشور، ص ۱۰۲؛ (۷) امین الله طوفان: تذکرۂ شعرا، مطبوعۂ پٹنه؛ (۸) شیفته: گلشن بے خار، مترجمۂ محمد احسان الحق فاروق، کراچی ۱۹۶۲ء، ص ۱۴۷؛ (۹) محمد حسین آزاد: آب حیات، مطبوعۂ شیخ مبارک علی، لاهور؛ (۱۰) عبدالحیٔ: گل رعنا، اعظم گڑھ ۱۳۷۰ھ، ص ۲۵۱؛ (۱۱) سری رام: خمخانۂ جاوید، ج ۲، دهلی ۱۹۱۱ء؛ (۱۲) ابواللیث صدیقی: جرأت، ان کا عهد اور عشقیه شاعری، کراچی ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) رام بابو سکسینه: تاریخ ادب اردو (مترجمۂ مرزا محمد عسکری)، مطبوعۂ نول کشور، ص ۱۹۲؛ (۱۴) وحید قریشی: میر حسن اور ان کا زمانه، مطبوعۂ لاهور؛ (۱۵) محمد حسن عسکری: مزے دار شاعر، در نقوش، لاهور، اپریل ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) کلب علی فائق: جرأت اور اس کی شاعری، در صحیفه، لاهور، جنوری و اپریل ۱۹۶۲ء؛ (۱۷) Blumhardt : *Catalogue of the Hindi, Punjabi and Hindustani Manuscripts in the library of British Museum*.

[اداره]

جَراجِمَه: (= المارديه؛ المَرَدَة) اس لفظ کا مفرد جُرجُمانی [یا جُرْجُم] هے (قبٓ الاغانی، بار اول ۵: ۱۵۸ و بار دوم، ۵، ۱۵۰، اعشٰی همدان کے ایک قصیدے میں)۔ یاقوت (۲: ۵۵) کے مطابق جراجمه [جُراجِمه؛ واحد: جُرجُومَه] سے مراد جُرجومه شہر کے باشندے هیں۔ جرجومه [جبل] اللُّکّام پر بیّاس اور بُوقه کے درمیان انطاکیه کے شمالی اضلاع میں واقع هے]۔ اس لفظ کا تعلق گُرگم Gurgum سے بھی قائم کیا جا سکتا هے جو مَرعَش کے علاقے میں ایک صوبے کا قدیم نام هے جس کی حیثیت نیم تاریخی هے۔ اس کے لیے دیکھیے Daussaud : *Topogr. hist. de la Syrie*، ص ۲۸۵، ۳۶۹. دوسری جانب Father Lammens نے جُورجُوم نام کے ایک گاؤں کا ذکر کیا هے جو حلب اور اسکندریه کی درمیانی سڑک اور چشمه‌هاے حمّام (حمّام شیخ عیسٰی؟) کے قریب واقع تھا۔ [قبٓ لسان العرب، تاج العروس، بذیل مادّه].

جراجمه عربوں اور بوزنطیوں کے سرحدی علاقے میں آباد تھے۔ اس لیے انھوں نے اسلام کے ابتدائی دور میں عربوں اور بوزنطیوں کے باهمی محاربات میں اهم حِصه لیا۔ بوزنطی مؤرخ ان کو المارديه (Mardaites) کے نام سے یاد کرتے هیں (دیکھیے سطور ذیل)۔ وه عیسائی تھے، لیکن مذهب کی جانب ان کا رویه سرد مہرانه تھا۔ یه بھی معلوم نہیں که وه Monophysite تھے [وه فرقه جو یه عقیده رکھتا هے که حضرت مسیحؑ ایک هی ماهیت اور فطرت رکھتے تھے، یعنی حضرت مسیحؑ کی ذات بشریت اور الوهیت کی جامع تھی] یا Monothelite [وه فرقه جو یه عقیده رکھتا هے که حضرت مسیحؑ عین مشیت الله (Will) اور قدرت الله (Energy) هیں]، مگر

انطاکیه کے بطریق کے ماتحت انھیں بوزنطیوں کی طرف سے نیم خود مختاری حاصل تھی اور وہ اس سلطنت کو سپاہی اور بے قاعدہ فوج مہیا کرتے تھے۔ عربوں نے جب انطاکیه فتح کیا تو جراجمه پر چڑھائی کرنے کے لیے ایک دستہ زیر قیادت حَبِیب بن مَسْلَمه الفِہْری روانہ کیا۔ البلاذری اور ابن الاثیر لکھتے ہیں کہ جراجمه رضا مند ہو گئے کہ عربوں کے لیے ہراول اور جاسوسی کی خدمات بجا لائیں گے، جبل اللکّام کے درّوں کی پاسبانی کریں گے اور عربوں کے ساتھ ان چھوٹے قلعوں کی محافظ فوجوں میں بھرتی ہوں گے جو شام میں آنے یا شام سے باہر جانے والے راستوں کے نگران تھے۔ لیکن ولھاؤزن نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ انھوں نے خلیفۂ ولید اول کے عہد سے پہلے ۸۹ھ/۷۰۸ء کے بعد، یہ فرائض کبھی انجام بھی دیے یا نہیں؟ (دیکھیے بیان آئندہ)۔ ان کو جزیے سے مستثنی کر دیا گیا اور یہ حق بھی دیا گیا تھا کہ جب وہ جنگی معرکوں میں شامل ہوں تو انھیں مال غنیمت میں سے حصہ بھی ملے گا۔ لیکن ان کی وفا داری مسلسل نہ تھی اور وہ عربوں کو دغا دینے اور بوزنطیوں کو ان کے مفید مطلب اطلاعات پہنچانے میں تامل نہ کرتے تھے۔ سرحد غیر مستحکم ہونے اور ان کے علاقے کے اندر پہنچنے کی مشکلات کے باعث ان پر احکام نافذ کرنا عربوں کے لیے محال ہو گیا تھا.

بوزنطی مؤرخ تھیوفینیز (Theophanes) نے میخائیل (Michael) الشّریانی اور ابن العبری (Bar Hebraeus) کی طرح بیان کیا ہے کہ امیر معاویہؓ کے عہد حکومت میں قیصر قسطنطین Constantine Pogonatus (۶۴۱ تا ۶۶۸ء) نے الماردیه (جراجمه) کو شام کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بھیجا۔ بوزنطی فوجی دستوں کی مدد سے اور یونانی افسروں کے زیر قیادت جراجمه کے فوجی دستوں نے اس سارے علاقے پر قبضہ جما لیا جو "جبل اسود" (آمانوس [= جبل اللُّکّام]) سے بیت المقدس (یروشلم) تک پھیلا ہوا ہے، اور لبنان کے خطے کے سارے پہاڑوں پر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ بہت سے بھاگے ہوئے غلام، جو بلا شبہہ یونانی الاصل تھے، جِراجمه کے ساتھ آ ملے اور کچھ کوھستانی اضلاع کے باشندے بھی ان کے ساتھ ہوگئے؛ چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں ان کا لشکر کئی ہزار کا ہوگیا۔ پادری لامنس Father Lammens کا بیان ہے کہ یہ جنگی کارروائی تقریبًا ۴۶ھ/۶۶۶ء میں شروع ہوئی تھی۔ اس خطرناک صورت حال کو روکنے کے لیے امیر معاویہؓ نے قیصر سے گفت و شنید شروع کی اور طویل بحث و مباحثہ کے بعد اس کی بعض شرائط قبول کر لیں (سالانہ خراج ۳۰۰۰ سونے کے سِکّے، ۸۰۰۰ قیدیوں کی رہائی اور ۵۰ اصیل گھوڑے)۔ اس صلح نامے کے ساتھ شاید قیصر نے یہ وعدہ بھی کیا تھا کہ وہ المارديه (جراجمه) کا ساتھ چھوڑ دے گا اور انھیں آدمی، ہتیار اور مال غرض کسی شکل میں مدد نہ پہنچائے گا۔ اس کا پتا نہیں چلا کہ قیصر نے الماردیة کی مدد کے لیے لبنان میں دخل دیا یا نہیں۔ بہرحال جیسا کہ میخائیل السُّریانی نے تصدیق کی ہے، اس گروہ کو امیر معاویہؓ کے ہاتھوں کچھ شکستیں بھی ہوئیں۔ ایک اور دھکا انھیں یہ لگا کہ ۴۹ھ/۶۶۹ء یا ۵۰ھ/۶۷۰ء میں انطاکیه اور آگے شمال کی طرف خاص جراجمه کے علاقے میں زُطّ [زُکّ بان] بسا دے گئے (البلاذری).

جائے تعجب ہے کہ عربی تاریخوں سے تھیوفینیز کے مذکورۂ بالا بیان کی تصدیق نہیں ہوتی۔ عرب مؤرخین اس معاہدۂ صلح کا، جو غالبًا ۵۸ھ/۶۷۸ء یا ۵۹ھ/۶۷۹ء میں امیر معاویہؓ کی وفات سے کچھ پہلے ہوا، مسئلۂ جراجمه سے کوئی تعلق نہیں بتاتے۔ انھوں نے اس عہد میں جراجمه کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اسی بنا پر ولھاؤزن Wellhausen نے تھیوفینیز کے بیان پر شبہے کا اظہار کیا اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس نے امیر معاویہؓ کے صلح نامے میں جو المارديه کو شامل

کر لیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خلیفۂ عبدالملک کے معاہدۂ صلح اور اس کے عہد کے جراجمہ کی تاریخ کو عہد معاویہؓ سے خلط ملط کر دیا ہے (عبدالملک کے معاہدۂ صلح پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے) ۔ اس کے برعکس پادری لامنس Lammens کا خیال ہے کہ عرب مؤرّخوں نے اس واقعے کو قلمبند اس لیے نہیں کیا کہ انھوں نے اسے ان واقعات کے ساتھ ملتبس کر دیا ہے جو عبدالملک کے زمانے میں واقع ہوے؛ البتہ البلاذری عبدالملک کے زمانے کے جراجمہ کا تذکرہ کرتے ہوے ایک عہد نامے کا واضح الفاظ میں ذکر کرتا ہے جو امیر معاویہؓ نے ان کے ساتھ کیا تھا اور انھیں نقد روپیہ دے کر ان سے یرغمال حاصل کیے تھے اور انھیں نے بعلبک میں رکھا تھا، لیکن مصنف نے یہ واقعہ اس زمانے سے منسوب کیا ہے جب امیر معاویہؓ نے "اہالیِ عراق" سے جنگ کی، جس کا مطلب ہے حضرت علیؓ سے جنگ، یعنی اس واقعے سے کہیں پہلے ۔ غرض شک پوری طرح دُور نہیں ہوتا ۔

٦٩ - ٧٠ھ/ ٦٨٨ - ٦٨٩ء میں خلیفہ عبدالملک نہ صرف یہ کہ اپنے حریف خلافت ابن الزُّبیرؓ سے ایک سخت جنگ میں مبتلا تھا، بلکہ عمرو بن سعید الأَشْدَق کی بغاوت فرو کرنے میں بھی منہمک تھا جسے خود اس نے دمشق کا عامل بنایا تھا ۔ قیصر جسٹینین دوم نے صورت حال سے فائدہ اٹھانے کے لیے جراجمہ کو شام پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا ۔ البلاذری لکھتا ہے کہ یونانی سوار فوج بوزنطی افسر کے زیر قیادت ضلع آمانوس میں آئی اور وہاں سے بڑھتے بڑھتے لبنان تک پہنچ گئی ۔ اس لشکر کے ساتھ جراجمہ کے علاوہ مقامی کسانوں (انباط) اور بھاگے ہوئے غلاموں کی بڑی تعداد آ ملی ۔ اس مہم جو قوم کے حملے ختم کرنے کے لیے خلیفہ کو مجبورًا ایک معاہدے پر دستخط کرنے پڑے اور اس کا ذمہ لیا کہ انھیں ہر ہفتے ایک ہزار دینار ادا کیے جائیں گے ۔ اس کے بعد خلیفہ نے قیصر سے انھیں شرائط پر صلح کی تجویز پیش کی جن پر امیر معاویہؓ نے قیصر سے اس وقت صلح کی تھی جب وہ اہل عراق سے جنگ میں مصروف تھے ۔ تھیوفینیز نے بھی اس معاہدۂ صلح کا ذکر کیا ہے اور اسے دو مخصوص برسوں کے ساتھ وابستہ کیا ہے یعنی ٦١٧٦ (= ٦٥ھ/ ٦٨۴ء) اور ٦١٧٨ (= ٦٧ - ٦٨ھ/ ٦٨٦ء [-٦٨٧ء]) کے ساتھ ۔ مؤخّرالذکر سنہ میں غالبًا معاہدے کی تجدید ہوئی ۔ اس نے جو اعداد لکھے ہیں وہ امیر معاویہؓ کے صلح نامے والے اعداد سے مختلف ہیں (٦١٧٦ : تین لاکھ پینسٹھ ہزار سونے کے سکے، ٣٦٥ غلام، ٣٦٥ اصیل گھوڑے؛ ٦١٧٨ : فی یوم ایک ہزار سونے کے سکے، ایک گھوڑا اور ایک غلام) ؛ لیکن اس کے ساتھ ہی قیصر نے اپنے مطالبوں میں اضافہ کر دیا، کیونکہ ٦١٧٨ میں ہم دیکھتے ہیں کہ خلیفہ نے بہ مجبوری قبرص، ارمینیا اور آئبیریا کا آدھا خراج (محصول) قیصر کو دینا منظور کیا (قبّ میخائیل السریانی، ٢ : ۴٦٩) ۔ اس لحاظ سے جسٹینین راضی ہوگیا کہ ماردیہ کو واپس بلا لے؛ چنانچہ اس نے بارہ ہزار ماردیہ واپس بلا لیے جو بوزنطی علاقے میں آباد ہو گئے ۔ تھیوفینیز اس پر اُسے ملامت کرتا ہے کہ اس نے اس طرح سرحد کو غیر محفوظ کر دیا؛ لیکن البلاذری کو، جس نے معاہدۂ صلح کی تاریخ ٧٠ھ/٦٨٩ء دی ہے، ماردیہ کے واپس بلائے جانے کی اطلاع نہیں اور نسیِ فُوْرس (Nicephorus) کے مطابق ماردیہ کی واپسی جتنی بھی ہوئی اس وقت ہوئی جب جسٹینین نے معاہدۂ صلح توڑ دیا اور وہ بھی اس لیے کہ اپنے لشکر کی عددی قوت بڑھائے ۔ تھیوفینیز نے بھی ٦١٧٩ (٦٨ - ٦٩ھ/ ٦٨٧[-٦٨٨ء]) کے تحت لکھا ہے کہ کچھ ماردیہ لبنان سے اس لیے واپس آگئے کہ ارمینیہ میں قیصر کے لشکر میں پھر شامل ہو جائیں ۔ باقی جو بچے وہ آمانوس میں رہ گئے اور ولید ثانی کے زمانے تک بھی وہیں تھے ۔

البلاذری نے لکھا ہے کہ صلح نامے پر دستخط

کرنے کے بعد خلیفہ کو جراجمہ سے پیچھا چھڑانے کی چال چلنی پڑی۔ اس نے اپنے ایک معتمد علیہ شخص سُحَیم بن المُہاجِر کو روانہ کیا کہ اُن کے یونانی سردار سے ملاقات کرے۔ سُحَیْم اس کا اعتماد حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا کیونکہ اس نے ظاہری طور پر خلیفہ کی مخالفت کرکے یقین دلایا کہ وہ یونانی سردار کا ساتھ دے گا۔ اس کے بعد اپنے سپاہیوں کو لے کر، جو کمین گاہ میں چھپے ہوئے تھے، اچانک اس پر حملہ کر دیا اور اسے اور اس کے یونانی ساتھیوں کو قتل کر دیا۔ جراجمہ کے ساتھ اس نے یہ سلوک کیا کہ انھیں امان دے دی؛ ان میں سے کچھ چلے گئے اور حِمص و دمشق کے قرب و جوار میں آباد ہو گئے اور کچھ آمانوس واپس چلے گئے۔ مقامی کسان، جو جراجمہ کے شریک کار ہو گئے تھے، اپنے اپنے گاؤں واپس چلے گئے اور بھاگے ہوئے غلام اپنے آقاؤں کے پاس پلٹ آئے۔

ان طالع آزماؤں میں سے کچھ لوگ خلیفہ کی ملازمت میں بھرتی ہو گئے۔ البلاذری نے لکھا ہے کہ ان میں سے ایک شخص میمُون الجُرجُمانی (جسے بوزنطی Maïouma کہتے ہیں) پہلے ایک یونانی غلام تھا، جو بنو امیہ کے خاندان کے ایک فرد کا مملوک رہا۔ اس نے لبنان کی لڑائیوں میں بڑی بہادری دکھائی تھی۔ اس کی خبر عبدالملک کو پہنچی تو اس نے استدعا کرکے اسے آزاد کرا دیا اور انطاکیہ کے ایک قلعے کی محافظ فوج کا افسر بنا دیا۔ ولید کے زمانے میں مَسْلَمہ بن عبدالملک نے الطُّوانہ (Tyana) پر چڑھائی کرنے کے لیے جو مہم بھیجی اس میں اس نے الماردیہ کے ایک ہزار سپاہیوں کے قائد کی حیثیت میں حصہ لیا اور وہیں مارا گیا۔ لیکن البلاذری نے یہ کہنے میں بڑی غلطی کی ہے کہ اس کے مرنے کا عبدالملک کو سخت صدمہ پہنچا، کیونکہ عبدالملک کا اس وقت انتقال ہوچکا تھا۔ میمُون کی بابت دوسری غلطی بھی الطبری میں دیکھی گئی ہے، جو ۸۷ھ/ ۷۰۶ء کے تحت الواقدی سے ایک روایت نقل کرتا ہے کہ میمُون یونانی فوج کی صفوں میں لڑتا ہوا مارا گیا۔ ہمیں تھیوفینیز سے معلوم ہوا ہے (بذیل ۶۲۰۱ = ۸۹ھ/ ۷۰۷-۷۰۸ء، قب Nicephorus : *Breviarium*، ص ۴۳ تا ۴۴) کہ یہ یقیناً ایک اور ماردی کا واقعہ ہے جو اس سے پہلے عربوں کے ساتھ ہوکر لڑ رہا تھا؛ یہ ٹھیک اسی ماردی کا انتقام لینے کے لیے تھا کہ عربوں نے اس جنگ کا بیڑا اٹھایا جس کے دوران میں انھوں نے الطوانہ کا محاصرہ کیا (اس واقعے کے بیان میں جو پیچیدگیاں پیدا ہوئیں، ان کے لیے دیکھیے ولہاؤزن، ص ۴۳۶ تا ۴۴۷، جس نے لکھا ہے کہ الطوانہ کی مہم دو سال تک، یعنی ۸۸ تا ۸۹ھ، جاری رہی).

بہرحال جَراجِمہ اپنے آمانوس کے پہاڑی مأمنوں میں نیز اُن یونانیوں کی مدد سے جو اسکندرون کے قرب و جوار سے آئے ہوئے تھے، پریشانی کا باعث بنے رہے، کیونکہ اسی سال ۹۹ھ [/ ۷۰۷-۷۰۸ء] میں مَسلَمہ نے قلعۂ جُرجُومہ پر حملہ کرنے کے لیے مہم تیار کی اور اسے مسخر کرکے مسمار کر دیا۔ بہر حال جراجمہ کے ساتھ خاص سلوک روا رکھا گیا: انھیں اجازت دی گئی کہ مسلمانوں کا لباس پہنتے ہوئے بھی اپنا عیسائی مذہب قائم رکھیں؛ انھیں جزیے سے معاف دی گئی اور ان کے گھر والوں کے لیے تنخواہیں اور سامان رسد مقرر ہوا؛ وہ مسلمانوں کی مہمات میں حصہ لیتے تھے اور اجازت تھی کہ [جنگ میں] جسے قتل کریں اس کا مال و متاع خود لے لیں؛ ان کے مال منقولہ اور تجارتی مال کے سلسلے میں کوئی الگ امتیازی مالی قانون نہ تھا۔ ان باتوں سے بلاشبہ ظاہر ہے کہ [مسلمان حکومت نے ان کے ساتھ بڑا فیاضیانہ سلوک کیا اور بلا امتیاز مذہب انھیں بڑی رعایتیں دیں]۔ ان کی کچھ تعداد شمالی شام میں تِیزِین اور لَیلُون کے علاقے میں اور کچھ حِمص اور انطاکیہ میں بسائی گئی تھی۔ اتنی رعایتوں پر بھی بہت سے جراجمہ سرحد پار کی مملکت

میں چلے گئے اور پمفیلیا (Pamphylia) میں، جو انطالیہ (Attaleia) کے قرب و جوار میں تھا، جا کر بس گئے اور وہاں ماردیہ (Mardites) کے نام سے موسوم ہوے۔ یہ سب ایک Catapan (= حاکم خصوصی) کے زیر قیادت تھے۔ مشاہدے میں آیا ہے کہ اس قلعے کی آبادی میں آج تک ایسی علامتیں موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی اصل نسل شامی ہے (دیکھیے Honigmann : *Ostgrenze*، ص ۴۱، منقول از Petersen و Von Luschan : *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*، ۱۸۸۹ء، ۲ : ۲۰۸ ببعد).

ہمیں ان ماردینہ کے بھی حوالے ملتے ہیں جو اسلامی مملکت کے اندر مقیم رہے اور یزید ثانی کے وقت میں عراق کی فوج میں شامل تھے (الجاحظ : البیان، ۱ : ۱۱۴) اور ہشام بن عبدالملک کے وقت میں آمانوس کی محافظ قلعہ فوج میں شامل تھے (البلاذُری ص ۱۶۷ و مطبوعۂ قاہرہ: ص ۱۷۴)۔ عباسیوں کے عہد میں الواثق نے ان کے خصوصی حقوق کو بحال رکھا، لیکن المتوکّل نے فرمان جاری کیا کہ ان پر جزیہ لگایا جائے، تاہم اُن لوگوں کی تنخواہ بدستور رکھی جائے جو سرحدی چوکیوں پر بطور ملازم متعیّن کیے گئے تھے.

جیسا اُوپر بیان ہوا جراجِمہ وہی ہیں جو ماردیہ کہلاتے تھے۔ شام کے مؤرخ انہیں گَرْگُومَیے Gargūmayae کہتے ہیں اور اس پر "لِیفُوری" یا "لیپورِیے" کا لقب اور بڑھا دیتے ہیں، جس کا مطلب ہے لُٹیرے (قبَ لصوص، در ابن الأثیر: نہایۃ، بذیل حَرْجَمَہ)۔ ابن الفقیہ (ص ۳۵) نے ان کا نام جِراجِمہ لکھا ہے اور اس کا مطلب شام کے اصلی باشندے (عُلُوج) بتایا ہے، جو الجزیرہ کے جرامقہ، سواد کے نبط اور سندھ کے سبابجہ سے مختلف ہیں، لیکن ہمیں الاغانی (بار اول، ۱۶ : ۷۶ و بار دوم، ۱۶ : ۷۳) میں ملتا ہے کہ شام میں جراَجمہ کا مطلب ہے "ایرانی الاصل لوگ" ایسے ہی جیسے کہ ابناء کا یمن میں، احامِر کا کوفے میں، اساوِرہ کا بصرے میں، اور خضارِمے کا جزیرہ میں مطلب لیا جاتا ہے۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں جراجمہ کا آمانوس میں موجود ہونے کا ضمناً ذکر H. Zayat کے ہاں آیا ہے (*Vie du Patriarche melkite d' Antioche Chrtstophore (d. 967) par le protospathaire Ibrâhîm b. Yuhanna. Document inédit du X^{e} siècle*، در *Proche Orient Chrétien*، ج ۲، ۱۹۵۲ء، ص ۶۰، جہاں جبل اللُّکّام میں حضرت مریم[۴] کی ایک خانقاہ کا حال تحریر ہے، جو "دَیر الجراجمہ" کے نام سے مشہور تھی.

مآخذ: مقالۂ بالا کے متن میں جن مصنفین کا نام آ گیا ہے ان کے علاوہ دیکھیے (۱) المسعودی : مروج، ۴ : ۲۲۴ تا ۲۲۵؛ (۲) البلاذری، ص ۱۵۹ تا ۱۶۷ (مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۶۶ تا ۱۶۹)؛ (۳) الطبری، ۲ : ۷۹۶، ۱۱۸۵؛ (۴) ابن الاثیر، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۲ : ۱۹۲ و ۴ : ۱۱۸ تا ۱۱۹؛ (۵) مصنف مذکور : النہایۃ، بذیل جَرْجَمہ اور حَرجِمہ؛ (۶) السیوطی : تاریخ الخلفاء، ص ۸۷ (جہاں جُرثومہ کے بجاے جرجُومہ پڑھنا چاہیے)؛ (۷) میخائیل الشامی، طبع Chabot، ۲ : ۴۵۵، ۴۷۹؛ (۸) ابن العبری Bar Hebraeus : *Chronographia*، طبع Budge، ص ۱۰۱؛ (۹) Theophanes، A. M. بذیل ۶۱۶۹، ۶۱۷۶، ۶۱۷۸، ۶۱۷۹، ۶۲۰۱ (مطبوعۂ Bonn، ص ۵۴۲، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۷۶ تا ۵۷۷)؛ (۱۰) Constantine Porphyrogenitus، باب ۲۱، ۲۲ (جو Theophanes سے نقل کیے گئے ہیں) اور ۵۰؛ (۱۱) ولہاؤزن Wellhausen : *Das arabische Reich*، ص ۱۱۶ (= انگریزی ترجمہ، ص ۱۸۷) و *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden*، در *NGW*، گوٹنگن ۱۹۰۱ء، ص ۲۱۶ ببعد، ۴۲۸ ببعد، ۴۳۶ ببعد؛ (۱۲) H. Lammens : *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'āwiya I^{er}*، در *MFOB*، ۱ : ۱۴ تا ۲۲؛ (۱۳) Van Gelder : *Mohtar de valsche profeet*، لائڈن ۱۸۸۸ء، ص ۹۸ تا ۹۹؛ (۱۴) زخاؤ Sachau : *Zur historischen Geographie* *von Nordsyrien*، در *SB I Pr. Ak. W.*، ۱۸۹۲ء، ص ۳۲۰؛ (۱۵) Schiffer : *Die Aramäer*، ص ۹۲ تا ۹۳ .

(M. CANARD)

* **جَرَاد:** (ع) اسمِ جنس، نیز جَرادةٌ کی جمع، بمعنی ٹڈی؛ اس کا اطلاق نر اور مادہ دونوں پر ہوتا ہے [قب لسان العرب، بذیل ج ر د] ۔ دیگر سامی زبانوں میں اس کے متشابہ ہم معنی لفظ بظاہر موجود نہیں ۔ عربی میں جرادة کے مختلف مدارجِ نشو و نما کے لیے بھی مخصوص الفاظ موجود ہیں (جیسے سِروَة، دَبا غَوغاء، خَیفان [کُتفان]، وغیرہ)، اگرچہ مختاف ماہرینِ لغت نے ان کی توضیح مختلف طور پر کی ہے .

عرب میں ٹڈیاں بکثرت پائی جاتی ہیں، اس لیے ان کا ذکر عربی کی قدیم شاعری اور امثال میں اکثر آتا ہے ۔ قرآن مجید میں آل فرعون پر آفات کے بیان میں ان کا بھی ذکر آیا ہے (۷ [الاعراف] : ۱۳۳)؛ قیامت کے دن قبروں سے نکلنے کی حالت کو "جَرادٌ مُنتَشِر" سے تشبیہ دی گئی ہے (۵۴ [القمر] : ۷) [... یَخْرُجُوْنَ مِنَ الْاَجْدَاثِ کَاَنَّھُمْ جَرَادٌ مُّنْتَشِرٌ ..... قبروں سے اس طرح نکل رہے ہوں گے جیسے ٹڈی پھیل جاتی ہے] ۔ بعض احادیث کی رو سے ان کا کھانا حلال ہے [دیکھیے ونسنک : المعجم المفہرس، بذیل مادہ] .

عربی میں علم الحیوانات، علم الادویہ اور لغت کی کتابوں میں جراد کی اکثر قسموں کا ذکر آتا ہے ۔ بعض مصنفین کے نزدیک رنگ کے اعتبار سے بھی ان کی الگ الگ قسمیں ہیں (سبز، سرخ، زرد اور سفید) ۔ جہاں کہیں یہ کہا گیا ہے کہ نر زرد اور مادہ کالی ہوتی ہے، بظاہر اس سے ایک خاص نوع مراد ہے ۔ کچھ ٹڈیاں اڑنے والی ہوتی ہیں اور بعض پھدکتی ہیں ۔ بعض کا بدن چھوٹا اور بعض کا بڑا ہوتا ہے ۔ ان کی کوئی مستقل رہنے کی جگہ نہیں ہوتی، بلکہ ایک سردار کے پیچھے پیچھے جا بجا گھومتی پھرتی ہیں ۔ نروں کا جسم ہلکا ہوتا ہے اس لیے وہ اچھی طرح اڑ سکتے ہیں ۔ ٹڈی کی چھ ٹانگیں ہوتی ہیں جن کی نوکیں (یا دو پچھلی ٹانگوں کی نوکیں) آری جیسی ہوتی ہیں ۔ ان کی آنکھیں حرکت نہیں کر سکتیں ۔ بیضہ کش جانوروں میں مچھلیوں کے بعد ٹڈیاں سب سے زیادہ انڈے دیتی ہیں ۔ انڈوں میں سے ایک ہفتے سے بھی کم عرصے میں بچے نکل آتے ہیں ۔ متعدد مصنفین نے بیان کیا ہے کہ انڈے دینے سے پہلے مادہ ٹڈیاں سخت پتھریلی جگہ تلاش کرتی ہیں جو تیز اوزاروں سے بھی نہیں ٹوٹ سکتی ۔ ایسی زمین پر یہ اپنے جسم کا پچھلا حصہ (بیضہ دانی) زور سے مارتی ہیں اور اس سے ایک درز بن جاتی ہے، جس میں وہ اپنے انڈے دیتی ہے ۔ دیگر ماخذ میں اس سے مختلف اور زیادہ مفصل کیفیت دی گئی ہے : موسم بہار میں مادہ ٹڈیاں ایک اچھی نرم زمین ڈھونڈ نکالتی ہیں ۔ اس میں اپنی دموں سے سوراخ بنا کر ان میں اپنے انڈے چھپا دیتی ہیں اور اڑ جاتی ہیں ۔ پھر خود یا تو سردی سے مر جاتی ہیں یا پرندے ان کو مار ڈالتے ہیں ۔ اگلے سال بہار کے موسم میں یہ دبے ہوئے انڈے کھلتے ہیں اور ان میں سے بچے نکل پڑتے ہیں ۔ جو کچھ انہیں ملتا ہے، کھا لیتے ہیں ۔ جب بڑے ہوتے ہیں تو اڑ کر کسی اور ملک میں چلے جاتے ہیں اور وہاں ان کے انڈے دینے کی باری آتی ہے ۔ ٹڈیاں گوبر کھاتی ہیں اور تتلیوں اور ایسے ہی اور چھوٹے جانوروں کے بچے چٹ کر جاتی ہیں ۔ خود انہیں چڑیاں، کوے، سانپ اور بچھو کھا جاتے ہیں ۔ کوئی اور جانور انسانی غذا کو ٹڈیوں سے بڑھ کر نقصان نہیں پہنچاتا، کیونکہ ان کے سامنے جو کچھ بھی آ جاتا ہے سب کھا جاتی ہیں ۔ ان کا لعاب دہن درختوں کے پودوں کے لیے زہر ہلاہل ہے ۔ ان کو غلے کے کھیتوں سے دور رکھنے کی کچھ تدبیریں ماخذ میں مذکور ہیں .

قدیم عرب ٹڈیاں کھاتے تھے ۔ ان کی راے میں جراد ایک مزیدار غذا ہے، جس کا ذائقہ بچھوؤں کے گوشت کا سا ہوتا ہے ۔ الجاحظ نے اس پر اظہار تعجب

کیا ھے کہ بعض لوگ ٹڈیاں پسند نہیں کرتے؛ تاھم بعض لوگ اس پر یقین رکھتے ھیں کہ اس کے کھانے سے صَرع (مرگی) کا عارضہ لاحق ھو جاتا ھے۔ بدوی اب تک ٹڈیاں کھاتے ھیں۔ ان کو تیار کرنے کا طریقہ Hess، ۱۲۴ میں مذکور ھے۔

ٹڈیوں کا استعمال بطور دوا اور خواب میں ان کے نظر آنے کی تعبیر متعلقہ کتابوں میں بیان کی گئی ھے۔

کتاب الجراد کے نام سے کم از کم تین کتابیں تصنیف کی گئیں (اور غالباً یہ لغت کے چھوٹے چھوٹے رسالے ھوں گے)، مگر ان میں سے کوئی کتاب بھی محفوظ نہ رہ سکی۔ ان کو حسب ذیل مصنفوں سے منسوب کیا گیا ھے (الفہرست، ص ۵۶، ۵۹، ۸۳): (۱) ابو نصر احمد بن حاتم (الباھلی) [رک باں]؛ (۲) ابو حاتم السِّجستانی [رک بہ ابو حاتم]؛ (۳) الاخفش الاصغر [رک باں].

مآخذ: (۱) عبدالغنی النابُلُسی: تَعْطِیر الانام، قاھرہ ۱۳۵۴ھ، ۱: ۱۲۶ ببعد؛ (۲) الدَّمِیری، بذیل مادّہ (ترجمہ از Jayakar: ۱: ۴۰۷ ببعد)؛ (۳) داؤد الانطاکی: تذکرہ، قاھرہ ۱۳۲۴ھ، ۱: ۹۶؛ (۴) الجاحظ: الحَیَوان، بار دوم، بمدد اشاریہ؛ (۵) J.J. Hess، در *ZATW*، ۳۵ (۱۹۱۵ء): ۱۲۳ ببعد؛ (۶) اِبنَ البَیطار: الجامع، بُولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۱۶۱؛ (۷) ابن قُتَیبہ: عُیُون الاخبار، قاھرہ ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ء، ۲: ۱۰۰ ببعد (ترجمہ از Kopf، ص ۷۵، ۷۷)؛ (۸) ابن سِیدَہ: المُخَصَّص، ۸: ۱۷۲ ببعد؛ (۹) الاِبْشِیہی: المُسْتَطْرَف، باب ۶۲، بذیل مادّہ؛ (۱۰) رسائل اِخوان الصَّفاء، بمبئی ۱۳۰۵ھ، ۲: ۲۰۲ (= Dieterici: *Thier und Mensch*، ص ۸۴)؛ (۱۱) القَزْوِینی، طبع Wüstenfeld، ۱: ۴۳۰ ببعد (ترجمہ از Wiedemann، در *Beitr. z. Gesch. d. Naturw.*، ۵۳: ۲۵۲، ۲۷۱)؛ (۱۲) المستوفی القَزْوِینی، طبع Stephenson، ص ۳۷، ۶۷؛ (۱۳) [امین] مَعْلُوف: مُعْجَم الحیوان، قاھرہ ۱۹۳۲ء، ص ۱۵۲؛ (۱۴) النُّوَیری: نہایۃ الارب، ۱۰: ۲۹۲ ببعد.

(L. Kopf)

ٹڈی مختلف بے ضرر شکلوں میں ھر قسم کی آب و ھوا کے مقامات میں پائی جاتی ھے، لیکن دَل کی شکل میں تباہ کن ھوتی ھے اور اس کی تباہ کاریوں کا سب کو علم ھے۔ ٹڈی دل کے حملوں کا معاملہ ایسا نہیں جو مسلمان ملکوں کے ساتھ مخصوص ھو، کیونکہ یہ چین سے امریکہ تک اور ممالک روس سے جنوبی افریقہ تک ھر جگہ ھوتا ھے، لیکن تقریباً تمام ممالک اسلامیہ اسی متأثرہ خطے میں واقع ھیں جو ٹڈیوں کی زد میں ھے اور جہاں ان کے حملے خاص طور پر بکثرت اور شدید ھوتے ھیں۔ ٹڈی دل کی تفصیلی کیفیت، جو عہد نامۂ عتیق سے ھمارے اپنے زمانے تک اکثر مصنفین بیان کرتے چلے آئے ھیں، یہاں محتاج بحث نہیں۔ عصر حاضر کے ماھرین علم الحیاۃ نے ثابت کر دیا ھے کہ ٹڈیاں جو دَل کی شکل اختیار کر لیتی ھیں ان میں اور الگ الگ رہنے والی بے ضرر ٹڈیوں میں کوئی نوعی فرق نہیں بلکہ صرف آب و ھوا کے نامساعد حالات ان کی پیدائش اور طرز زندگی میں فرق پیدا کر دیتے ھیں۔ ان کے بچے کروڑوں کی تعداد میں دَل بن کر اکٹھے پرواز کرتے ھیں تو کالی گھٹا کی طرح آسمان پر چھا جاتے ھیں اور ان کے پروں اور ٹانگوں کی رگڑ کی آواز تیز ھوتی جاتی ھے۔ جب درجۂ حرارت کسی قدر کم ھو جاتا ھے، جیسے شام کے وقت، تو ٹڈیاں دفعۃً زمین پر اتر پڑتی ھیں اور چند لمحوں میں نباتات کا نشان تک باقی نہیں رھتا۔ بعض اوقات تو وہ کئی کئی مربع کیلومیٹر کے رقبے کا صفایا کر ڈالتی ھیں۔ نتیجہ یہ ھوتا ھے کہ مقامی آبادی معاشی مصیبت میں گرفتار ھو جاتی ھے، البتہ یہ ٹڈیاں کسی قدر غذا کا سامان مہیا کر سکتی ھیں بشرطیکہ ان کو پکڑ کر مارا جا سکے۔

تاریخوں میں وقتاً فوقتاً ٹڈیوں کے بعض حملوں کا ذکر آیا ھے، لیکن عام طور پر ان کی تفصیل درج

نہیں کی گئی ۔ ان حوالوں سے جو اطلاعات ملتی ہیں وہ بالکل اتفاق اور مقامی نوعیت کی ہیں ۔ ان سے کچھ ایسے نتائج اخذ نہیں کیے جا سکتے جن سے ٹڈیوں کی عادات کی تبدیلیوں، ان کے حملے کے اوقات یا ان کے نقل مکانی کے علاقے متعین کرنے میں مدد مل سکے ۔ آج کل جگہ بدلنے والی ٹڈیوں کی متعدد قسمیں ہیں ۔ ان میں سے دو، جن سے ہمیں سابقہ پڑتا ہے، یہ ہیں: (۱) صحرائی ٹڈیاں (Schistocerca gregaria)، جو زیادہ تر مشرق افریقہ اور ایشیا میں پائی جاتی ہیں اور (۲) جگہ بدلنے والی یا نقل مکانی کرنے والی ٹڈیاں (Locusta migratoria)، جو افریقہ کے تمام دیگر علاقوں میں ہوتی ہیں ۔ اس بات کی ہمیشہ کوشش ہوتی رہی ہے کہ ان کے حملوں کی روک تھام کی جائے اور جدید طریق کار نے کسی حد تک ان پر قابو پانے کے طریقے مؤثر بنا دیے ہیں؛ پھر بھی مدت سے کوئی نئی تدبیر نہیں اختیار کی گئی اور نہ اب تک اس بلا پر پورا غلبہ حاصل ہو سکا ہے ۔ قدرتی طور پر ہر جگہ کے لوگ ان کے انڈوں کو جہاں بھی ملیں تباہ کرتے ہیں تاکہ ان کے حملے کا انسداد ہو جائے ۔ جب حملہ شروع ہو چکتا ہے تو ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ٹڈیوں کو آگے بڑھنے سے روک دیا جائے، یا ان کو مار ڈالا جائے، خواہ گڑھے کھود کر، زہر چھڑک کر یا پہیہ دار پردے اور آگ پھینکنے والے آلات وغیرہ استعمال کرکے (زہر اور آگ کا طریقہ آج سے بہت پہلے ابن وَحْشِیّہ کے ذہن میں آیا تھا) ۔ بایں ہمہ اس سے ٹڈیوں کی اتنی تباہی نہیں ہوتی کہ ان کی خوفناک نقصان رسانی رک جائے ۔ انسدادی تدبیریں اسی وقت کامیاب ہو سکتی ہیں جب اس بات کی اطلاع فوراً پہنچ جائے کہ ٹڈیاں اپنے مقام سے روانہ ہو چکی ہیں اور ساتھ ہی بالتفصیل ان کا راستہ بھی معلوم ہو جائے ۔ ظاہر ہے کہ ان مقامات کے معلوم کرنے کی خاص کوشش لازم ہے جہاں انڈے ذخیرہ کیے گئے ہیں تاکہ وہاں پہنچ کر انڈوں بچوں کو تباہ کر دیا جائے اور ممکن ہو تو ان علاقوں کے مقامی اور زمینی حالات کو ایسا بنا دیا جائے کہ آئندہ ٹڈیاں وہاں انڈے بچے دے ہی نہ سکیں ۔ بین الاقوامی تنظیمیں آج کل یہی کوشش کر رہی ہیں، لیکن ابھی تک انہیں کامیابی نہیں ہوئی ۔ ان تنظیموں کو افریقہ کے سیاسی نشیب و فراز سے بھی گزند پہنچا ہے، خصوصیت کے ساتھ (۱) بین الاقوامی جمعیت دربارۂ انسداد نقل الجراد (Organisation Internationale contre le Criquet Migrateur) کو، جس کا زیادہ تر تعلق نائجر میں ٹڈیوں کے پلنے کے مقامات سے ہے اور (۲) مشرق افریقہ اور مغربی ایشیا کے تحقیقی مرکز انسداد جراد (Anti-Locust Research Centre for East Africa and West Asia) کو، جس کا صدر مقام نیروبی ہے ۔ جزوی طور پر کہیں کہیں مثلاً جنوبی افریقہ میں کچھ کامیابی ہوئی ہے اور امید کی جاتی ہے کہ اگر بین الاقوامی تعلقات پھر ان کوششوں کے تعطل کا باعث نہ بنے تو ممکن ہے کہ بالخصوص ان موسمی منطقوں میں جہاں مسلمان آباد ہیں آخرکار قدرت کی اس حیرت انگیز اور نہایت خطرناک آفت کا خاتمہ ہو جائے ۔

مآخذ: اس مقالے کے ماخذ کی فہرست مشکل ہے، کیونکہ اس میں وہ نیم سرکاری مطبوعات شامل ہیں جو مختلف علاقوں کی حکومتوں نے اپنے اپنے علاقے کی بابت شائع کی ہیں ۔ حیاتیاتی مسائل کے لیے سب سے مقدم تصنیفات P.B. Uvarov کی ہیں، مثلاً (۱) *Locusts and Grasshoppers*، ۱۹۲۸ء؛ امور جغرافیہ کی بابت دیکھیے (۲) E.W. Schleich: *Die geographische Verbreitung der Wanderheuschrecken*، ۱۹۳۵ء؛ ٹڈیوں کی روک تھام کی تدابیر کے لیے خصوصیت کے ساتھ دیکھیے (۳) مجلہ *Locusta*، از ۱۹۵۴ء۔

(Cl. Cahen)

اَلجَرْباء: [(= جَرْباء؛ جَربٰی)، اَلبَتْراء (یاقوت، بذیل مادّہ) یا ارض سُوان (یاقوت؛ Doughty: *Arabia*

Deserta، ص ۲۹)]، Arabia Petraea، شمالی عرب کا ایک قدیم قلعه، اس رومی شاهراه پر اَذْرُح (رکّ بآں) سے تقریبًا ایک میل شمال میں واقع تها جو بُصریٰ سے بحر احمر کو جاتی هے ۔ اَذْرُح کی طرح اس جگه کے باشندوں نے بهی ۹ھ / ۶۳۱ء میں آنحضرت صلی الله علیه وسلم کی اطاعت قبول کی اور خراج دینا منظور کیا ۔ اَذْرُح اور جرباء کے درمیان فاصلے کا اندازه تین روز کی مسافت لگایا گیا هے ۔ اس کا ذکر حدیث میں اس حوض (= حوض کوثر) کی لمبائی چوڑائی بتانے کے لیے اکثر آیا هے جس پر آنحضرت صلی الله علیه وسلم قیامت کے دن کهڑے هوں گے [دیکھیے ونسنک : المعجم، بذیل مادّهٔ حَوْض] ۔ اسی وجه سے "مَابَیْن اَذْرُح وَ الْجَرْباء" [حدیث میں "... مَا بین جَرْباء و اَذْرُح" بهی آیا هے] خاصے بڑے فاصلے کو ظاهر کرنے کے لیے ایک ضرب المثل هو گئی هے .

یه مقام دوسری دفعه صلیبی جنگوں کے زمانے میں نمایاں هوا جب ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ء میں صلاح الدین نے دمشق پر چڑهائی کرتے وقت یهاں پڑاؤ ڈالا .

مآخذ : (۱) البلاذری : فتوح، ص ۵۹ : (۲) الطبری، ۱ : ۱۷۰۲؛ (۳) یاقوت، ۲ : ۴۸؛ (۴) البکری : مُعْجَم [مَا اسْتَعْجَم]، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ص ۸۳ تا ۸۴، ۲۳۹؛ (۵) Le Strange : *Palestine*، اشاریه؛ (۶) A.S. Marmardji : *Textes géographiques arabes sur la Palestine*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۸۳؛ (۷) Ch. Clermont-Ganneau : *La marche de Saladin du Caire à Damas*، در *RB*، ۱۹۰۶ء، ص ۳۶۹ تا ۳۷۰ (جس میں William of Tyre، ۲۲ : ۱۴، ۱۵، کا تتبع کیا گیا ہے)؛ [(۸) احمد بن حنبل : المُسْنَد، قاهره ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۲۱؛ (۹) مسلم : الصحیح، مطبوعهٔ ۱۳۳۰-۱۳۳۴ھ، ۲ : ۲۰۹].

(D. SOURDEL)

جُرْباذَقان : رکّ به گل پایگان .

* **جَرْبَه :** (۱) المغرب [البحر الابیض المتوسط، دیکھیے ااع، بذیل جَرْبه] کا سب سے بڑا جزیره، جس کا رقبه ۵۱۴ مربع کیلومیٹر هے ۔ یه تونس کے جنوب میں خلیج قابس (Gabès = قدیم زمانے کی Little Syrtis) میں واقع هے اور یه وه رقبه هے جو اپنے ریتلے کناروں اور طوفانی موجوں کی وجه سے مشهور هے ۔ جِفَره (Djeffara) کے میدان سے مهابیول (Mehabeul) اور اکاره (Accara)، دو جزیره نما، اس کی طرف بڑهے هوے هیں، مگر یه جزیره برعظیم سے کٹا هوا هے، کیونکه اس کے مغرب میں بحیرهٔ بُو غراره (Bou Grara sea) اور آبنائے القنطره اور مشرق میں آبنائے اجم (Adjim channel) هے ۔ یه آبنائے اگرچه دو کیلومیٹر سے زیاده چوڑی نهیں مگر اس میں وه جهاز آ سکتے هیں جو چار میٹر گهرے پانی میں چل سکتے هیں ۔ بحیرهٔ مذکور کی شکل تهیلے جیسی، رقبه ۵۰۰ کیلومیٹر اور گهرائی ۵ سے ۲۵ میٹر تک هے ۔ جزر کی حالت میں خلیج القنطره کے اندر ٹخنے ٹخنے پانی کے قطعے بن جاتے هیں ۔ جَرْبه میں ایک چهوٹی سی سطح مرتفع هے، جس کی بلندی ۱۵ سے ۴۰ میٹر هے ۔ اس کا سب سے زیاده اونچا حصه (۵۵ میٹر) جنوب کی جانب صَدْوِی کِش Sedwi Kesh کے قریب هے اور یه ساحلی میدانوں کی جانب ڈهلتا چلا جاتا هے، جو جزیرے کی مغربی جانب بهت چوڑائی میں پهیلے هوے هیں ۔ یه قطعهٔ زمین چوتهے دور ارضی میں اکهٹا هو کر بنا؛ اس کی بیرونی حد بحری هوگئی اور اندرونی حصه برّی رها .

اس جزیرے میں تازے پانی کا کوئی ذریعه نهیں هے ۔ لے دے کر جنوب کی جانب چکنی مٹی کی پهاڑیوں میں چند نالیاں هیں، جن میں پانی زور کی بارش کے بعد بهی محض چند سو گز تک ایک پتلی سی دهار کی شکل میں بهتا هے ۔ بارش کم اور کبهی کبهی هوتی هے ۔ اس کا اوسط ۲۰۰ ملی میٹر (= ۷٫۸۴ اِنچ) هے اور یه مقرره موسم هی میں هوتی هے، جو چالیس دن کا هوتا هے ۔ بارش کی کمی کی تلافی وه هوا بهی نهیں

کر سکتی جس میں رطوبت برابر بڑھتی جاتی ھے۔ زیر زمین پانی کی سطح تک پہنچنے کے لیے کنویں کھودنے میں ریت کے ایک طبقے اور پھر چونے کے پتھر کی تہه کاٹنی پڑتی ھے۔ زیر زمین پانی افراط سے ھے، لیکن مشرق علاقے کے سوا ھر جگه کھاری ھے۔ ایک فواری کنواں کھودنے کے لیے تیسرے دور ارضی کی مٹی کی اندرونی تہه تک بہت گہری کھدائی کی گئی، لیکن وھاں کا پانی بھی کھاری اور ناقابل استعمال ھے۔ جزیرے کے باشندوں کو ھمیشه پانی تالابوں میں جمع کرنا پڑتا ھے، جو نجی ملکیت بھی ھیں اور سرکاری بھی۔ چند چھوٹے چھوٹے قطعات زمین کو چھوڑ کر زراعت سے بہت ھی کم پیداوار حاصل ھوتی ھے۔ گزشته صدیوں میں جن لوگوں نے اس جزیرے پر حملے کیے ان سب کو پانی کی کمیابی سے سابقه پڑا.

جزائر کِرکِنه Kerkena کی طرح جُرْبه بھی براعظم کے ساتھ وسیع ریتوں کے ذریعے ملا ھوا ھے، جو دس میٹر سے بھی کم گھرے پانی کے نیچے ھر طرف سے اسے گھیرے ھوے ھیں۔ یه ریتے مستقل تہه کی شکل اختیار کر لیتے ھیں، مثال کے طور پر "طرق الجمل" پر کارواں ان پر سے گزر کر جزیره نماے تَربِلّه Tarbella تک پہنچ جاتے ھیں اور حال ھی میں اس کے قریب ھی ایک سڑک اس خشکی کے راستے کے آثار پر بنائی گئی ھے جو اھل روم نے القنطره تک بنایا تھا۔ اس طرح اب جدید سواریوں کے لیے براعظم اور جزیرے کے درمیان سیدھی سڑک نکل آئی ھے۔ جوار بھاٹے کی لہریں جب کیچڑ اور باریک ریت پر سے گزرتی ھیں تو ان ریتوں پر ایک طرح کی نہریں (Oueds) بنا دیتی ھیں۔ در حقیقت بحر متوسط کے قطعات میں صرف قابس اور وینس ھی کی خلیجیں ایسی ھیں جہاں مد و جزر آتا ھے۔ جربه کی اونچی اور نیچی موجوں کے درمیان صرف ایک میٹر کا فرق ھوتا ھے۔ موجوں اور ریتوں پر کشتی چلانے کے خطرات ھمیشه بیرونی حمله آوروں کے حملوں سے مدافعت کا کام دیتے رھے ھیں۔ ۲۵۳ ق۔م میں پہلی کارتھیجی جنگ (Punic War) کے دوران میں ایک رومن بیڑا جزر کے وقت جربه کے ریتے پر چڑھ کر گڑ گیا تھا، اور اس کو دوباره پانی میں تیرانا اسی وقت ممکن ھوا جب مد آیا اور جہازوں سے سب کا سب بوجھ اتار لیا گیا (Polybious، ۱ : ۳۹)۔ ۱۵۱۱ء میں پیڈرو نوارو Pedro Novarro نے اپنی فوجیں مد کے وقت جہازوں سے خشکی پر اتاریں اور وه اتنا پیش بین ضرور تھا که جزری لہر کے ساتھ ساتھ اپنے جہازوں کو ھٹا لے گیا؛ لیکن جزیره والوں نے ھسپانوی سپاھیوں کو جزیرے سے پسپا کیا تو انھیں اپنے جہازوں تک پہنچنے میں، جو ساحل سے چار میل دور پڑے تھے، بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑا (الوزان الزیاتی Leo Africanus، مترجمۂ Epaulard، ص ۴۰۱)۔ یہاں اس بات کا اضافه کر دینا چاھیے که اس سمندر میں مچھلیاں بکثرت ھیں اور بعض جگه اتھلے پانی اسفنج سے بھرے پڑے ھیں.

جربه کو Periplus نے پایاب پانی کا جزیره اور Erasthones اور دیگر یونانی مصنفوں نے آرام طلبوں (Lotus Eaters) کا ملک، Theophrastus نے Pharis، Polybious نے مننکس Meninx اور ھیروڈوٹس Herodotus نے شاید Phla لکھا ھے۔ یہاں چوتھی صدی قبل مسیح کے وسط سے خوب کاشتکاری ھونے لگی تھی۔ اس زمانے میں یه جزیره یقیناً حکومت قرطاجنه کے ماتحت تھا (Gsell : *Hist*، ۲ : ۱۲۴)۔ سلطنتِ روما کے زمانے کی طرح اس کی معیشت کا انحصار زیاده تر زیتون کی کاشت پر تھا، اگرچه چوتھی صدی قبل مسیح تک زیتون کا تیل خود رو زیتون کے درختوں سے حاصل کیا جاتا تھا۔ رومیوں کے عہد میں اس کی بحری سرگرمیوں کا کچھ زیاده حال معلوم نہیں، بجز اس کے که جزیرے میں مچھلی کے شکار کی بہت سی جگھیں تھیں۔ بایں ھمه قدیم بستیوں کے کھنڈروں سے اندازه ھوتا ھے که اس وقت اس کی بڑی معاشی اھمیت ھوگی۔

فقط منکس کی جگہ ٹھیک طور پر معین کی جا سکتی ہے، کیونکہ اس کے کھنڈر "برج القنطرہ" کے نیچے رومیوں کے سنگ بستہ راستے کے سرے پر واقع ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ جربہ، جس سے اس جزیرے کا نام مشتق ہے، حومت سوق Houmt-Souk کے قریب واقع تھا اور یہ کہ تپازہ Tipaza اور ہربوس Haribus علی‌الترتیب اَجِم اورگلالہ Guellala کی نواح میں تھے۔ پہلی صدی عیسوی میں جب یروشلم کو لوٹا گیا تو وہاں سے بہت سے یہودی بھاگ کر جربہ میں آ گئے؛ چنانچہ آج کل جو یہودی یہاں بس رہے ہیں وہ زیادہ تر انہیں کی اولاد ہیں۔ جربہ پہلے ایک رومن نائب قنصل کے صوبے کا حصہ تھا؛ اس کے بعد یکے بعد دیگرے حکومت طرابلس الغرب (Tripolitania)، وندال قوم اور بوزنطی حکومت کے زیر اقتدار آتا رہا۔ بوزنطی عہد میں جربہ کے اسقف کا تقرر طرابلس سے ہوا کرتا تھا۔ ۶۶۵ء میں جب معاویہ بن حُدَیج نے Byzacene میں لڑائیاں لڑیں تو جربہ کو رُوَیْفِع بن ثابت نے فتح کرکے وہاں قبضہ جما لیا۔ اس کے بعد کی چند صدیوں میں معلوم نہیں جزیرے کا کیا حال رہا؛ صرف اتنا معلوم ہے کہ یہ قَیْروان اور مَہدیّہ کے زیر اقتدار آ گیا۔ یہاں کے باشندوں کی روح آزادی اس کے طبعی طور پر الگ تھلگ ہونے میں معاون ہو گئی؛ نیز یہ لوگ خارجی عقائد کے دل سے حامی ہو گئے۔ یہ خارجی عقائد دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جَبَل نَفُوسہ (Tripolitania) اور مَزاب (صحرائے الجزائر) جیسے دور دراز مقامات تک پھیلے ہوئے تھے۔ شاید اسی وجہ سے البکری اور الادریسی جیسے عرب مصنفوں نے ان کی تعریف میں بمشکل ہی چند الفاظ کہے، کیونکہ انہوں نے ان لوگوں کو بد مزاج اور ریاکار پایا۔ البکری نے کہا ہے کہ وہ خشکی اور تری دونوں میں ڈاکے ڈالتے تھے۔ الادریسی نے لکھا ہے کہ یہ سب بَربَر تھے اور کوئی اَور زبان نہیں بول سکتے تھے۔ بہرحال گیارھویں صدی عیسوی میں اس جزیرے کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ وہاں پھلوں اور زیتون کے گنجان باغ تھے اور جربہ (Girba) کا شمار وہاں کے چھوٹے شہروں میں کیا گیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں بنو ہلال کی یورشوں اور زیری خاندان کے زوال کے باعث اہلِ جربہ کے جذبۂ حریت میں اضافہ ہوا۔ تونس کے ساحل پر اور عیسائی بیڑوں پر ان کے قزاقانہ حملے پہلے سے زیادہ ہوگئے۔ ۱۱۱۵-۱۱۱۶ء تک بھی علی بن یحیٰی زیری ان کا رئیس تھا؛ مگر ۱۱۳۵ء میں جورج الانطاکی (George of Antioch) نے، جو صقلیہ کے نارمن بادشاہ راجر Roger کا امیرالبحر تھا، اس جزیرے کو فتح کرکے اس پر قبضہ کر لیا۔ ۱۱۴۸ء میں مہدیہ کی فتح سے نارمن اقتدار کو مزید تقویت حاصل ہوئی؛ یہ قبضہ ۱۱۶۰ء تک جاری رہا، اگرچہ ۱۱۵۳ء میں بغاوت پھیلی، لیکن وہ بہت جلد دبا دی گئی۔ اس کے بعد الموحدون کے فاتح اعظم عبدالمؤمن نے نارمنوں کو تونس کے ساحل اور جزائر سے نکال دیا۔ ۶۸۳ھ/ ۱۲۸۴ء میں حفصی امیر ابو حفص عمر کے عہدِ حکومت کے آغاز میں عیسائیوں نے حملہ کرکے اس جزیرے کو دوبارہ بلا دقت فتح کرلیا۔ یہ مہم لاریا کے راجر (Roger of Lauria) کی زیرقیادت تھی اور صقلیہ کے بادشاہ پطرس سوم الارغونی (Peter III of Aragon) نے اسے روانہ کیا تھا۔ ۱۲۸۹ء میں عیسائیوں نے آبنائے القنطرہ اور رومی سنگ بستہ راستے کی حفاظت کے لیے وہاں ایک قلعہ تعمیر کیا، جس کی جائے تعمیر قدیم منکس کے کھنڈروں کے قریب تھی اور اس کے برج اور دمدمے مل کر ایک مربع احاطہ بناتے تھے، جس کے چاروں طرف خندق تھی۔ چند بار شورشیں برپا ہونے اور ۷۰۶ھ/۱۳۰۶ء میں تونس والوں کے چھاپہ مارنے کے بعد صقلیہ کے بادشاہ فریڈرک Frederick نے

راموں مونتانیر Ramon Muntaner کو روانہ کیا کہ جربہ پر دوبارہ قبضہ کر لے ۔ اس قطلونی (Catalan) طالع آزما نے ۱۳۱۱ سے ۱۳۱۴ء تک یہاں بڑی مستبدانہ حکومت قائم کی؛ پھر ۱۳۱۴ء میں یہ جزیرہ براہ راست حکومت صقلیہ کے تحت آ گیا ۔ کچھ عرصہ بعد اہلِ جربہ نے پھر بغاوت کر دی ۔ اب کے انھیں حفصی فرمانروا ابوبکر کی اجازت حاصل تھی ۔ عیسائیوں نے برج قشتیل میں سخت مزاحمت کی، لیکن بالآخر جزیرہ چھوڑ کر چلے جانے پر مجبور ہوگئے (۱۳۳۴ - ۱۳۳۵ء) ۔ آگے جل کر انھیں پھر ایک دفعہ اس جزیرے پر اپنا اقتدار جمانے کا موقع ملا، جو ۱۳۸۳ء سے ۱۳۹۲ء تک قائم رہا ۔ اس موقع پر صقلیہ کی حملہ آور فوج کو جینوا کے ایک بحری بیڑے نے کمک پہنچائی تھی ۔ بعد کی صدی میں ارغون کے الفانسو پنجم کی یہ جزیرہ مسخر کرنے کی تمام کوششیں ناکام رہیں ۔ اس کے دوسرے حملے کے دوران میں، جو ۸۳۵ھ/۱۴۳۲ء میں ہوا، سلطان ابوالفارس جربہ والوں کی مدد کے لیے بہ نفس نفیس آیا اور عربوں نے اس جزیرے میں ایک اور قلعہ تعمیر کیا ۔ اب کی دفعہ قلعہ جربہ Girba کے کھنڈروں کے قریب شمال کی جانب بنایا گیا، جو "البرج الکبیر" کے نام سے مشہور ہوا ۔ کچھ وقت گزرنے پر اس کی فصیل کے چاروں طرف ایک نئی بستی آباد ہو گئی، جس کا نام حومت سوق ہوا ۔

جربہ والوں کی آزاد اور سرکش طبیعت کی وجہ سے ان کی حفصیوں اور عیسائیوں کے ساتھ جھڑپیں جاری رہیں ۔ انھوں نے نہ صرف ابوالفارس کی مذہب سنت کی پرامن تبلیغ پر کان نہ دھرا، بلکہ ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء میں دفعةً ابو عمر عثمان سے اپنا تعلق منقطع کر لیا اور جزیرے کو براعظم کے ساتھ ملانے والی واحد سڑک یعنی رومی سنگ بستہ راستے کو ارادةً توڑ ڈالا ۔ اس وقت تک اس سڑک کی کئی بار مرمت ہوتی تھی اور اس کی حالت درست رکھی جاتی تھی ۔

باوجود لوٹ کھسوٹ، قتل عام اور جلا وطنی کے، جو عیسائی یورشوں کے نتائج تھے اور باوجود دو حریف فرقوں (شمال مغرب میں وہابیہ اور جنوب مشرق میں نکّارہ) کے اندرونی مناقشات کے، جربہ اپنی دولت مندی میں مشہور تھا ۔ صفاقس Sfax کے لوگ، ساحل افریقہ کے تاراج شدہ علاقے سے تیل خریدنے یہاں آتے تھے ۔ کشمش کی یہاں خوب تجارت ہوتی تھی اور یہاں کی نباتات میں سیب، انجیر، اور کھجور کے درخت شامل تھے ۔ وینس سے آنے والے سوداگروں کو نمک مہیا کیا جاتا تھا اور ماہی گیری کا کاروبار خوب رونق پر تھا ۔ اون کے سادہ اور رنگین کپڑے، جو یہاں بنتے تھے اور 'جربی' کے نام سے مشہور تھے، برآمد کیے جاتے تھے ۔ سامان تجارت فُندقوں (مفرد فُندق = سرائے) میں جمع کیا جاتا تھا؛ انھیں میں عیسائی سوداگر آ کر ٹھیرتے تھے ۔ عام آبادی باغوں اور کھیتوں کے درمیان پھیلی ہوتی تھی اور ان کے گھر چوکور اور بہت ہی انوکھی وضع کے ہوتے تھے ۔ پندرھویں صدی عیسوی میں ایک سیاح Adorne نامی نے قلمبند کیا ہے کہ " بادشاہ سالانہ بیس ہزار ڈبلون (Doubloons) یا ڈوکٹ (Ducats) کے محاصل وصول کرتا ہے؛ " لیکن لگاتار لڑائیوں اور خشک سالیوں کی وجہ سے سخت قحط پڑنے لگے، مثلاً ۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء کا قحط، جس میں روٹیاں کھجور کی شاخیں پیس کر پکائی گئیں ۔

سولھویں صدی عیسوی میں جربہ ہسپانویوں اور ترکوں کے درمیان بحر متوسط پر اقتدار کی کشمکش کا مرکز بن گیا ۔ حفصیوں نے جربہ ترکوں کے حوالے کر دیا کہ وہ اسے اپنا جنگی مرکز بنا لیں ۔ عیسائی انھیں یہاں سے ہٹانے میں ناکام رہے ۔ ۱۵۱۱ء میں پیڈرو نوارو کی زیر قیادت ایک بڑا ہسپانوی حملہ ہوا، جس نے الجزائر اور طرابلس میں بڑی کامیابیاں حاصل کی تھیں، لیکن وہ یہاں ناکام رہا ۔ ۱۵۵۰ء میں یہ جزیرہ طور غود Dragut کے جنگی اقدامات کا مرکز بنا رہا،

جو ایک مشہور بحری ترکتاز تھا (رکّ به طورِ غود، علی پاشا اور سطور ذیل).

انجام کار جربه ترکوں کی حکومت میں آ گیا اور اس کا نظم و نسق یکے بعد دیگرے الجزائر، طرابلس اور تونس سے متعلق رہا۔ حمُودہ بے کے عہد حکومت (۱۰۴۰ھ/۱۶۳۱ء تا ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) کے دوران میں جربه مستقلاً تونس کے زیر اقتدار آیا ۔ اس کی قسمت میں متعدد حاکموں کے ماتحت نقصان برداشت کرنا لکھا تھا ۔ ۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء میں طرابلس کے پاشا نے اس پر بھاری محصول لگائے۔ ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۸ء میں اس جزیرے کو حکومتِ طرابلس کے مطالبات نه ماننے کی سزا میں ابراہیم پاشا نے بالکل تباہ و برباد کر دیا ۔ جربه کے حالات جو سولھویں صدی عیسوی کے مصنفین نے لکھے ہیں وہ پہلے لوگوں کے بیان کی به نسبت زیادہ مفصل ہیں، لیکن ان میں اور متقدمین کے بیان میں کچھ زیادہ فرق نہیں ۔ شجرکاری اور اونی کپڑے کی برآمد اس وقت بھی وہاں کا خاص کاروبار تھا۔ غلّے کی مستقل طور پر قِلّت اور سانڈنیوں اور گدھوں کی افراط رہتی تھی ۔ سارے مویشی براعظم افریقه سے آتے تھے۔ آبادی تیس اور چالیس ہزار کے درمیان گھٹتی بڑھتی رہتی تھی اور دیہاتی علاقے میں فقط کہیں کہیں آبادی پائی جاتی تھی ۔ سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں الحسن بن محمد الوزان الزیاتی نے لکھا ہے که جربه کو اسکندریه، ترکی اور تونس سے تجارت میں بیس ہزار ڈوبلون (doubloon) آمدنی نمک کے محصول اور محصول درآمد برآمد سے ہوتی تھی.

ترکی تونس کے حکمران دے Deys اور بے Beys ۱۱۱۷ھ/۱۷۰۵ء تک آتے رہے ۔ ان کے بعد حسینی خاندان کے حکمران آئے؛ انھوں نے جربه کے دور دست علاقے میں اپنے نائب پہلے "شیخ" اور اس کے بعد "قائد" مقرر کیے ۔ یه اعلٰی عہدے دار بعض خاص گھرانوں سے موروثی طور پر مقرر کیے جاتے تھے ۔ چنانچه دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں یہاں سموینی (Semumeni) خاندان کی حکومت رہی اور ان کے بعد جلّودِیّین [بنو الجلود (= بلّجلّود)] نے حکومت سنبھالی ۔ ان میں سے ایک سعید نامی کو ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء میں قتل کر دیا گیا کیونکه اس نے حکم جاری کر دیا تھا که چپٹے پیندے کی کشتیاں سب ڈبو دی جائیں تاکه یونس بای بن علی پاشا کی حمله آور فوج کے ہتّے نه چڑھ جائیں ۔ اس کے بعد خاندان بن آید (Ben Ayed) کے "قائد" جزیرے پر انیسویں صدی عیسوی کے ربع آخر تک حکومت کرتے رہے .

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل سے اہل السنة والجماعة کے مالکی مسلک نے بتدریج فرقۂ اباضیه کی جگه لے لی اور عربی سب سے زیادہ مشترکه زبان کی حیثیت اختیار کرنے لگی۔ مرکزی حکومت کے خلاف شورشیں ہوتیں تو جزیرے میں جنگ و جدال کی نوبت آجاتی تھی، جیسی که خاص طور پر ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۹ء سے لےکر ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۱ء تک اور ۱۸۶۴ء میں ہوئیں ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں بھی خانه بدوش اُرغـمّه (Urghamma) اور اکّاره (Accara) قبائل نے جِفره کے میدان سے متعدد بار چھاپے مارے ۔ ۱۷۹۴ء میں طرابلس کے ایک من چلے شخص علی بُرغُل نے اٹھاون روز تک جزیرے پر قبضه جمائے رکھا اور خوب لوٹ مار کی ۔ ۱۸۶۴ء میں علاقۂ زَرزِیس Zarzis کے قبائل کی باری آئی اور انھوں نے جزیرے پر حمله کر دیا ۔ ۱۷۰۵-۱۷۰۶ء، ۱۸۰۹ء اور ۱۸۶۴ء میں جزیرے میں طاعون کی وبا پھیلی ۔ جب احمد بای نے ۱۸۴۶ء میں غلاموں کی تجارت بند کر دی تو جَربه کی اقتصادی حالت پر اس کا بہت برا اثر پڑا، کیونکه اس وقت تک جربه اور قابس برده فروشی کی بڑی منڈیاں تھیں، جہاں سے سوداگروں کے قافلے، جو مشرق سوڈان سے براہ غدامس اور غات صحرا کو عبور کرتے تھے، غلام لے جاتے تھے ۔ نئے قانون کی رو سے ان قافلوں کو حکم ہوا که سیدھے

طرابلس جائیں، جہاں پہلے ھی غلام فزّان کے راستے بہم پہنچ جایا کرتے تھے ۔ اس کے باوجود انیسویں صدی عیسوی کے سیّاح جَرْبہ کو ایک پُر رونق اور خوشحال جزیرہ بیان کرتے ھیں اور وہ درحقیقت تھا بھی ایسا ھی، تاآنکہ Bardo Protectrate کے معاھدے کی رو سے فرانس کا ایک چھوٹا سا فوجی دستہ ٢٨ جولائی ١٨٨١ء کو برج الکبیر کی حفاظت کے لیے یہاں آیا .

اس جزیرے کی آبادی ہمیشہ نسبةً زیادہ رھی اور ١٨٨١ء کے بعد جو امن و امان کا زمانہ آیا تو آبادی اَور بھی بڑھ گئی ۔ اگرچہ بہت سے لوگ جزیرہ چھوڑ کر باھر جاتے رھے، پھر بھی ١٩٥٦ء میں اس کی آبادی ترسٹھ ھزار دو سو (١٢١ نفوس فی مربع کیلومیٹر) تھی ۔ ابن خلدون (٣ : ٦٣) جربہ والوں کو قبیلۂ کتامہ کا ایک حصہ بتاتا ھے، اگرچہ وہ اتنا محتاط ضرور ھے کہ ان میں نَفْزہ، ھُوّارہ اور دیگر بربر قبائل کے عناصر کا موجود ھونا بھی جتا دیتا ھے ۔ پچھلے چند برسوں میں براعظم افریقہ اور بالخصوص جنوبی تونس کے بہت سے لوگ یہاں آ بسے ھیں ۔ ان میں سے کچھ تو نفوسہ کے اِباضی قبیلے کے افراد تھے اور کچھ مفلس چرواھے، جن کو یہاں مزدوروں کا کام مل گیا ۔ ان کے سوا وہ لوگ بھی تھے جنھیں مختلف ملکوں سے جلاوطن کر دیا گیا تھا اور وہ پناہ لینے یہاں آئے تھے ۔ ان میں سے بیشتر بآسانی اصلی آبادی میں گُھل مل گئے ۔ جَرْبہ کے اصلی باشندے تقریباً سب کے سب اس بات میں ممتاز ھیں کہ ان کے قد چھوٹے اور کاسۂ سر چپٹے ھوتے ھیں ۔ ان میں سے تقریباً ٥٠ فی صد کی اور بالخصوص جنوب مغرب کے باشندوں کی زبان بربری ھے، لیکن فی الواقع وہ سب کے سب عربی بھی بولتے ھیں ۔ آدھی آبادی نے وھابیت کی مقامی صورت میں اپنے اِباضی عقائد برقرار رکھے ھیں، مگر ان کی بڑی اکثریت، جو مشرق اور وسطی حصوں میں رہتی ھے، اھل السنة والجماعة ھے ۔ عام طور پر وھابی ڈاڑھی رکھتے ھیں، سر پر عمامہ (= قشطہ) باندھتے ھیں اور تقوٰی کی زندگی بسر کرتے ھیں، جس میں جُوا اور تمباکو نوشی جائز نہیں ھے ۔ وہ رمضان کے روزے صرف اس وقت ختم کرتے ھیں جب خود اپنی آنکھ سے ھلال (عید) دیکھ لیتے ھیں ۔ نیچی نیچی اور سادی مسجدوں کی بڑی تعداد اس فرقے کی سابقہ خصوصیات کی شاھد ھے ۔ کچھ قدیم رسمیں ان میں اور سُنّی مسلمانوں میں مشترک ھیں، مثلاً شادی یا ختنہ کی تقریب پر بطور ایک مذھبی رسم کے زیتون کے باغات کی زیارت کو جانا جو دولت اور امن کی علامت ھیں؛ شادی کی ایک اور رسم، جو بربر سے لی گئی، "جَحْفَہ" کا جلوس نکالنا ھے، جو بدویوں کی دلھن کو لے بھاگنے والی پرانی رسم کی یاد دلاتی ھے ۔ جزیرے کی یہودی آبادی زیادہ تر ان لوگوں کی اولاد ھے جو پہلی صدی میں ترک وطن کرکے یہاں آ بسے تھے ۔ ان کے کاسۂ سر ابھی تک لمبوترے چلے آتے ھیں ۔ ان کی آبادی دو شمالی گاؤں حارۂ کبیرہ اور حارۂ صغیرہ میں مجتمع ھے ۔ یہ دونوں گاؤں اور بیشتر آبادی انھیں دونوں گاؤں اور صدر مقام حومت سوق (جس کا زیادہ حصہ حال ھی میں تعمیر ھوا ھے) میں مجتمع ھے، ورنہ یہاں کی آبادی کی خصوصیت یہ ھے کہ چھوٹے چھوٹے دیہات میں بہت کم تعداد میں بکھری ھوئی ھے .

زراعت پر زور فقط مرکزی اور مشرق حصوں میں دیا جاتا ھے، جہاں میووں اور ترکاریوں کی فصلوں کی آبپاشی کے لیے پانی نلکوں [؟] کے ذریعے، جنھیں جانور چلاتے ھیں، زمین سے نکالا جاتا ھے ۔ غلے کی فصلیں صرف جنوبی سمت کے چھوٹے چھوٹے کھیتوں میں بوئی جاتی ھیں ۔ جزیرے میں چار لاکھ زیتون کے درخت ھیں ۔ ان میں سے اکثر اب اتنے پرانے ھو گئے ھیں کہ پھل نہیں دیتے ۔ پانچ لاکھ ستر ھزار کھجور کے درخت ھیں، جن میں سے بیشتر پھل پیدا نہیں کرتے، چنانچہ ان کو پانی بھی نہیں دیا جاتا ۔ زرزیس Zarzis کی

طرح یہاں بھی یہ درخت مچھلی پکڑنے کی چیزیں بنانے کے کام آتے ہیں۔ قطعات اراضی لوگوں کے پاس بہت مختصر ہیں۔ جہاں آب پاشی کا انتظام ہے وہاں عموماً دو سے پانچ ایکڑ تک کے قطعات ہیں اور جہاں خشک زمین ہے وہاں سات سے تیرہ ایکڑ تک کے؛ لیکن مزروعہ زمین کا اوسط ۰۲ ف صد ہے اور جیسے کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے مویشی پروری عملاً مفقود ہے۔

صدیوں سے یہاں کے مکانات دور دور پھیلے پڑے ہیں، کیونکہ براعظم افریقہ کے دوسرے علاقوں کی طرح لوگ حملے کے اندیشے سے ایک دیہی معاشرے کی صورت میں نہیں رہ سکتے، حتّٰی کہ متعدد کھیت بھی دفاعی اصول پر بنائے گئے تھے اور مٹی کے پشتے، جن پر بربری انجیروں کے درخت بھالوں کی طرح کھڑے ہوتے ہیں، دو کام انجام دیتے ہیں: وہ کھیتوں کی باڑ بھی ہیں اور حملوں سے حفاظت بھی کرتے ہیں۔ چونکہ خود جزیرے میں پیداوار کے قابل زمین کم ہے، اس لیے جربہ کے لوگ صدیوں سے قریبی ساحل کی اراضی کے مالک چلے آتے ہیں، جہاں وہ اپنے رشتہ دار قبیلے توازن (Towazins) کے مزدوروں کی مدد سے کاشت کرتے ہیں۔

قدیم دستکاریاں اپنی پہلی اہمیت بہت کچھ کھو بیٹھی ہیں، لیکن پھر بھی ابھی تک یہاں پندرہ سو کھڈیوں سے کام لیا جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر وہی قدیم طرز کی کھڈیاں ہیں جو تین سے پانچ تک ایک چھوٹے سے کارخانے میں لگی ہوتی ہیں۔ ان کے لیے جزیرے کی آٹھ ہزار بھیڑوں سے اون حاصل ہوتی ہے یا نیم صحرائی علاقوں سے درآمد کی جاتی ہے۔ اس صنعت میں شوخ رنگ کا دھاری دار اونی کپڑا اور دوسرا کپڑا تیار ہوتا ہے۔ گلالہ (جنوب۔ مغرب) میں کوزہ گری کی صنعت ابھی ناپید نہیں ہوئی۔ یہاں اڑھائی سو بھٹیاں موجود ہیں اور قسم قسم کے برتن تمام ساحلی علاقوں میں تونس تک جہازوں کے ذریعے بھیجے جاتے ہیں۔ زیور سازی اور کارچوب کی صنعت پر یہودیوں کا قبضہ ہے اور چونکہ یہودی وطن چھوڑ کر نقل مکانی کر رہے ہیں، لہٰذا اس کی اہمیت جزیرے میں گھٹتی جا رہی ہے۔

جربہ کی دولت کا اصل سرچشمہ جزیرے کے باہر ہے، جس میں یہ وسائل شامل ہیں: ماہی گیری (جو گیارہ ف صد بالغ آبادی کا پیشہ ہے)؛ ساحل کے ساتھ صفاقِس، سوسہ Sousse اور تونس تک "لُود" (چوڑے پیندے کی بڑی کشتی جو پایاب میں بخوبی چل سکتی ہے) کے ذریعے آمد و رفت؛ بحیرۂ روم میں جہاز رانی؛ دیگر تاجروں کے لیے جہاز رانی اور سب سے بڑھ کر لوگوں کو جزیرے سے باہر لے جانا۔

وطن سے باہر جانا مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ بھی تھوڑے دن کے لیے تجارتی اغراض سے۔ جربہ کے باشندے اپنے لوگوں کی محدود ذمے داری کی شرکتیں بنا لیتے ہیں اور بنک کی خدمات سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ جہاں کہیں ممکن ہو شرکت ایک ہی خاندان کے لوگوں کی ہوتی ہے۔ یہ شرکتیں نمایاں طور پر بقّالی، پارچہ بافی اور موزہ بنیان کی تجارت میں قائم ہوتی ہیں۔ ان چھے ہزار کاروباری لوگوں میں سے، جن کی بابت معلوم ہے کہ وہ جَربہ سے باہر رہتے ہیں، اَسّی نوّے ف صد تونس میں ہیں اور وہاں بھی تلّ (Tell) اور تونس کے علاقے میں مرتکز ہیں، نیز کچھ قسنطینہ (Constantine) اور طرابلس الغرب (Tripolitania) میں بس گئے ہیں۔ شرکت کے ارکان جب باہر ہوتے ہیں تو باری باری ایک دوسرے کی جگہ بدلتے رہتے ہیں۔ اس نظام کو اس طرح مرتب کیا جاتا ہے کہ وہ اپنا تقریباً ایک تہائی وقت جربہ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ بسر کرسکیں (باقی عرصہ وہ جزیرے سے باہر رہتے ہیں)۔ اس نظام کی بدولت یہ جزیرہ اتنی آبادی کا کفیل ہو گیا ہے جس کا وہ اپنے قدرتی وسائل کی بنا پر متحمل نہیں ہو سکتا۔

ماہی گیری خلیج قابس میں ہوتی ہے۔ ماہی گیر زیادہ تر ایسے چھوٹے چھوٹے جھولپڑوں (bordigues)

میں رہتے ہیں جو ریتوں میں گارے اور کھجور کے پتوں سے بنائے جاتے ہیں۔ ان کے شکار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ کثرت سے اَخْبُوط (= ہشت لیش کیڑا، صَدَفہ، octopuses) اور اسفنج بھی ان کے جال میں آ جاتے ہیں، جن کی جَربہ کے سمندر میں بڑی افراط ہے۔ جزیرے والے چھڑیوں، بام مچھلی کے گھڑوں اور مختلف قسم کے جالوں کے ذریعے مچھلیاں پکڑتے ہیں۔

جَرْبہ کے لوگ اپنے مختلف پیشوں میں بڑی محنت سے کام کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ مدتوں باہر رہتے ہیں پھر بھی اپنے جزیرے، اپنے معاشرتی اور خاندانی تعلقات کے ساتھ دل و جان سے وابستہ رہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) R. Stablo : *Les Djerbiens*، تونس ۱۹۴۱ء؛ (۲) S. Tlatli : *Djerba et les Djerbiens*، تونس ۱۹۴۲ء؛ (۳) Y. Delmas : *L'île de Djerba*، در *Les Cahiers d' Outre-Mer*، Bordeaux ۱۹۵۲ء؛ (۴) S. Gsell : *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*، پیرس، ج ۲ (۱۹۲۱ء) و ج ۴ (۱۹۲۴ء)؛ (۵) البکری : *Description de l' Afrique septentrionale*، ترجمہ از de Slane، بار دوم، ۱۹۱۱ء؛ (٦) الادریسی : *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، ترجمہ از ڈوزی و ڈ خویہ؛ (۷) ابن خلدون : *Histoire des Berbères*، مترجمۂ de Slane، ج ۳، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۸) التیجانی : الرّحلة، طبع ح ـ ح ـ عبدالوہاب، تونس ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۸ء، اشاریہ (مترجمۂ روسو Rousseau، در *JA*، ۱۸۵۲ء)؛ (۹) R. Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*، دو جلد، پیرس ۱۹۴۰ء و ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) وہی مصنف : *Deux récits de voyage inédits d' Abdalbasit B. Halil et Adorne*، پیرس ۱۹۳٦ء؛ (۱۱) F. Braudel : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*، پیرس ۱۹۴۹ء؛ (۱۲) Leo Africanus : *Description de l' Afrique*، مترجمۂ Épaulard، پیرس ۱۹۵٦ء؛ (۱۳) Monchicourt : *L'expédition espagnole de 1560 contre l'ile de Djerba*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۴) A. Bombaci : *Le fonti turche della battaglia delle Gerbe (1560)*، در *RSO*، ۱۹۴٦ء، ص ۱۹۳ تا ۲۱۸؛ (۱۵) م صغیر بن یوسف : *Mechra el Melki*، مترجمۂ V. Serre و M. Lasram، تونس ۱۹۰۰ء؛ (۱٦) L. Ch. Feraud : *Annales tripolitaines*، پیرس ـ تونس ۱۹۲۷ء؛ (۱۷) Exiga dit Kayser : *Description et histoire de Djerba*، تونس ۱۸۸۴ء؛ (۱۸) J. Servonnet و F. Lafitte : *Le golfe de Gabès en 1888*، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۱۹) Bossoutrot : *Documents musulmans pour servir à une histoire de Djerba*، در *RT*، تونس ۱۹۰۳ء؛ [(۲۰) الحسن بن محمد الوزان الزیاتی : الکتاب الخامس، طبع شیفر، ۲ : ۱۷٦؛ (۲۱) H. Barth : *Wanderungen durch die Küstenlander des Mittelmeeres*، برلن ۱۸۴۹، ج ۱، فصل ۱۰ ؛ (۲۲) V. Guérin : *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*، ۱۸٦۰ء؛ (۲۳) Mas-Latrie : *Traités de Paix et de Commerce*، مقدمۂ تاریخیہ، ص ۱۵۸ و بعد؛ (۲۴) A. Brulart : *Monographie de l'ile de Djerba*، ۱۸۸۵ ؛ (۲۵) Bertholon : *Exploration Anthropologique de l'Ile de Djerba*، ۱۸۹۷ء؛ (۲٦) Gendre : *l'ila de Djerba*، در *Revue Tunisienne*، ۱۹۰۷ء و ۱۹۰۸ء؛ (۲۷) Ch. Tissot : *Exploration scientifique de la Tunisie, Gieographie Comparée de la Province Romaine d' Afrique*، پیرس ۱۸٦٦ء].

(J. Despois)

(۲) جربہ کی جنگ: دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں عثمانی بحری ترکتاز طُورغُود رئیس نے جزیرۂ جَربہ کو ہسپانیہ کے خلاف اپنی معرکہ آرائیوں کا مرکز بنایا۔ اگرچہ ربیع الاول ۹۵۸ھ/ اپریل ۱۵۵۱ء میں ہسپانویوں نے جزیرے کی ناکہ بندی

کر لی تھی مگر وہ اپنے بیڑے سمیت بچ نکلنے میں کامیاب ہوگیا اور وہ اس طرح کہ پہلے القنطرہ کے خشک راستے کو کاٹا اور ایک نہر کھود کر خلیج بو غرارہ تک پہنچنے میں کامیاب ہوگیا۔ پھر وہاں سے کُھلے سمندر میں آ گیا (۱۳ ربیع الآخر ۹۵۸ھ/ ۲۰ اپریل ۱۵۵۱ء)۔ تھوڑے دن بعد اس نے طرابلس پر قبضہ کر لیا (شعبان ۹۵۸ھ/اگست ۱۵۵۱ء)، پھر قلعۂ حومت سوق Houmat Souk (البُرج الکبیر؛ کتبہ سن ۹۶۴ھ/۱۵۵۷ء) کی مرمت کرا لی۔ طرابلس اور جربہ کے یہ فوجی مستقر سامنے دیکھ کر مالٹا کے حاکم اعلیٰ John of Valletta اور مدینۃ سالم کے ڈیوک نے ۱۵۵۹ء میں ہسپانیہ کے بادشاہ فلپ دوم سے وہاں ایک بحری مہم بھیجنے کی اجازت حاصل کی۔ حملہ آور دستے کی روانگی مالٹا سے ۱۰ فروری ۱۵۶۰ء کو ہوئی۔ اس میں ۵۴ بادبانی جہاز، ۳۶ بار برداری کے جہاز اور گیارہ بارہ ہزار آدمی تھے؛ لیکن یہ مہم طرابلس پر حملہ کرنے کے بجائے جربہ کی طرف چل پڑی اور ۷ مارچ کو اس پر قبضہ جما لیا؛ مگر عثمانی بیڑا پیالہ پاشا اور طورغود رئیس کے زیر قیادت اس کی لنگرگاہ پر ۱۱ مئی کو اچانک آ پڑا اور اس کا بڑا حصہ تباہ کر دیا۔ البرج الکبیر کی محافظ فوج کا ۱۶ مئی سے محاصرہ کر لیا گیا۔ اس فوج کا قائد Alvaro de Sande تھا، پانی کی کمیابی اور بیماری سے بہت لوگوں کے مر جانے کے باعث ۳۱ جولائی ۱۵۶۰ء کو انہوں نے ہتیار ڈال دیے۔ چند ہزار سپاہی باقی بچے تھے، انہیں یا تو قتل کر دیا گیا یا عثمانی جہازوں پر چپو چلانے کے لیے تقسیم کر لیا گیا۔ اس شکست کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہسپانیہ کے لوگ جنوبی اور وسطی تونس سے بالکل باہر نکال دیے گئے۔

مشہور و معروف بُرج الرؤس (= کھوپریوں کا قلعہ) جسے جربہ والوں نے ہسپانوی حملہ آوروں کی ہڈیوں سے تعمیر کیا تھا اور جس کا ذکر اکثر یورپی سیاحوں نے کیا ہے، ۱۸۴۸ء میں احمد بای، والی تونس، کے حکم سے منہدم کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) Ch. Monchicourt: *Episodes de la carrière de Dragut, ii: Lè strdtagème de Dragut à El-Kantara de Djerba*، در *RT*، ۲۵ (۱۹۱۸ء): ۲۶۳ تا ۲۷۳ اور خصوصیت کے ساتھ (۲) وہی مصنف: *L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba*، در *RT*، ۲۰ (۱۹۱۳ء): ۴۹۹ تا ۵۱۹، ۶۲۷ تا ۶۵۳ و ۲۱ (۱۹۱۴ء): ۱۴ تا ۳۷، ۱۳۶ تا ۱۵۵، ۲۲۷ تا ۲۴۶، ۳۳۲ تا ۳۵۴، ۴۱۹ تا ۴۵۰، جہاں دفترخانوں کی دستاویزوں اور اس مہم سے متعلقہ دیگر تصانیف کے اہم ماخذ دیے گئے ہیں؛ (۳) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۴۹ء، ۲: ۳۷۲، ۳۷۵ تا ۳۷۶؛ (۴) A. Bombaci: *Le fonti turche della battaglia della Gerbe (1560)*، در *RSO*، ۱۹ (۱۹۴۶ء): ۱۹۳ تا ۲۱۸؛ [(۵) وَ اَ ع، بذیل جربہ]۔

(R. MANTRAN)

* **جِرجا**: (ایک متروک الاستعمال شکل دِجرجا بھی ملتی ہے)، بالائی مصر کا ایک شہر اور صوبہ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا نام سینٹ جارج St. George کی ایک خانقاہ سے ماخوذ ہے (V. Denon، مترجمۂ A. Aikin: *Travels in Upper and Lower Egypt*، لنڈن ۱۸۰۳ء، ۲: ۲۵)۔ اس شہر کا آغاز آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوّارہ [رک بآں] کے قبائلی مرکز کے طور پر ہوا۔ ہوّارہ کا تسلّط بالائی مصر پر بعد کی دو صدیوں تک رہا۔ ۹۸۳ھ/۱۵۷۶ء کے قریب اس قبیلے کی طاقت ٹوٹ گئی اور جِرجا بالائی مصر کے والی کا صدر مقام بن گیا، جو ضلع جرجا کا "کاشف" بھی تھا۔ یہ والی، جنھیں حاکم الصعید، امیر الصعید اور بک جرجا، وغیرہ کئی ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، "نو مملوک" اکابر سے تعلق رکھتے تھے اور قاہرہ کے فرقہ دارانہ جھگڑوں میں عموماً دخل دیا کرتے تھے۔ آج کل جرجا کے "کاشفلک" کی نمائندگی

اسی نام کا "مدیریہ" کرتا ہے، گو محمد علی پاشا کے انتظامی تجربات کے نتیجے میں ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳-۱۸۲۴ء کے بعد کچھ عرصے کے لیے اسے مقابلۃً زیادہ بڑی ملکی وحدت میں مدغم کر لیا گیا تھا - ۱۸۵۹ء میں سوہاج نے صوبائی دارالحکومت کی حیثیت سے جرجا کی جگہ لے لی.

مآخذ: (۱) المقریزی: البیان والاعراب عمّا بارض مصر من الأعراب، طبع عبدالمجید عابدین، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۵۸؛ (۲) P. Vansleb: *Nouvelle relation .... d'un voyage fait en Égypte*، پیرس ۱۶۷۷ء، ص ۲۱ تا ۲۵؛ (۳) علی مبارک: الخِطَطُ الجدیدۃ، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۱۰: ۵۳ تا ۵۵؛ (۴) H. A. B. Rivlin: *The agricultural policy of Muhammad Ali in Egypt*، کیمبرج (ریاستہاے متحدہ امریکہ) ۱۹۶۱ء، ص ۸۷ تا ۸۸، ۳۲۳ تا ۳۲۴.

(P. M. HOLT)

* ⊗ **جُرجان:** [=گُرگان (قدیم فارسی میں ورکانا اور قدیم تر نام ہرقالیا Hyrcania)] - یہ بحیرۂ خَزَر کے جنوب مشرق گوشے پر واقع ہے [اسی وجہ سے بحیرۂ خزر کو بعض دفعہ بحیرۂ جرجان بھی کہہ دیا جاتا ہے - جُرجان صوبے کا نام بھی ہے] - اس قدیم صوبے کی حدود عملاً وہی تھیں جو موجودہ ایرانی صوبے اَسْتَراباذ [رک بآں] (جو اب اُستان [مازندران] کا حصہ ہے) کی ہیں - یہ اپنے طبعی نقشے اور آب و ہوا دونوں کے لحاظ سے نیم استوائی اور گرم مرطوب علاقۂ مازندران اور شمال میں دہستان کے لق و دق صحرا کو ملانے والی کڑی ہے - صوبے کی زرخیزی اور خوش حالی کا مدار آترِک [رک بآں] اور جُرجان کے دریاؤں پر تھا، لیکن ان نعمتوں کے ساتھ ساتھ ان دریاؤں میں سیلاب آنے اور اس کے باعث بخار پھیلنے کا خطرہ بھی لاحق رہتا تھا.

ساسانی عہد میں جرجان کی اہمیت کا سبب یہ تھا کہ شمال کی جانب سے دباؤ ڈالنے والے خانہ بدوشوں کے مقابلے میں اسے ایک سرحدی صوبے کی حیثیت حاصل تھی - شہرستانِ، یَزد گِرد اور شہرِ پیروز (دیکھیے Marquart: *Ērānšahr*، ص ۵۱، ۵۶) کے قلعے بیابانِ دہستان کے خانہ بدوشوں کے حملوں کا دفاع کرنے کے لیے تعمیر کیے گئے تھے - علاقے کی حفاظت کے لیے شمالی سرحد کے ساتھ ساتھ ایک لمبی دیوار بنائی گئی تھی.

کہا جاتا ہے کہ سعید بن العاص نے ۳۰ھ/۶۵۰-۶۵۱ء ہی سے شاہِ جُرجان پر جزیہ عائد کیا تھا؛ لیکن جُرجان کی حقیقی فتح یزید بن مُہلّب [بن ابی صُفْرہ] کا کارنامہ ہے (۹۸ھ/۷۱۶-۷۱۷ء) - اس وقت جُرجان پر ایک مَرْزُبان حکومت کر رہا تھا، لیکن عملاً سارا اقتدار ایک ترک سردار صُول کے ہاتھ میں تھا؛ [لیکن اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ جب سُوَید بن مُقَرّن ۱۸ھ میں بسطام فتح کر چکا تو روزبان صُول نے جزیہ ادا کرنے کی شرط پر مسلمانوں کی ماتحتی قبول کر لی اور اس کے مطابق معاہدہ لکھا گیا (یاقوت، ۲: ۵۱) - یاقوت نے جُرجان سے منسوب متعدد علما و فضلا کا ذکر کیا ہے - حمزہ بن السہمی نے جرجان کی تاریخ پر ایک مستقل کتاب تالیف کی تھی].

دریاے اندرہاز (موجودہ دریاے جُرجان) جہازرانی کے قابل ہے - اس کے کنارے کی سرکش آبادی کی گوشمالی کے بعد یزید بن مُہلّب نے [موجودہ] قصبۂ جُرجان کی بنیاد رکھی - اس وقت سے اس شہر کو اسی نام کے صوبے کا صدر مقام بنا دیا گیا - تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں یہ شہر یقیناً بہت خوشحال ہوگا - اس کے گردا گرد کے باغ، جن کی آب یاری دریا سے ہوتی تھی، بہت مشہور تھے - ریشم سازی اس شہر کی اہم صنعت تھی - جرجان روس جانے والی کاروانی شاہراہ کی ایک منزل بھی تھا - یہ شہر دریا کے دونوں کناروں پر آباد تھا اور شہر کے دونوں حصوں کو ملانے کے لیے کشتیوں کا پل تھا - دریا

کے مشرقی کنارے پر اصل شہر تھا، جو شہرستان کہلاتا تھا ۔ المقدسی نے اس کے نو دروازوں کی تفصیل بیان کی ہے ۔ مغربی کنارے پر ایک مضافاتی شہر تھا اور (شاید اس وجہ سے کہ عرب قبیلہ بکر وہاں آباد تھا) بکر آباذ کہلاتا تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی زمانے ہی سے شہر کی خوشحالی کو داخلی فتنہ و فساد سے خطرہ پیدا ہو گیا ۔ بحیرۂ خزر کے ساتھ کا علاقہ علوی دعوت کے لیے بہت سازگار ثابت ہوا تھا، چنانچہ طبرستان کے علویوں نے جرجان کو بھی اپنے حلقۂ اثر میں لے لیا ۔ خاص جرجان میں حضرت محمد بن جعفر الصادقؒ کی قبر ہے ۔ عوام اسے گور سرخ کہتے تھے اور اس کی بڑی تکریم کی جاتی تھی ۔ ان علاقوں میں مسلسل خلفشار کے باعث ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء میں مرداویج بن زیار [رک بہ زیار، بنو] دیلمیوں کی مدد سے جرجان میں اپنی سلطنت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ یہ سلطنت کوئی ایک سو سال قائم رہی ۔ یہ پہلے نام نہاد طور پر سامانیوں اور پھر غزنویوں کے زیر حمایت تھی ۔ امیر قابوس بن وشمگیر (۳۶۶ھ/۹۷۶-۹۷۷ء تا ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۲-۱۰۱۳ء) کی قبر کا قبہ، گنبد قابوس [رک بآں]، آج بھی اس عہد کی یادگار ہے .

مغول کی یلغار میں جرجان کی آبادی کا قتل عام ہوا ۔ المستوفی (ترجمۂ Le Strange، ص ۱۵۶) نے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں اپنی کتاب [نزهة القلوب] لکھی ۔ اس میں وہ شہر کو کھنڈروں کا ڈھیر بتاتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ تیمور نے ۷۹۵ھ/۱۳۹۲ - ۱۳۹۳ء میں یہاں دریا کے کنارے ایک محل تعمیر کرایا تھا، لیکن اس کے باوجود جرجان اپنی پہلی سی شان و شوکت کبھی حاصل نہ کر سکا ۔ حاجی خلیفہ (جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء) لکھتا ہے کہ عہد مغول کے بعد جب سے جرجان آباد ہوا ہے اس کی آبادی کی اکثریت غالی شیعیوں پر مشتمل رہی ہے .

دریاے جرجان اور خرم رود کے سنگم سے جو زاویہ بنتا ہے وہاں کھنڈروں کے بڑے بڑے ڈھیر ہی (جن کی کھدائی ابھی تک نہیں ہوئی) قدیم جرجان کی جاے وقوع کا پتا دیتے ہیں ۔ جرجان کا نام حال ہی میں بدل کر اَستَراباذ [= استراباد] کر دیا گیا ہے ۔ شہر سے شمال مشرق کی جانب تقریباً دو میل اور دریا سے ایک میل کے فاصلے پر گنبد قابوس موجود ہے اور یہی انقلابات زمانہ کا مقابلہ کر سکا ہے .

مآخذ : وہی ہیں جو مادۂ استراباذ میں درج ہیں .

(J.A. Boyle و R. Hartmann [و ادارہ])

الجُرجانی : اسمعیل بن الحسین زین الدین ابو الفضائل الحسینی [= زین الدین ابو ابراہیم، اسمعیل بن جسن بن احمد بن حسن الجُرجانی : دیکھیے E. G. Browne : *A Lit. Hist. of Persia*، ۲ : ۳۰۶]، جسے اکثر السیّد اسمعیل کہتے ہیں، ایک شریف الطبع اور مشہور طبیب تھا ۔ اس نے فارسی اور عربی میں کتابیں تصنیف کیں ۔ ۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء میں وہ خوارزم چلا گیا اور وہیں سکونت اختیار کی اور قطب الدین محمد خوارزم شاہ (۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء تا ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء) کے دربار سے منسلک ہو گیا ۔ اس نے اپنی کتاب ذخیرۂ [خوارزمشاهی] اسی کے نام سے معنون کی ۔ پھر وہ اتسز ابن محمد (۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء تا ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) کے دربار سے وابستہ ہوا، جس نے اسے ایک مختصر مگر جامع کتاب الخفّی العلائی [الخفی : دیکھیے "ریو : فہرست مخطوطات فارسی موزۂ برطانیہ"، ۲ : ۴۶۶] لکھنے کا کام سپرد کیا جو دو جلدوں میں ہے . . . ۔ بعد میں وہ مرو چلا گیا جو اس (اتسز) کے حریف سلطان سنجر بن ملک شاہ کا دار السلطنت تھا اور ۵۳۱ھ/۱۱۳۹ء میں وہیں اس کی وفات ہوئی ۔ اس کی کتاب ذخیرۂ خوارزم شاہی ایک اہم کتاب ہے ۔ یہ فارسی میں غالباً پہلا طبی دائرۃ المعارف ہے، جس میں چار لاکھ پچاس ہزار الفاظ ہیں ۔ عربی اور ترکی میں بھی اس کا ترجمہ ہو چکا ہے اور اس کا خلاصہ عبرانی میں

بھی موجود ہے۔ ذخیرہ اور الخفّی کے علاوہ الجرجانی نے تقریبًا ایک دوجن کتابیں اور بھی تصنیف کیں، جن میں سے بعض نہایت موقر ہیں۔ یہ بیشتر طبّ اور فلسفے سے متعلق ہیں۔ اس کی ادبی تصنیفات، جنھیں اس کے معاصرین بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، مخطوطات کی صورت میں محفوظ ہیں۔ دنیا کی بے ثباتی پر ایک مختصر رسالہ الرسالة المنبّهة (عربی میں) البیہقی نے اس کی سیرت کے ساتھ شامل کر دیا ہے.

مآخذ : (۱) ظہیر الدین علی بن زید البیہقی : تاریخ حکماء الاسلام، دمشق ۱۹۴۶ء، ص ۱۷۲ ببعد؛ (۲) وہی مصنف : تتمة صوان الحکمة، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء، ۱ : ۱۷۲ ببعد (متن)؛ ۲۱۶ ببعد (حواشی)؛ (۳) M. Meyerhof، در *Osiris*، ۸ (۱۹۴۸ء) : ۲۰۳ ببعد (سابقہ کتاب کا ملخّص، مع زائد مآخذ)؛ (۴) نظامی عروضی : چہار مقالہ، طبع میرزا محمد [قزوینی]، ۱۹۱۰ء، ص ۷۰ ببعد (متن)، ص ۲۳۳، ۲۳۶ ببعد (حواشی)؛ مترجمۂ براؤن E. G. Browne، ۱۹۲۱ء، ص ۷۸ ببعد (ترجمہ)، ۱۵۸ ببعد (حواشی)؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء، ۲ : ۳۱؛ (۶) A. Fonahn : *Zur Quellenkunde der persischen Medizin*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳ ببعد؛ (۷) براؤن E. G. Browne : *Arabian medicine*، ص ۹۸ ببعد؛ (۸) عباس نفیسی : *La Médicine en Perse*، ۱۹۳۳ء، ص ۱۴ تا ۴۸ (سوانح حیات)، ۶۵ تا ۱۲۴ (طب کے اساسی نظریات سے متعلق ذخیرہ کی پہلی چار ''کتب'' کا خلاصہ)؛ (۹) G. Sarton : *Introduction to the history of Science*، ۱۹۳۱ء، ۲ : ۲۳۴ ببعد؛ (۱۰) C. Elgood : *A medical history of Persia*، ۱۹۵۱ء، ص ۲۱۴ ببعد و اشاریہ؛ (۱۱) براکلمان، ۱ : ۶۴۱ و تکملہ، ۱ : ۸۸۹ ببعد؛ [(۱۲) الاعلام، ۱ : ۳۰۸].

(J. SCHACHT)

⊗* **الجرجانی، عبدالقاهر** : رک به عبدالقاهر الجرجانی .

الجُرجانی : [ابو الحسن] علی بن محمد [بن علی]، المعروف السیّد الشریف، ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء میں استراباذ [رک بآں] کے قریب تاجو [- تاکو] میں پیدا ہوئے۔ ۷۶۶ھ/۱۳۶۵ء میں وہ قطب الدین محمد الرازی التّحتانی سے علم حاصل کرنے ہرات پہنچے، لیکن انہوں نے مشورہ دیا کہ وہ ان کے شاگرد مبارک شاہ کے پاس مصر چلے جائیں، تاہم وہ ہرات ہی میں ٹھیرے رہے اور ۷۷۰ھ/۱۳۶۸ء میں قرَمان گئے تاکہ اَلاَقْصرائی کے درس سنیں، مگر ان کے پہنچنے سے پہلے ہی محمد اَلاَقْصرائی کا انتقال ہو چکا تھا (اَلاَقْصرائی نے ۷۷۳ھ/۱۳۷۱ء میں وفات پائی، الدُرَرالکامنہ، ۴ : ۲۰۷)۔ انہوں نے محمد اَلْفَنَاری کی شاگردی اختیار کی اور انہیں کے ہمراہ مصر پہنچے۔ وہاں مبارک شاہ اور اکمل الدین محمد بن محمود کے دروس سنے اور چار سال تک سعید السعداء میں قیام کیا؛ ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء میں قسطنطینیہ گئے اور پھر شیراز پہنچے۔ وہاں ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء میں شاہ شجاع نے انہیں معلّم مقرر کر دیا۔ جب تیمور نے شیراز فتح کیا تو سید شریف کو اپنے ساتھ سمرقند لے گیا، جہاں ان کی سعدالدین التفتازانی [رک به التفتازانی] سے بحثیں ہوئیں۔ اس بارے میں مختلف رائیں ہیں کہ ان مباحثوں میں کس کا پلّہ بھاری رہا۔ جب تیمور کی وفات ہوئی تو سید شریف واپس شیراز آ گئے اور وہیں ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء میں وفات پائی۔ ان کے طالب علمی کے زمانے کی ذہانت اور ذکاوت کی بابت عام حکایات بیان کی گئی ہیں۔ انہوں نے مختلف موضوعات پر [پچاس سے زائد] کتابیں تصنیف کیں، فارسی میں منطق اور صرف و نحو کی کتابیں لکھیں۔ وہ ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جب کہ متقدمین کی کتابوں پر شرحیں لکھنے کا رواج تھا۔ متکلّم کی حیثیت سے انہوں نے فلسفے کو بہت بڑا مقام دیا، چنانچہ الاِیجی [رک بآں] کی المواقف پر انہوں نے جو شرح لکھی ہے اس کا آدھا حصہ فلسفے ہی کے لیے وقف ہے۔ فقہ میں انہوں نے السجاوندی کی

الفرائض السراجیّه کی شرح لکھی ۔ علم بلاغت پر التفتازانی کی شرح المطوّل پر، جو السکّاکی کی تلخیص المفتاح کی شرح ہے، تعلیقات و حواشی لکھے اور منطق میں الکاتبی کے الرسالة الشمسیّه فی القواعد المنطقیه کی شرح از قطب الدین الرازی التحتانی پر تعلیقات لکھے ۔ اپنی کتاب تعریفات میں بڑی سہل و ساده زبان اختیار کی ہے ۔

ان کے بیٹے نور الدین محمد نے اپنے والد کی فارسی کتب منطق کا عربی میں ترجمه کیا اور منطق پر خود بھی کتابیں تصنیف کیں؛ نیز اپنے والد کی مرتّبه حدیث کی ایک کتاب کی شرح لکھی اور رسالة فی الرّد علی الرّوافض بھی لکھا ۔ اس کے حالات زندگی کی بابت اس کے سن وفات کے سوا، جو ۸۳۸ھ/۱۴۳۴ء ہے، اور کچھ معلوم نہیں ۔

[بقول بدر الدین العینی، السید الجرجانی عالم الشرق اور علامۂ دہر تھے ۔ فصاحت و بلاغت اور حسنِ عبارت کے ساتھ فنِ مناظره میں ید طولیٰ حاصل تھا ۔ ان کی علمی اور تدریسی شہرت چار دانگ عالم میں پھیلی ہوئی تھی اور اَتباع و تلامذه بکثرت تھے .]

مآخذ: (۱) السخاوی: الضوء اللامع، ۵: ۲۲۸؛ (۲) الشوکانی: البدر الطالع، ۱: ۴۸۸ ببعد؛ (۳) محمد باقر: روضات الجنّات، ص ۴۹۷؛ (۴) [عبدالحی] لکھنوی: الفوائد البہیّة، ص ۱۲۵؛ (۵) خواند امیر: حبیب السیر، ۳/۳: ۸۹، ۱۴۷؛ (۶) براکلمان، ۱۱: ۲۱۶ و تکمله، ۲: ۳۰۵؛ (۷) Browne: *A Literary History of Persia*، ۳: ۳۵۵؛ (۸) Storey، ۱: ۳۶؛ [(۹) السیوطی: بغیة الوّعاة، قاہره ۱۳۲۶ھ، ص ۳۵۱؛ (۱۰) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳: ۲۴۷، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۱۱) S. de Sacy، در *Notices et Extraits des Mss.*، ۱: ۴ ببعد] .

(A. S. Tritton [و اداره])

* **الجُرجانی، فخر الدین اسعد:** رک به گُرگانی ۔

* **الجرجانی، نور الدین [علی بن] محمد بن علی:** رک به الجرجانی، علی بن محمد السید الشریف ۔

* **جُرجانیه:** رک به گُرگانج ۔

* **الجَرجَرائی:** بغداد کے جنوب میں دریاے دجله پر عراق کے ایک گاؤں جَرجَرایا سے منسوب ہے؛ عباسی اور فاطمی خلفا کے کئی وزیروں کے نام کے ساتھ یه نسبت نظر آتی ہے [یاقوت، بذیل مادّۂ جَرجَرایا] .

(۱) محمد بن الفضل: الفضل بن مروان (رک بآں) کا سابق کاتب یا دبیر، جسے المتوکل نے اپنی خلافت کے شروع میں ابن الزّیات کی معزولی کے بعد اپنا وزیر مقرر کیا، لیکن فرائض میں غفلت برتنے کی بنا پر بعد میں الگ کر دیا ۔ المستعین نے شعبان ۲۴۹ھ/ستمبر۔اکتوبر ۸۶۳ء میں اسے دوباره وزیر مقرر کیا، لیکن وہ تھوڑے ہی عرصے بعد ۲۵۰ھ/۸۶۴-۸۶۵ء میں تقریباً اسّی سال کی عمر میں فوت ہوگیا (دیکھیے الصَّفدی: الوافی، ۴: ۴، طبع Dedering، عدد ۱۸۲۸؛ [یاقوت، حوالۂ مذکور]).

(۲) احمد بن الخَصیب: مصر کے ایک والی کا فرزند (ابن العماد: شذرات، ۲۶۵ الف)، پہلے شہزاده المستنصر کا دبیر و اتالیق رہا، پھر اس کے خلیفه بن جانے پر شوال ۲۴۷ھ/دسمبر ۸۶۱ء میں اس کا وزیر مقرر ہوا ۔ جب المستنصر کا انتقال ہو گیا تو احمد بن الخصیب نے المستعین کو اس کا جانشین ہو جانے میں مدد دی، لیکن سامرّا کے ترکی افسروں کو اپنا دشمن بنا لیا ۔ جمادی الاولی ۲۴۸ھ/اگست ۸۶۲ء میں اسے جلا وطن کر کے جزیرۂ اقریطش میں بھیج دیا گیا ۔ اس نے ۲۶۵ھ/۸۷۹ء میں وفات پائی ۔

(۳) العباس بن حسن: المُکتفی کے وزیر القاسم بن عبیدالله (م ذوالقعده ۲۹۱ھ/اکتوبر ۹۰۴ء) کا ذاتی دبیر (پرائیویٹ سیکرٹری) تھا ۔ المکتفی کا وزیر ہو کر اس نے ابوالحسن علی بن الفرات سے بہت گہرے تعلقات پیدا کر لیے اور اسے اپنا دست راست بنا کر اپنی جانشینی کے لیے بھی منتخب کیا ۔ اُسی بے اصول شخص کے مشورے

سے ذوالقعدہ ۲۹۵ھ/ستمبر ۹۰۸ء میں اس نے تیرہ برس کے کم عمر جعفر کے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ جعفر نے المقتدر کا لقب اختیار کرکے العباس ہی کو اپنا وزیر رہنے دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ربیع الاوّل ۲۹۶ھ/دسمبر ۹۰۸ء کی سازش العباس کے غرور و تکبّر کا نتیجہ تھی۔ اس کی بدولت المقتدر کی جگہ ابن المعتز تو خلیفہ نہ ہو سکا، لیکن یہ ضرور ہوا کہ وزیر (العباس) جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔

مآخذ: (۱) D. Sourdel: *Le vizirat ʿabbāside*، دمشق ۱۹۵۹ء، ۱: ۲۷۱ تا ۲۷۵، ۲۹۳، ۲۸۹ تا ۲۹۰، ۳۵۹ تا ۳۷۱؛ [(۲) الزرکلی، بذیل مادّہ].

(۴) ابو القاسم علی بن احمد: ایک عراق الاصل دبیر، جو فاطمیوں کے عہد میں اپنے بھائی سمیت مصر جا پہنچا اور صوبوں میں مختلف عہدوں پر مامور رہا، جہاں غبن کے الزام میں ۴۰۴ھ/۱۰۱۳-۱۰۱۴ء میں الحاکم [الفاطمی] کے حکم سے اس کے ہاتھ کاٹ دیے گئے۔ اس کے باوجود وہ ۴۰۶ھ/۱۰۱۵-۱۰۱۶ء میں دیوان النفقات کا مدیر ہونے میں کامیاب ہوگیا اور پھر دوسری کامیابی یہ نصیب ہوئی کہ ۴۱۲ھ/۱۰۲۱-۱۰۲۲ء میں "واسطہ" اور ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں وزیر کے عہدوں پر فائز ہوا۔ الظاہر اور المستنصر کے عہد میں بھی وہ وزارت کے عہدے پر برقرار رہا، یہاں تک کہ رمضان ۴۳۶ھ/مارچ ۱۰۴۵ء میں فوت ہوگیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلّکان، (طبع قاہرہ) ۱۹۴۸ء، ۳: ۸۴ تا ۸۵؛ (۲) ابن الصّیرف: الاشارۃ إلی مَن نَالَ الوِزارۃ، در *BIFAO*، ۲۵ (۱۹۲۵ء): ۷۷ تا ۷۹؛ [(۳) الاعلام، ۵: ۵۸].

(D. Sourdel)

* **جُرجُرہ**: الجزائر کے تلِّ اطلس میں ۶۰ کیلومیٹر لمبا ڈھلوان سلسلۂ کوہ، جو وادی ساحل سومام (Sahel-Soumam) کے وسیع نشیبی علاقے پر پھیلا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں مغرب میں قبائلیہ کے سلسلۂ کوہ کا بڑا حصہ بھی، جو قبائلیۂ کُبریٰ یا قبائلیۂ جرجرہ کہلاتا ہے، اسی میں ہے۔ جرجرہ کے چار بلند حصّے ہیں، جو کسی قدر مشرق سے مغرب کی طرف پھیلے ہوئے ہیں، اور تقریبًا ہر مقام پر ان کا ارتفاع ۱۵۰۰ میٹر (= ۴۹۲۱ فٹ) سے زائد ہے۔ ان میں جبل الہیزر Haizer ۲۱۳۳ میٹر (=۶۹۹۸ فٹ)، اکوکر Akouker ۲۳۰۵ میٹر (= ۷۵۶۲ فٹ) اور لَلاّ (لله) خدیجہ کی چوٹی (بربری زبان میں Tamgout) ۲۳۰۸ میٹر (= ۷۵۷۲ فٹ) بلند ہیں۔ لیاس (Lias) کے اَور مغرب میں یوسین (Eocene) کے چونے کے ضخیم تودے، جو بڑے ہی ڈھلوان ہیں اور ان میں رخنے پڑے ہوئے ہیں، جبل الشارات Sierrass کی طرح کے نظر آتے ہیں۔ کٹے پھٹے چٹانی مرتفع میدان، گڑھے اور عمودی سرنگیں، جو بڑے بڑے غاروں تک چلی گئی ہیں، ان کے نمایاں طبیعی خصائص ہیں (ایک ایسا ہی غار بسول Boussouil میں ہے، جس کی گہرائی ۳۶۰ میٹر (= ۱۱۸۱ فٹ) سے زائد ہے)۔

جرجرہ بحیرۂ روم سے ۵۰ کیلو میٹر کے فاصلے پر ہے۔ یہاں بہت زور کی بارش ہوتی ہے (۱۲۰۰ تا ۱۸۰۰ ملی میٹر = ۴۷٫۲۴ تا ۷۰٫۸۶ انچ) اور یہ ایک سے لے کر تین ماہ تک برف سے ڈھکا رہتا ہے۔ اس وجہ سے یہ نہایت زوردار چشموں کا منبع ہے، جن سے اس سلسلۂ کوہ کے دونوں جانب بہت سے گاؤں مستفید ہوتے ہیں؛ نیز پن بجلی کے کئی کارخانے بھی انہیں سے چلتے ہیں۔ سفید پہاڑی چوٹیاں دیودار کے قدیم مگر خراب و خستہ جنگلات اور شاہ بلوط کے بچے کھچے جُھنڈوں پر سر اٹھائے اِستادہ ہیں، جہاں بربری بن مانس رہتے ہیں۔ گھاس سے بھرے میدان، نواحی دیہات کے چھوٹے چھوٹے ریوڑوں کے لیے موسم گرما کی چراگاہیں مہیا کرتے ہیں۔ اس کی بلند سطح، اس کے دلفریب مناظر، مزید برآں اس کی برف، موسم گرما میں سیّاحوں کو اور موسم سرما میں برف پر پھسلنے کے شوقینوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔

یہاں کے گاؤں، جن میں فقط قبائلیہ Kabyles ھی بربری زبان بولتے ھیں، ایسے مقامات پر واقع ھیں جن کی بلندی شمالی جانب ۱۱۵۰ میٹر (= ۳۷۷۲ فٹ) سے اور جنوبی جانب ۱۳۵۰ میٹر (= ۴۴۲۹ فٹ) سے زیادہ نہیں ھے۔ اس طرح یہ سلسلۂ کوہ آباد ھے۔ درّھاے کوہ Tizi کا ارتفاع، جو Tizi n. Kouilal پر ۱۶۳۶ میٹر (= ۵۳۶۷ فٹ) اور Tizi n. Tighourda پر ۱۷۶۰ میٹر (= ۵۷۷۴ فٹ) ھے، یہاں کے موسم اور باشندوں دونوں کے لیے ایک مؤثر روک ثابت ھوتا ھے۔ یہ سلسلۂ کوہ جنگلات کی چوڑی پٹی سمیت، جو مشرق کی جانب سبوا Sebau کی سطح مرتفع سے شروع ھو کر سمندر تک پھیلی ھوئی ھے، قبائلیہ کو ایک بے ڈھنگی شکل میں کاٹ کر دیگر مقامات سے جدا کر دیتا ھے۔ اس کے وسط میں تری اوزو Tizi Ouzou ھے، نیز ایک لمبی گھری وادی ساحل سومام بھی ھے، جو یوں تو قبائلیہ میں شامل ھے، لیکن الجزائر اور بجایہ Bougie کے براہ راست اثرات کی زد میں ھے۔

مآخذ: A. Belin ‘J. Flandrin ‘M. Fourastier ‘S. Rahmani ‘M. Rémond اور R. de Peyerimhoff: *Guide de la montagne algérienne. Djurdjura*‘ الجزائر ۱۹۴۷ء؛ نیز رک بہ قبائلیہ۔

(J. DESPOIS)

جِرْجِنْت: کِرْکِنْت Agrigentum؛ اسی سے ایک نسبت کِرْکِنْتی ھے اور وہ چوتھی/ دسویں صدی میں صِقِلّوی نسل کا ایک صوفی تھا۔ کِرکُنْت اپنی قدیم شان و شوکت سے ھاتھ دھو چکنے کے بعد ۲۱۴ھ/ ۸۲۹ء میں عربوں کے قبضے میں آیا اور اس خوف سے کہ کہیں بوزنطی واپس نہ آ جائیں، دوسرے ھی برس اس کی قلعہ بندیوں کو منہدم کر دیا گیا۔ عربوں کے دَور حکومت میں اسے پھر عروج ھوا اور اھلِ تدمر (Palermo) سے جرجنت والوں کی کش مکش رھی، جو چوتھی صدی ھجری/ دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں خونریز لڑائیوں پر منتج ھوئی۔ ۳۲۵ھ/ ۹۳۷ء تا ۳۲۹ھ/ ۹۴۱ء میں بالخصوص اھل جِرجنت فاطمی حکّام کے خلاف بغاوتیں کرتے رھے، جن کا نمائندہ صقلیہ کا والی سالم بن راشد تھا، تا آنکہ سپہ سالار خلیل بن اسحٰق اس کا جانشین ھوا، جسے خلیفہ القائم نے، جس کا دارالحکومت مہدیہ تھا، بھیجا تھا۔ اس سپہ سالار نے جرجنت کو فاطمیوں کا مطیع بنا لیا اور یہاں کے کئی عمائد کو قید کرکے افریقہ لے چلا، لیکن سمندر عبور کرتے وقت انھیں ان کے جہاز سمیت غرق کرا دیا۔ بعد ازاں جرجنت صقلیہ کے بنو کاب کے امرا کے ماتحت آ گیا اور جب ۴۳۱ھ/ ۱۰۴۰ء کے قریب انکی حکومت کو زوال آیا تو اسے قصریانہ Castrogiovanni کے امیر ابن الحوّاس [دیکھیے ریاست علی ندوی: تاریخ صقلیہ، ۱: ۴۳۶] کے علاقوں میں شامل کر لیا گیا، جس کا ایک محل جرجنت میں تھا۔ اس عام بد امنی میں، جو نارمنوں کی آمد سے پہلے پھیلی، اس شہر پر پہلے بنو زیری کے سلطان ایوب بن تمیم نے اور پھر اندلس کے خاندان حمّودیہ کے "شریف" نے قبضہ کر لیا۔ نارمنوں نے روجر Roger کے ماتحت ۲۵ جولائی ۱۰۸۷ء کو یہ شہر "شریف" سے چھین لیا اور اس وقت سے صقلیہ کی نارمن حکومت کا ایک حصّہ بن گیا۔ الادریسی جِرجنت کے متعلق لکھتا ھے کہ وہ ایک خوش حال شہر تھا، جس کی منڈیاں مالا مال، عمارتیں خوبصورت اور آثار قدیمہ (= شاید قدیم یونانی مندر) بارعب تھے۔ "باب الریاح" (= ھواؤں کا دروازہ = *Porta Bibirria*) کے علاوہ، جو ابھی تک زبان زد عوام ھے، آج وھاں مسلمانوں کے عہد کی کوئی یادگار باق نہیں۔ وھاں کے کتب خانے (Biblioteca Lucchesiana) میں چند درجن عربی کے مخطوطات بھی رکھے ھیں۔

مآخذ: (۱) M. Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia* اور *Biblioteca Arabo-Sicula*‘ بمدد اشاریہ؛ (۲) الادریسی: *L'Italia nel libro del re Ruggero*‘ طبع Amari و Schiaparelli‘ روم ۱۸۸۳ء‘

متن : ص ۳۱ تا ۳۲ و ترجمہ : ص ۳۶؛ [(۳) ریاست علی ندوی : تاریخ صِقِلّیہ، دارالمصنفین اعظم گڈھ ۱۹۳۶ء].

(F. GABRIELI)

* **جُرجی زیـدان :** رکّ بہ زَیدان.

⊗* **جِرجِیس :** سینٹ جارج St. Gorge، ایک مسیحی بزرگ، جس کی اساطیری کہانی ظہور اسلام سے بہت عرصہ پہلے مختلف عناصر سے مخلوط ہو چکی تھی - مسلمانوں کی کتابوں میں یہ کہانی جس طرح بیان ہوئی ہے اس کے مطابق جِرجیس حواریوں کے زمانے میں فلسطین میں رہتا تھا اور دادان (غالبًا Diocletian) کے عہد حکومت میں اسے موَصل میں شہید کر دیا گیا - اس کی کہانی الطبری کے فارسی ترجمے میں خاصی ترقی یافتہ صورت میں پائی جاتی ہے .

موصل میں کسی جرجیس کا مشہد موجود ہے، جسے الھروی نے چھٹی / بارھویں صدی میں دیکھا تھا (کتاب الزیارات، طبع Sourdel - Thomine، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۶۹ و ترجمہ، دمشق ۱۹۵۷ء، ص ۱۵۴؛ نیز دیکھیے F. Sarre و E. Herzfeld : *Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet*، برلن ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۲ء، ۲ : ۲۳۶ تا ۲۳۸؛ A. Sioufi : *Les antiquités et monuments de Mossoul*، موصل ۱۹۴۰ء، ص ۱۷ تا ۲۳؛ J.M. Fiey : *Mossoul chrétienne*، بیروت ۱۹۵۹ء، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰).

سینٹ جارج کو بعض اوقات حضرت خِضَر اور حضرت الیاس سے ملتبس کر دیا جاتا ہے (رکّ بہ خضر).

مآخذ : (۱) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۲) الطبری : *Chronicle*، مترجمۂ Zotenberg، پیرس ۱۸۶۹ء، ۲ : ۵۴ تا ۶۶؛ (۳) ابن قُتَیبہ : المعارف، طبع عُکاشہ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۳۶۶ ببعد؛ (۵) سامی : قاموس الاعلام، ۳ : ۱۷۷۸؛ [(۶) d' Ohsson : *Tableau Général de l' Empire Othoman*، ۱۷۸۸ء، ۱ : ۱۸۷، ۱۹۱].

(B. CARRA DE VAUX [تلخیص از ادارہ])

⊗* **اَلجَرْحُ وَالتَّعْدِیْل :** [جرح کے معنی ہیں تنقید کرنا، عیب نکالنا - تعدیل کے معنی ہیں صادق اور قابل اعتبار (عادل) ثابت کرنا .

یہ علم حدیث و فقہ کی ایک اصطلاح ہے - علم حدیث میں اس کے معنی ہیں حدیث کے راویوں کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کی تحقیق کرنا (دیکھیے صبحی صالح : علوم الحدیث...، ص ۱۰۹؛ محمد علی : مقام حدیث، ص ۱۰۵) اور فقہ میں اس کے معنی ہیں گواہوں کے قابل اعتبار یا ناقابل اعتبار ہونے کی چھان بین کرنا (رکّ بہ عدل؛ الھدایۃ، کتاب الشہادۃ) - راویان حدیث کے بارے میں یہ چھان بین، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے ہی سے شروع ہو چکی تھی، لیکن فن کی صورت اسے بعد میں ملی - صحابہ سے لے کر متاخرین تک جن بزرگوں نے اس سلسلے میں اہم خدمات سرانجام دی ہیں ان میں سے چند ایک کے نام درج ذیل ہیں :

صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ (م ۹۶ھ) و انس بن مالکؓ (م۹۳ھ)؛ تابعین میں سے الشعبیؒ (م۱۰۴ھ) و ابن سیرینؒ (م ۱۱۰ھ)؛ تابعین کے عہد کے اواخر میں الأعمش (م ۱۴۸)؛ شعبہ (م ۱۶۰)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور ان کے بعد ابن المبارک (م ۱۸۱ھ)، ابن عُیَینہ (م ۱۹۷ھ)، عبد الرحمٰن بن المھدی (م ۱۹۸ھ) اور یحیٰی بن مَعِیْن (م ۲۳۳ھ) - امام احمدؒ بن حنبل کے عہد میں تو یہ علم اپنے کمال کو پہنچ گیا].

دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی کے دوران میں جب یہ معلوم ہوا کہ بہت سی احادیث گھڑی جانے لگی ہیں تو راویوں کے حالات کی تفتیش کی جانب خاص توجہ ہوئی اور ان کے اوصاف کی بابت بھی لکھا جانا شروع ہوا - تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی میں اس موضوع پر کتابیں تصنیف ہونے لگیں، جن میں

عموماً راویوں کے ناموں کی فہرست دی جاتی تھی اور ہر ایک کے نام اور تاریخ کے ساتھ ساتھ اس کا ثقہ یا غیر ثقہ ہونا درج کیا جاتا تھا ۔ "سنن" یعنی احادیث کے ان مجموعوں میں بھی جن میں احکام کی احادیث ہیں راویوں کے حالات پر حواشی ملتے ہیں، مثلاً سنن الدارمی [رک بآں] وغیرہ میں ۔ امام مسلمؒ نے اپنی صحیح کے مقدمے میں ضروری سمجھا کہ راویان حدیث کی ثقاہت کی چھان بین کو بجا اور درست قرار دیا جائے، کیونکہ بہت سے لوگ راویان حدیث پر جرح کرنا غیر مستحسن سمجھتے تھے ۔ اس قسم کے خیالات یقیناً زمانۂ دراز تک جاری رہے ہوں گے کیونکہ ابن ابی حاتم الرازی (م ۳۲۷ھ / ۹۳۹ء) اور حاکم (م ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ء) نے اپنے اپنے وقت میں بھی ضرورت سمجھی کہ نقد رواۃ کی حمایت کریں ۔ جب "علم الحدیث" پر مستقل کتابیں لکھی جانے لگیں (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی اور اس کے بعد) تو الجرح والتعدیل اس علم کا ایک مستقل شعبہ قرار پایا ۔

صحابۂ رسول صلی اللہ علیہ و سلّم سب کے سب معتبر تھے، اس لیے ان سے متعلق جرح کا سوال پیدا نہیں ہوتا تھا [دیکھیے ابن ابی حاتم : کتاب الجرح والتعدیل، ج ۱، قسم اول، ص ۱۴]، لیکن ان کے بعد کے زمانے کے راویوں کی تفتیشِ حالات ضروری سمجھی گئی اور ثقہ راوی کی چند صفات مقرر ہوئیں : [العقل والضبط والاسلام شروط لا بد منہا بقبول الروایۃ (دیکھیے صبحی صالح : علوم الحدیث، ص ۱۲۶)، یعنی] (۱) وہ مسلمان ہو؛ (۲) حافظہ اچھا رکھتا ہو اور صائب العقل ہو؛ (۳) سچا (صادق القول) ہو؛ (۴) اپنی روایت کے نقص و عیب کو کسی صورت نہ چھپاتا ہو اور (۵) ہر لحاظ سے قابل اعتماد ہو ۔ ابن ابی حاتم الرازی (م ۳۲۷ھ / ۹۳۹ء) نے اپنی کتاب الجرح والتعدیل کے مقدمے میں راویوں کے مختلف طبقات سے بحث کی ہے ۔ اس کے مقرر کیے ہوئے طبقات رواۃ اس موضوع پر بعد کے لکھنے والوں کے لیے معیار کا کام دیتے رہے ہیں، مثلاً الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۱ء) نے اپنی کتاب الکفایۃ میں اور ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ / ۱۲۴۵ء) نے اپنی کتاب علوم الحدیث میں اسی کی پیروی کی ہے ۔ فضیلت کے اعتبار سے ابن ابی حاتم الرازی نے راویوں کی چند قسمیں بیان کی ہیں ۔ جن راویوں کی حدیثیں قبول کی جا سکتی ہیں وہ یہ ہیں [دیکھیے کتاب مذکور، باب فی اختیار الاسانید و باب بیان درجات رواۃ الآثار] : (۱) ثقہ یا متقن (= بالکل صحیح ضبط کرنے والا)؛ (۲) "صدوق (راست گو) یا مَحلُّہ الصدق" (جس کا مقام صدق پر ہے) یا "لاباس بہ" (= برا نہیں)؛ (۳) "شیخ"؛ (۴) "صالح الحدیث" (یعنی حدیث میں صالح یا کھرا) ۔ ان میں دوسرا طبقہ اس قدر مستند نہیں جتنا کہ پہلا ہے اور تیسرا دوسرے سے کسی قدر کم درجے کا ہے؛ چوتھے میں وہ لوگ آتے ہیں جن کی حدیث اس غرض سے لکھ لی جا سکتی ہے کہ دوسروں کی حدیثوں سے اس کا مقابلہ کیا جائے ۔ استناد کے لحاظ سے کمتر درجے کے راویوں کی چار قسمیں یہ ہیں : (۱) "لَیِّنُ الحدیث" (حدیث میں نرم اور کم کوش)؛ (۲) "لَیس بِقَوِیّ" (روایت میں قوی نہ ہو)؛ (۳) "ضعیف الحدیث" (حدیث میں ضعیف) اور آخر میں (۴) "متروک الحدیث" (وہ جس کی حدیثیں ترک کر دی گئی ہیں) اور "ذاہب الحدیث" (جس کی حدیث رد کر دی گئی ہو) یا "کذّاب" (جھوٹا) ۔ پہلی دو قسم کے راوی اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کی حدیثوں پر غور ضرور کیا جائے اور انہیں دیگر رواۃ کی حدیثوں سے ملا کر دیکھا جائے؛ تیسرے کا درجہ کم ہے لیکن اسے یک قلم ردّ نہیں کر دینا چاہیے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کی حدیث کی تائید کہیں اور سے ہوتی ہے یا نہیں، البتہ چوتھے کو بالکل ردّ کر دیا جاتا ہے ۔ دیگر مصنفین نے مزید شرائط بھی عائد کی ہیں ۔

یه سب کچھ سننے میں تو ٹھیک معلوم ھوتا ھے لیکن بعض دفعه عمل میں پیچیدگیاں پیدا ھو جاتی ھیں، کیونکه کبھی کسی راوی کو ایک ثقه مانتا ھے دوسرا اسے ضعیف قرار دیتا ھے۔ علماے حدیث کی راے یه معلوم ھوتی ھے که جب ایک شخص کے بارے میں جرح اور تعدیل دونوں موجود ھوں تو جرح کو قوی تر مانا جائے گا، کیونکه جنھوں نے جرح (یعنی نکته چینی) کی ھے ان کے پاس اس راوی کے بارے میں ایسی اطلاعات ضرور ھوں گی جو دوسروں کو میسر نه تھیں؛ لیکن جہاں تعدیل کرنے والوں پر لازم نہیں که اپنی راے کی تائید میں دلیل پیش کریں وھاں جرح کرنے والوں کے لیے ضروری ھے که اپنی راے کی معقول وجه پیش کریں، کیونکه ضعف کی وجوہ کے بارے میں علماے حدیث میں اختلاف ھے، اس لیے جرح کا فیصله اسی وقت قابل قبول ھو سکتا ھے جب اس فیصلے کی وجوہ بیان کر دی جائیں۔ اس امر میں بھی اختلاف راے ھے که ایک عالم کی جرح یا تعدیل کافی بھی ھے یا نہیں، کیونکه گواھوں کو قابل اعتماد قرار دینے کے لیے دو اشخاص کی تصدیق ضروری ھے، لیکن ابن صلاح کی راے ھے که راوی حدیث کو قابل اعتماد یا ناقابل اعتماد قرار دینے کے لیے ایک شخص کی راے بھی کافی ھے [بشرطیکه اس کی عدالت، امانت اور ثقاھت کی شہرت ھو].

مآخذ : (۱) عبدالرحمٰن بن ابی حاتم الرازی : کتاب الجرح و التعدیل، ۹ جلد، حیدرآباد ۱۹۵۲-۱۹۵۳ء؛ (۲) الحاکم ابو عبدالله محمد بن عبدالله [النیسا بوری] : معرفة علوم الحدیث، قاھره ۱۹۳۷ء، ص ۵۲ ببعد؛ (۳) وھی مصنف : المدخل الی معرفة الاکلیل، طبع J. Robson، لنلن ۱۹۵۳ء؛ (۴) الخطیب البغدادی : کتاب الکفایة فی علم الروایة، حیدرآباد ۱۳۵۷ھ، ص ۸۱ ببعد؛ (۵) ابن الصلاح : علوم الحدیث، حلب ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۴ ببعد؛ (۶) الذھبی : میزان الاعتدال، قاھره ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۲ ببعد؛ (۷) ابن حجر العسقلانی : لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۱ھ، ۱ : ۵ ببعد؛ (۸) ابوبکر محمد بن موسٰی الحازمی : شروط الائمة الخمسة، قاھره ۱۳۵۷ھ، ص ۳۰ تا ۳۰، ۳۸ ببعد؛ (۹) ابوالحسنات محمد عبدالحی : الرفع و التکمیل فی الجرح والتعدیل، (الذھبی : المیزان، ج ۲، کے آخر میں)؛ (۱۰) محمد عبدالعزیز الخولی : مفتاح السنة، قاھره ۱۹۲۱ء، ص ۴۴ ببعد (اس میں مصنفین کی فہرست بھی ھے)؛ (۱۱) احمد محمد شاکر : الباعث الحثیث، ابن کثیر کی اختصار علوم الحدیث کی شرح، بار دوم، قاھره ۱۹۵۱ء، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۱۲) احمد امین : ضحی الاسلام، قاھره ۱۹۵۲ء، ۲ : ۱۲۹ ببعد؛ [(۱۳) صبحی الصالح : علوم الحدیث و مصطلحه، دمشق ۱۹۵۹ء، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹، ۱۳۰ تا ۱۳۰؛ (۱۴) I. Goldziher : *Muh. St.*، ۲ : ۱۴۱ ببعد، ۲۷۲ ببعد؛ (۱۵) J. Robson، در *Bulletin of the John Rylands Library*، مانچسٹر، ۴۳ : ۴۶۲ ببعد؛ (۱۶) النووی : التقریب؛ (۱۷) ابن حجر : شرح نخبة الفکر؛ (۱۸) السیوطی : تدریب الراوی].

(J. Robson [و اداره])

جَرّ : رک به نحو.

جَرّاح : زخموں کی چیر پھاڑ اور ان کی مرھم پٹی کرنے والا (= انگریزی : Surgeon؛ جرمن : Wundarzt)۔ اس کے فن کو جراحت کہتے ھیں (= انگریزی : Surgery؛ جرمن : Wundarznei)۔ یه لفظ جُرْح سے مشتق ھے اور جُرْح کے معنی ھیں زخم، پھوڑا (= انگریزی : wound، injury؛ جرمن : wund)۔ جس زمانے میں طب پر یونانی کتابوں کے عربی زبان میں تراجم ھو رھے تھے جراحت کے مترادف 'عمل بالید، (ابن سینا) اور 'عمل الید' (الزھراوی) کا لفظ رائج ھوا، جو یونانی لفظ χειρουργία کا لفظی ترجمه ھے۔ لیکن 'عمل بالید' یا 'عمل الید' کی اصطلاح استعمال میں آ کر مرور زمانه سے بتدریج چند صدیوں میں متروک ھوگئی اور لفظ 'جراحت' نے اس کی جگه لے لی، جو اپنے

دیگر مشتقات کے ساتھ آج تک مستعمل ھے؛ تاھم قدیم ادب میں اس فن کے متعلق حوالے ھمیں 'عمل بالید' یا 'عمل الید' ھی کے ماتحت ملتے ھیں۔ عام سرجری میں ھمیں رَبْط (= legature = شریان بندی، پٹی)، قطع (= excision = کسی ماؤف حصے کا کاٹ دینا)، بطّ اور بَتْر (= incision = فاسد مادّے کے نکالنے کے لیے چیرا دینا) اور کَیّ (= καίειν = ماؤف حصے کو داغنا) کی اصطلاحات ملتی ھیں۔ جراحت کے تخصیصی شعبوں میں بھی بعض اصطلاحات ملتی ھیں، مثلاً موتیا بند کے آپریشن کے لیے 'قدح'؛ معمولی اور چھوٹے چھوٹے آپریشنوں میں جَبْر (ٹوٹی ھوئی ھڈی کا جوڑنا یا موچ وغیرہ کا ٹھیک کرنا) کی اصلاح ھے؛ اسی طرح 'حجامت' یعنی پچھنے لگانا اور خون نکالنے کے لیے فصد اور اپاڑ یا محرکات کے لیے کَیّ [= داغنا] کی اصطلاحات ھیں۔

موجودہ عربی زبان میں عمل الید کی اصطلاحات میں سے صرف 'عَمَلية الجِراحِية' (= surgical operation) اور عملی (operative یا operational) کے الفاظ رہ گئے ھیں۔

پرانی تحریروں میں ھمیں 'علاج بالحدید'، یا 'علاج بالآلة'، کے الفاظ بکثرت ملتے ھیں، جن کے لیے ازمنۂ وسطٰی کے لاطینی مترجمین نے [cura] cum ferro اور [cura] cum instrumento کے الفاظ بالترتیب استعمال کیے ھیں۔

مشاھیر اطباے اسلام، جیسے ابن سینا اور ابن زُھر، کی بابت ھمیں معلوم ھے کہ انھوں نے ھر قسم کے جراحی عمل سے نمایاں بیزاری کا اظہار کیا ھے اور اس کام کو جرّاح اور مجبّر (ھڈی جوڑنے والے) کے لیے چھوڑ دیا ھے۔ بایں ھمہ ابن سینا اپنی کتاب القانون کا ایک طویل حصہ عام الجراحت کے لیے وقف کرتا ھے اور اس کا پیش رو علیؒ بن العباس المجوسی (م ۳۸۴ھ / ۹۹۴ء) اپنی تصنیف کامل الصّناعة، کتاب نہم، میں اس سے طول طویل بحث کرتا ھے جو ۱۱۰ ابواب کو محیط ھے اور کتاب دھم میں تجربی جراحی پر ایک خاص فصل کا اضافہ کرتا ھے۔

اسلامی طبی ادب میں صرف ایک درسی کتاب، جو خاص طور سے علم جراحت پر لکھی گئی، ابن القُف (شام، ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی) کی العمدة فی صناعة الجراحة معلوم ھوتی ھے۔ [اس کی طباعت کا انتظام حیدرآباد میں کیا جا رھا ھے۔] ابوالقاسم الزھراوی (قرطبہ، چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی) کی کتاب التصریف کی فصل ۳۰ کا، جس میں عام الجراحت کی بحث ھے، یورپ میں بڑا اثر تھا۔ حِسْبہ [رک باں]، یعنی بازاروں کی اور اخلاق کی نگرانی پر جو کتابیں تصنیف کی گئی ھیں ان میں اکثر ایک حصہ طبیبوں، معالجان چشم اور جراحوں سے متعلق ھوتا ھے [اِبْنُ الْاُخُوَّة: مَعالم القُرْبہ فی اَحْکام الحِسْبَة، باب ۴۵، خصوصاً ص ۱۶۹، لنڈن ۱۹۳۸ء]۔ ان کتابوں میں اس پر زور دیا گیا ھے کہ جراح کے لیے تشریح الابدان اور جالینوس طب سے واقفیت ضروری ھے اور اس کے پاس مکمل آلات جراحی کا ایک صندوقچہ ھونا چاھیے، جس میں زخم سے خون بند کرنے کا سامان بھی موجود ھو۔ الشیزری [اور ابن الاُخُوَّة] نے مجبّر (ٹوٹی ھڈی جوڑنے والے) کی طرف خاص توجہ کی ھے اور کہا ھے کہ اسے تمام ھڈیوں کی تعداد اور اشکال کا علم ھونا چاھیے اور Paul of Aegina کے جو ابواب ھڈی کے ٹوٹنے اور اتر جانے سے متعلق ھیں ان کا جاننا اس کے لیے لازم ھے۔

ازمنۂ وسطٰی میں یورپی سرجری کے مقابلے میں عربوں کا علم جراحت بہت زیادہ ترقی یافتہ تھا اور اس نے یورپی سرجری کو ترقی دینے میں بہت مدد دی۔ یہ ایک معلوم حقیقت ھے کہ میلان (اٹلی) کے Lanfranc نے، جو تیرھویں صدی عیسوی میں پیرس کا مشہور سرجن تھا، اپنے نظریات کی تمام تر بنیاد ابو القاسم الزھراوی کی مشہور کتاب مقالة فی عمل الید (= De chirurgia) پر رکھی تھی، لیکن عربوں کا علم

جراحت مذہبی عوامل کے علاوہ بھی جانوروں کی چیر پھاڑ سے عموما مجتنب رہتا تھا؛ تاہم علم تشریح الابدان (Anatomy) کے بجاے محدود رنگ میں انسانی جسم کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں وہ پیچھے نہیں رہا، کیونکہ جراحت میں علم تشریح کو بہرحال نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا.

مآخذ : (۱) ابن ابی اُصَیْبِعة : عیون الانباء، قاہرہ ۱۸۸۲ء، ج ۱؛ (۲) Harold Bowen : *The life and times of Ali b. ʿĪsa*، کیمبرج ۱۹۲۸ء، ص ۳۳ تا ۳۶؛ (۳) علی بن العباس المجوسی : کامل الصناعة، بولاق ۱۹۲۳ء، ۲ : ۴۵۴ تا ۶۰۷؛ (۴) ابن سینا : القانون فی الطب، بولاق ۱۹۲۴ء، ۳ : ۱۳۶ تا ۲۱۷؛ (۵) عبدالرحمٰن بن نصر بن عبداللہ الشیزری : نہایة الرتبه فی طلب الحسبة، جو مصر کے کتاب خانۂ ملّی، قاہرہ، کے مخطوطه (عدد ۲۰) علوم معاشیه کا جاب ہشتم ہے؛ (۶) ابن القف، در ابن ابی اصیبعة، ۲ : ۲۷۳؛ (۷) Leclerc : *Hist. de la méd. arabe*، پیرس ۱۸۷۶ء، ۲ : ۲۰۳؛ (۸) وہی مصنف : *La chirurgie d' Abulcasis*، پیرس ۱۸۶۱ء؛ (۹) G. Sarton : *Introduction to the history of Science*، بالٹی مور ۱۹۲۷ء تا ۱۹۳۱ء، ۱ : ۶۸۱ و ۲ : ۱۰۹۸؛ (۱۰) K. Sudhof : *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter*، لائپزگ ۱۹۱۸ء؛ (۱۱) احمد عیسٰی بے : آلات الطب والجراحة والکحالة عندالعرب (افتتاحیه خطبه، در عرب اکادمی، دمشق، مع ۱۸۷ نقشے، ۵ شجرے اور تشریحی حواشی)، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۱۲) خیراللہ : *Outline of Arabic contributions to medicine and allied sciences*، بیروت ۱۹۴۶ء؛ (۱۳) Goyanes Capdevila : *El ingenio técnico en la cirugía arábigo-españala*، در *Actas del XV Congreso Intrenac. de Hist. de. la Medicina*، میڈرڈ ۱۹۵۶ء.

(T. SARNELLI و M. MEYERHOF)

الجرّاح بن عبداللّٰہ الحَکَمی : ابو عُقْبه، ایک [نامور، نیک دل اور فاضل] اموی سپه سالار، جو "بطل الاسلام" اور "فارس اہل الشام" کے [معزز] القاب سے مشہور ہوا۔ خلیفه الولید (۸۶ھ/۷۰۵ء تا ۹۶ھ/۷۱۵ء) کی طرف سے الحجاج کے ماتحت والیِ بصرہ، پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی طرف سے والیِ خراسان و سجستان مقرر ہوا، مگر ایک سال پانچ ماہ بعد (۹۹-۱۰۰ھ/۷۱۸-۷۱۹ء) خلیفه نے اسے اہل خراسان سے سختی سے پیش آنے کی وجه سے معزول کر دیا۔ ۱۰۴ھ/۷۲۲-۷۲۳ء میں [خلیفه یزید بن عبدالملک نے] الجراح کو ارمینیه [اور آذربیجان (رکّ بآن)] کا والی مقرر کیا اور اسے حکم دیا گیا که خزر قبائل پر حمله کرے، جن کی وجه سے اس وقت قفقاز کے جنوبی علاقوں کے لیے خطرہ پیدا ہوگیا تھا؛ لہٰذا بَرْذعه سے پیش قدمی کرتے ہوے اس نے سرحدی شہر باب (رکّ به باب الابواب) پر قبضه کیا اور پھر اس کے قریب ایک بہت بڑے خزر لشکر کو، جو خاقان کے بیٹے بارجیک کی قیادت میں لڑ رہا تھا، شکست دی۔ قفقاز کے مشرق کنارے کے ساتھ ساتھ پیش قدمی کرتے ہوے الجراح نے خزر کے شہروں بانجر اور دِبندر پر قبضه کر لیا اور پھر واپسی سے پہلے سمندر تک پہنچ گیا، یعنی قِزلَر (کِزلِیَر) تک، جو تِرِک پر واقع ہے۔ کچھ عرصه بعد [۱۰۸ھ میں] اسے واپس بلا لیا گیا، لیکن ۱۱۱ھ/۷۲۹-۷۳۰ء میں پھر اس کا تقرر کر دیا گیا۔ اگلے سال ایک خزر لشکر پھر اس کے صوبے پر حمله آور ہوا، جس کا مقابله کرنے کے لیے الجراح شامیوں اور مقامی رنگروٹوں کی ایک فوج لے کر نکلا اور اردبیل [رکّ بآن] کے میدان میں داد شجاعت دیتے ہوے رمضان ۱۱۲ھ/نومبر۔ دسمبر ۷۳۰ء میں شہید ہوگیا۔ خزر عارضی طور پر سارے آذر بیجان پر قابض ہوگئے، حتّٰی که ان کے رسالوں کی تاخت و تاراج کا سلسله موصل تک پہنچ گیا۔ الجراح کی موت سے

سب کو، بالخصوص فوج کو، بڑا صدمه هوا۔ [اور بهت سے شعرا نے مرثیے لکھے]۔ کہا جاتا ھے که وہ نہایت طویل القامت تھا، چنانچه جب جامع دمشق میں چلتا تو یوں نظر آتا جیسے اس کا سر جھاڑوں کے ساتھ لٹک رھا ھے.

مآخذ: (١) الذهبی: تاریخ الاسلام (قاهره ١٣٦۷ تا ١٣٦٩ھ)، ۴: ٢٣۷ تا ٢٣٨؛ (٢) الطبری، ٢: ١٣٥٢ تا ١٣٥٦ھ؛ (٣) D. M. Dunlop: *History of the Jewish Khazars*، پرنسٹن ١٩٥۴ء، بمدد اشاریه؛ (۴) F. Gabrieli: *Il Califfato di Hishâm*، اسکندریه ١٩٣٥ء، ص ۴۷ ببعد؛ [(٥) ابن الأثیر: الکامل، ٥: ٥٨، ١١١ تا ١١٣، ١٥٩؛ (٦) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّه؛ (۷) ابن کثیر: البدایة و النهایة، ٩: ٣٠٣].

(D. M. DUNLOP)

* **الجَرّاح (بنو)**: رک به ابن الجَرّاح.

*⊗ **الجَرّاح (بنو)**: طَیِّیٔ کے قبیلے کی ایک شاخ [جو حَوْط بن عمرو بن خالد بن مَعْبَد بن عدی بن اَفْلت الطائی کی نسل سے ھے (تاج العروس ٥: ١٢٥)] اور فلسطین میں اور بَلْقاء کے علاقے میں آباد هوئی؛ چنانچه الشَّراة کے پہاڑ اور شمالی عرب کے صحرا، جہاں اَجَاْ اور سَلْمٰی کی دو پہاڑیاں (= جبال بنو طَیِّیٔ) واقع ہیں، ان کے علاقے میں شامل تھے۔ اس خاندان کو چوتھی صدی هجری/ دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی هجری/ گیارهویں صدی عیسوی کے اختتام پر کچھ اهمیت حاصل هوئی، لیکن وہ اپنے لیے نه تو کوئی ریاست پیدا کر سکے جیسے قبیله بنو کلاب نے حلب میں کر لی تهی اور نه اپنا کوئی مرکز قائم کر سکے، گو بہت مختصر عرصے تک رَمْله کو یه حیثیت حاصل رهی۔ بنوالجراح کی روش فاطمیوں اور بوزنطیوں کے درمیان یه تهی که کبھی ایک کی حمایت کرتے، کبھی دوسرے کی اور جب کوئی خطره درپیش هوتا تو انتہائی خوشامد سے هچکچاتے نه غداری سے چوکتے۔ ان حسب موقع چال بازیوں سے ان کا مقصد یه تها که شهروں اور قریوں یا حج کو جانے والے قافلوں کو لوٹتے رهیں۔ گویا عام طور پر صحرا نشین عربوں کی جمله خوبیوں اور کمزوریوں کے ساتھ وہ خالصةً بدوی رهے۔ ان کی سرگرمیاں قابل فخر نه تهیں.

تاریخی وقائع میں سب سے پہلے بنو الجراح میں سے دَغْفَل بن الجراح کا نام آتا ھے جو قرامطه کا حلیف تها۔ ٣٦١ھ/ ٩۷١-٩۷٢ء میں جب الجَنّابی) رک بآں) نے مصر کے خلاف لشکر کشی کی تو اس نے اپنے ایک عهدیدار کو دغفل کے ساتھ رمله میں چھوڑ دیا۔ مصر پر قرامطه کے دوسرے حملے (٣٦٣ھ/ ٩۷۴ء) میں ایک جراحی حسن بن الجراح بهی قرامطه کے لشکر میں شامل تها۔ اس نے خلیفه المعز سے زر نقد بطور رشوت لے کر اپنی فوج سے غداری کی اور یه اسی کا نتیجه تها که قرمطی لشکر کو قاهره کے دروازوں تک پہنچ جانے کے بعد بهی شکست فاش هوئی۔ دغفل اور حسن غالباً ایک هی شخص ھے.

چند سال بعد دغفل کا بیٹا مُفَرِّج منظر عام پر آیا اور ۴٠۴ھ/ ١٠١٣-١٠١۴ء تک خوب شہرت حاصل کرتا رها۔ بعض متون میں اس کا نام غلطی سے دغفل ابن المفرج مذکور ھے۔ [فاطمی] خلیفه العزیز کے زمانے میں جب ایک ترک الپتگین کے خلاف، جس نے دمشق پر قابض هو کر قرامطه سے ساز باز کر رکھی تهی، فوج کشی کی گئی تو محرم ٣٦۷ھ/ اگست۔ ستمبر ٩۷۷ء میں رمله کے باهر ایک لڑائی هوئی۔ الپتگین نے راہ فرار اختیار کی۔ وہ پیاس سے مر رها تها که اپنے دوست مفرج کے هاتھ لگ گیا۔ خلیفه نے اعلان کر رکھا تها که جو کوئی الپتگین کو پکڑ کر اس کے پاس لے آئے گا، اسے ایک لاکھ دینار انعام ملیں گے۔ مفرج نے، جس کے بارے میں تحریروں سے تو کچھ پتا نہیں چلتا که وہ اس وقت کس کی اطاعت کا دم بهر رها تها، الپتگین کو لُبنا میں زیر حراست رکھا اور خود خلیفه کے پاس پہنچا اور جب اسے اطمینان هو گیا که انعام

کی پیشکش بدستور قائم ہے تو الپتگین سے غداری کرتے ہوے اسے خلیفہ کے پاس لے گیا۔ دو سال بعد وہ (امیر) ابو تغلب [بن حمدان] کی مہم فلسطین میں الجھ گیا۔ وہ عارضی طور پر رملہ پر قابض ہوگیا اور اس کی یہ حیثیت مصری لشکر کے سردار الفضل نے بھی تسلیم کر لی، جسے وزیر (مصر) ابن کِلِّس [=کلس، بقول ابن الأثیر] نے دمشق کے ایک غاصب قسّام اور ابو تغلب کے خلاف شام بھیجا تھا۔ ان دنوں بنو عُقَیل سے مفرج کے تعلقات کچھ اچھے نہیں تھے۔ جب انہوں نے ابو تغلب سے مدد مانگی تو مفرج اور اس کے درمیان لڑائی شروع ہوگئی، جس میں مفرج کو فضل کی حمایت حاصل تھی۔ ابو تغلب کو شکست ہوئی اور مُفَرِّج کے ایک حامی نے اسے قید کر لیا۔ اس پر فضل نے [مفرج] الجراحی سے مطالبہ کیا کہ وہ ابو تغلب کو اس کے حوالے کر دے تاکہ وہ اسے مصر لے جائے، لیکن مفرج نے اس ڈر سے کہ مبادا خلیفہ ابو تغلب کو اس کے خلاف استعمال کرے، اپنے قیدی کو خود اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا۔

فضل اور مفرج کی باہمی مفاہمت دیر تک قائم نہ رہی۔ فضل اس کے خلاف ہو گیا، لیکن مفرج نے بڑی ہوشیاری سے خلیفہ العزیز کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ اپنے سپہ سالار کو حکم دے کہ وہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دے؛ چنانچہ مفرج کو موقع مل گیا کہ وہ پھر فلسطین کا مختار کل ہو جائے اور اس میں اپنی تاخت و تاراج کا سلسلہ جاری رکھے (۳۷۰ھ/ ۹۸۰ء)۔ اس کی ان چیرہ دستیوں کو دیکھتے ہوے اگلے سال خلیفہ نے اس کی بیخ کنی کے لیے ایک لشکر بھیجا۔ مفرج وہاں سے نکل بھاگا اور اس دوران میں اس نے حاجیوں کے ایک قافلے کو، جو مکۂ معظمہ سے واپس آ رہا تھا، لوٹ لیا۔ یہ شاید اواخر ۳۷۱ھ/ جون ۹۸۲ء کا واقعہ ہے۔ ایک دوسرے فاطمی لشکر کے خلاف اسے بڑی کامیابی ہوئی، جسے اس نے ایلہ میں شکست فاش دی۔ وہ شام واپس گیا، لیکن ہزیمت اٹھا کر صحرا کا راستہ اختیار کیا اور حمص میں سعد الدولہ حمدانی کے عامل بکجور کے یہاں غالبًا ۹۸۲ء میں پناہ لی۔ حمص سے وہ انطاکیہ پہنچا، جہاں اس نے بوزنطی عامل سے پناہ اور مدد چاہی، لیکن تحائف اور خوش کن الفاظ کے سوا اسے کچھ نہ ملا۔ یہ طے نہیں کہ وہ شام واپس آیا یا وہیں رہ گیا، اس لیے کہ ۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء میں وہ Bardas Phocas the Domesticus کے ساتھ تھا جب وہ حلب کے بچاؤ کے لیے روانہ ہوا، جس پر باغی بکجور نے حملہ کر دیا تھا۔ مفرج کی اس تنبیہ پر کہ بوزنطی لشکر آیا ہی چاہتے ہیں، بکجور نے راہ فرار اختیار کی۔

معلوم ہوتا ہے اس کے بعد مفرج پھر بکجور سے جا ملا، اس لیے کہ جب مؤخرالذکر کو خلیفہ العزیز نے دمشق کا عامل مقرر کیا اور رجب ۳۷۳ھ/ دسمبر ۹۸۳ء میں اس نے یہ عہدہ سنبھالا تو اس کے وزیر ابن کلیس نے خلیفہ کو متنبہ کر دیا تھا کہ بکجور دشمن ہے اور مفرج اس کے ساتھ ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ وہ پھر سرکشی کرے۔ جب ایک فاطمی لشکر کے خوف سے بکجور نے رجب ۳۷۸ھ/ اکتوبر ۹۸۸ء میں دمشق چھوڑ کر رقہ کی راہ لی تو مفرج بھی اس کے پیچھے وہاں جا پہنچا۔ اگلے سال مفرج نے شمالی عرب میں حجاج کے ایک قافلے کو جا لوٹا۔ کہا جاتا ہے ابن کِلِّس اسے بڑا خطرناک تصور کرتا تھا، حتّٰی کہ ۳۸۰ھ/ ۹۹۱ء میں اس نے اپنے بستر مرگ پر خلیفہ کو نصیحت کی کہ اگر ابن جراح (یعنی مفرج) اس کے قابو میں آ جائے تو ہرگز درگذر سے کام نہ لے۔ بایں ہمہ خلیفہ نے اسے معاف کر دیا اور اگلے ہی سال اسے ایک خلعت اور کچھ گھوڑے عطا ہوے اور اسے بلا بھیجا کہ حلب کے خلاف اس مہم میں حصہ لے جس کے لیے ترک سپہ سالار منگوتکین بڑی وسیع تیاریاں کر رہا تھا۔ اس امر کا پتا نہیں چلتا کہ مفرج نے ۳۸۲ھ/ ۹۹۲ء کی مہم یا اس کے بعد کی کسی

لشکر کشی میں کوئی حصہ لیا یا نہیں ۔ الحاکم کی تخت نشینی (۳۸۶ھ/۹۹۶ء) تک اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا .

بہرحال اس زمانے میں وہ مَنگوتکین [=منجوتکین آ]، عامل دمشق، کی طرف داری کر رہا تھا تاکہ ابن عَمّار اور کُتَامَہ سے زمام اقتدار چھین لے ۔ وہ اس لڑائی میں بھی شریک تھا جو ترکی سپہ سالار کی قیادت میں عسقلان کے باہر سلیمان بن جعفر بن فَلَاح کے خلاف لڑی گئی، لیکن اپنی چال بازیوں کے مطابق وہ بلا تامل منگوتکین کو چھوڑ کر سلیمان کے لشکر میں جا ملا ۔ جب منگوتکین میدان سے نکل بھاگا تو اس کے ایک بیٹے علی نے اس کا تعاقب کرکے اسے جا پکڑا .

۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں اس نے رملہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کی اور اس سارے علاقے کو تاخت و تاراج کر ڈالا ۔ دمشق کے نئے عامل جَیش بن صَمْصامہ نے صُور میں عَلّاقہ کی بغاوت فرو کرنے کے بعد مفرج پر حملہ کرکے اسے مار بھگایا ۔ مفرج نے بنو طیءٌ کے پہاڑوں میں پناہ لی، لیکن عین گرفتاری کے وقت اس نے ایک مزے کا کھیل کھیلا اور وہ یہ کہ اس نے اپنے قبیلے کی بڑی بوڑھیوں کو بھیجا کہ امان اور معافی کی درخواست کریں، جسے منظور کر لیا گیا ۔ ۳۹۶ھ/۱۰۰۵-۱۰۰۶ء میں مفرج نے اپنے تینوں بیٹوں علی، حسن اور محمود کو بدویوں کی ایک بہت بڑی جماعت کے ساتھ روانہ کیا کہ ابو رِکْوَہ [الولید] باغی کے خلاف الحاکم کی مدد کریں، لیکن اگلے ہی سال اس نے أجأ [وو : عجا] اور سَلْمٰی کے پہاڑوں کے شمال مشرق میں قبیلۂ طیءٌ کے علاقے میں بغداد سے آنے والے حاجیوں کو روک لیا اور انہیں خراج ادا کرنے پر مجبور کیا ۔ یوں مجبوراً رک جانے پر بہت سا وقت ضائع ہو جانے کے باعث وہ ارادۂ حج ترک کرکے واپس چلے گئے .

کچھ سال بعد مفرج کو خالص سیاسی کردار ادا کرنے کا موقع ملا ۔ ۴۰۲ھ/۱۰۱۱-۱۰۱۲ء کے لگ بھگ فاطمی وزیر ابوالقاسم الحسین بن علی المغربی [رک بہ المغربی] نے بھاگ کر فلسطین میں مفرج کے بیٹے حَسّان کی لشکرگاہ میں پناہ لی، جس نے اسے اپنی حفاظت میں لے لیا ۔ خلیفہ نے دمشق کی حکومت کے ساتھ ساتھ شام میں سپہ سالاری بھی ایک ترک یاروخ کو تفویض کر رکھی تھی، مگر مفرج کے بیٹے اس کی اطاعت پر آمادہ نہ تھے؛ چنانچہ انھوں نے اپنے باپ کو اس خطرے سے آگاہ کیا جو انہیں اس مطلق العنان عامل سے لاحق تھا اور مشورہ دیا کہ یاروخ کے رملہ پہنچنے سے پہلے ہی وہ اس پر حملہ کر دے ۔ وزیر المغربی نے بھی حَسّان کو یاروخ کے خلاف اکسایا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بنو الجرّاح غزہ کی سڑک پر اس کی گھات میں بیٹھ گئے اور اسے گرفتار کر لیا ۔ بعد ازاں وہ المغربی کے اکسانے پر رملہ پر قابض ہو گئے ۔ پھر اس خوف سے کہ مفرج اس کی رہائی کے لیے خلیفہ کی سفارش قبول کر لے گا، یاروخ کو قتل کرادیا ۔ ادھر مفرج نے اسی المغربی کے زور دینے پر ایک دوسرا قدم یہ اٹھایا کہ [محرم] ۴۰۳ھ/جولائی ۱۰۱۲ء کے آغاز میں الحاکم کے خلاف بغاوت کر دی اور رملہ میں مکۂ مکرمہ کے علوی شریف کی خلافت کا اعلان کردیا؛ لیکن الحاکم خوب جانتا تھا کہ اس خاندان کے افراد سے رشوت کے ذریعے ہر طرح سے کام لیا جا سکتا ہے ۔ اس نے پہلے ہی حَسّان سے، جس کے ذمّے جوہر کے پوتوں کی دیکھ بھال تھی، یہ ساز باز کر رکھی تھی کہ ان سے خیانت کرتے ہوئے انہیں خلیفہ کے کسی عہدیدار کے سپرد کر دے، جس نے انہیں مروا ڈالا ۔ اس نے حسان اور اس کے باپ کو اس بات پر بھی آمادہ کرایا کہ حریف خلیفہ کا ساتھ چھوڑ دیں؛ چنانچہ وہ تو ناکام و نامراد مکۂ معظمہ واپس چلا گیا اور المغربی بھاگ کر عراق پہنچ گیا .

فلسطین پر بنو الجراح کا قبضہ صرف دو سال

پانچ مہینے رہا ۔ اس دوران میں مفرج نے کوشش کی کہ بیت المقدس کے عیسائیوں کو اور ممکن ہو تو قیصر کو بھی اپنی طرف مائل کر لے؛ چنانچہ اس نے حکم دیا کہ "کلیساے بعث" (Church of Resurrection) کی از سر نو تعمیر میں ان کی مدد کی جائے، جسے پہلے الحاکم کے حکم سے گرا دیا گیا تھا ۔

۴۰۴ھ/جولائی ۔ اگست ۱۰۱۳ء کے آغاز میں الحاکم نے اپنی حکمت عملی بدلتے ہوے فیصلہ کیا کہ بنو الجراح سے سختی کا سلوک کیا جائے، چنانچہ اس نے ان کے خلاف ایک فوج روانہ کی ۔ علی اور محمود نے اطاعت قبول کر لی اور عین اس موقع پر مفرج کا بھی انتقال ہو گیا ۔ اسے شاید الحاکم کے ایما پر زہر دے دیا گیا تھا ۔ حسان نے راہ فرار اختیار کر لی اور اپنی ماں کو خلیفہ کی بہن ست الملک کے پاس سفارش کے لیے بھیجا کہ اسے معاف کر دیا جائے؛ چنانچہ یہ درخواست منظور کر لی گئی اور اسے یہ اجازت بھی مل گئی کہ وہ فلسطین واپس چلا جائے، جہاں پہنچ کر اس نے اپنے باپ کی جاگیر حاصل کر لی ۔ اس کے بعد الحاکم کے روپوش ہونے تک حسان نے کوئی شورش بپا نہیں کی، بلکہ اس نے ۴۰۶ھ/ ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء میں اَفامیہ کے سابق عامل علی بن احمد الضیف کی سرکردگی میں سنان بن سلیمان کے بنو کلب کی طرح حلب کی مہم میں شرکت بھی کی ۔ بہرحال اس نے ولیعہد سلطنت عبدالرحیم سے، جو الحاکم کا بھائی اور دمشق کا عامل تھا، اَور بھی گہرے تعلقات پیدا کر لیے، چنانچہ عبدالرحیم نے اس کے پاس ایک قاصد بھیج کر یہ وعدہ بھی لیا کہ ضرورت پیش آنے پر وہ اس کی مدد کرے گا ۔ لیکن نائب سلطنت ست الملک نے عبدالرحیم کو قتل کرا دیا ۔ حسان نے علی الضیف سے بھی سازش کی، جس کی یہ خواہش تھی کہ اسے فلسطین بھیجا جائے؛ مگر ست الملک نے اسے بھی قتل کرا دیا ۔ ست الملک کے حکم سے حسان کی جان لینے کی کوشش بھی کی گئی، لیکن وہ بچ گیا ۔

حسان کی خواہش فلسطین پر حکومت کرنے کی تھی ۔ الحاکم کے زمانے میں بھی وہ سنان کلبی اور صالح بن مرداس کلابی سے یہ معاہدہ کر چکا تھا کہ دمشق کلبی کو دیا جائے اور حلب کلابی کو اور فلسطین اپنے لیے رکھا ۔ ۴۱۵ھ/۱۰۲۴-۱۰۲۵ء میں اس عہد نامے کی تجدید کی گئی ۔ قیصر باسل Basil نے ان کی حمایت کرنے سے انکار کر دیا ۔ بایں ہمہ وہ عسقلان میں الظاہر کے مرسلہ سپہ سالار انوشتگین الدُّزْبری [بقول ابن الاثیر: البریدی (۹ : ۱۹۲)] پر غالب آئے؛ چنانچہ حسّان رملہ میں داخل ہو گیا اور صالح بن مرداس کی مدد سے اس نے انوشتگین کو پھر شکست دی اور شام کو تاخت و تاراج کرتا رہا ۔ سنان کی موت کے بعد اس کا بھتیجا خلیفہ کا طرف دار ہو گیا، لیکن صالح برابر حسان کی امداد کرتا رہا ۔ ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں وہ الاُقحُوانہ میں جھیل طبریہ کے پاس انوشتگین سے نبرد آزما ہوے، جس نے ان پر مکمل فتح حاصل کی ۔ صالح تو مارا گیا اور حسان بھاگ کر پہاڑوں میں جا پناہ گزین ہوا ۔

اپنے باپ کی طرح حسان نے بھی بوزنطی سلطنت سے اپنا رابطہ برابر قائم رکھا ۔ اگلے سال یعنی ۱۰۳۰ء میں جب قیصر Romanus Argyrus [= ارمانوس (ابن الأثیر، ۹ : ۳۱۳)] حلب کے صالح بن مِرداس کے بیٹوں کے خلاف لشکر کشی کی تیاری کر رہا تھا تو حسّان نے اس سلسلے میں اپنے قبیلے کی طرف سے مدد کی پیشکش کی ۔ قیصر نے اس کے ایلچیوں کا انطاکیہ میں پرتپاک خیر مقدم کیا، ان کے سردار کے لیے انھیں ایک پرچم بھی عطا کیا (جس پر بقول ابن الأثیر صلیب آویزاں تھی) اور وعدہ کیا کہ وہ الجراحی کے اقتدار کو اس ملک میں پھر بحال کر دے گا ۔ قیصر کی یہ مہم بڑی ناکام رہی ۔ حسان نے پھر رافع بن ابی اللیل کے بنو کلب کی مدد سے حَوران کے علاقے میں فاطمی

لشکر کے خلاف مہم شروع کی، لیکن اسے صحرا کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ یہاں تَدْمُر کے نواح میں وہ قیصر کے ایک ایلچی سے ملا، جس نے اسے بوزنطی علاقے کے قریب آباد ہونے پر آمادہ کر لیا؛ چنانچہ بیس ہزار سے زائد اشخاص اپنے گلوں اور خیموں کے ساتھ انطاکیہ کے نواحی علاقے کی طرف ۴۲۲ھ / ۱۰۳۱ء میں منتقل ہو گئے۔ حسان کو قیصر نے بکثرت تحائف عطا کیے اور اس کے بیٹے عَلاّف کو دربار میں شرف باریابی بخشا.

بنو طیٔ نے انطاکیہ سے جنوب مشرقی جانب اپنے خیمے رُوج کے قریب نصب کیے اور انوشتگین الدُّزْبَری نے ان پر دو مرتبہ حملہ کیا۔ اس سلسلے میں جن مقامات کا ذکر کیا گیا ہے (قَسْطُون، اَلْاَرْوَاج، اِنَب؛ اس آخری شہر کی تعین کے لیے دیکھیے ابن الشِّحْنه : الدُّر المنتخب، ص ۱۱۷؛ Dussaud : Top. historique ....، ص ۱۶۸؛ *Guide bleu.*، ص ۲۸۰) ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بوزنطی علاقے میں واقع نہ تھے۔ حسان نے بوزنطیوں کی بڑی شد و مد سے مدد کی۔ اس نے نہ صرف [قلعۂ] اَفامیہ پر کامیاب حملہ کرنے میں ان کا ساتھ دیا بلکہ بوزنطی مؤرخین کے بیان کے مطابق **Scholae** کے حاکم (**Domesticus**) **Theoctistus** کی جبل الروادیف میں قلعۂ مَنِیْقَه (**Menikos**) کو سر کرنے میں بھی اعانت کی، جو اس وقت نصر بن مشرف کے قبضے میں تھا۔ کہا جاتا ہے یہی موقع تھا جب بقول **Scylitzes-Cedrenus** اس کے بیٹے عَلاّف (بوزنطیوں کی زبان میں **Allach**) کا دربار میں خیر مقدم کیا گیا اور اسے امیر (**Patrician**) کا درجہ عطا ہوا۔ حسان کو **Pinzarach** (ابن الجراح) یا **Apelzarach** (بقول کیکومینوس **Kekaumenos**) کہا گیا ہے، لیکن **Scylitzes** نے غلطی سے اسے امیر طرابلس لکھا ہے۔ ان مصنفین کے نزدیک حسان کا دو مرتبہ قسطنطینیہ میں خیر مقدم کیا گیا اگرچہ **Kekaumenos** کہتا ہے کہ اپنی ان ملاقاتوں سے وہ ہمیشہ مطمئن واپس نہیں گیا.

علاوہ ازیں ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ۴۲۳ھ / ۱۰۳۲ء کے موسم گرما میں بوزنطیوں کے قلعۂ بیکسرائیل فتح کرنے کے بعد جب خلیفہ اور قیصر کے مابین قسطنطینیہ میں گفت و شنید ہو رہی تھی تو اس میں خود حسان بھی شامل تھا۔ قیصر نے معاهدۂ امن کے لیے جو شرائط پیش کیں ان میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ حسان کو اس کے وطن واپس جانے کی اجازت دی جائے اور وہ ان علاقوں پر پھر قابض ہو جائے جو الحاکم کے زمانے میں اس کے تصرف میں تھے، البتہ ان علاقوں کو مستثنٰی کر دیا جائے جن پر خلیفہ الظاہر کے مسند خلافت سنبھالنے کے بعد اس نے قبضہ کیا تھا اور یہ کہ اس کے عوض وہ خلیفہ کا وفادار رہنے کا عہد کرے گا؛ لیکن خلیفہ نے اس شرط کو ماننے سے انکار کر دیا.

پھر جب انوشتگین الدُّزبری نے خلاف توقع قیصر سے درخواست کی کہ اگر وہ حلب کے خلاف فوج روانہ کرے (جس میں وہ ۴۲۹ھ / ۱۰۳۷-۱۰۳۸ء سے پہلے داخل نہیں ہو سکا) تو وہ اس کا باج گذار بن کر اس پر قابض رہے گا، یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے ساتھ حسان کا بیٹا عَلاّف (بقول کمال الدین عَلاّن) بھی تھا۔ ۴۲۷ھ / ۱۰۳۵-۱۰۳۶ء میں جب ابن وَثّاب النُّمیری اور نصرالدولہ مروانی نے الرہا پر حملہ کیا، جو ۴۲۲ھ / ۱۰۳۱ء سے بوزنطیوں کے قبضے میں تھا، تو حسان پانچ ہزار یونانی اور عرب سواروں کے ساتھ اس کی مدافعت کے لیے پہنچ گیا۔ ۴۳۳ھ / ۱۰۴۱-۱۰۴۲ء میں پھر اس کا ذکر ملتا ہے (یہ المُسْتَنْصِر کا زمانہ تھا۔ الظاہر کا انتقال ۴۲۷ھ / جون ۱۰۳۶ء میں ہو چکا تھا)۔ کہا جاتا ہے جب الدُّزبری کو دمشق سے نکال دیا گیا تو اس نے پھر فلسطین پر قبضہ کر لیا، گو دمشق کے نئے عامل نے اس سے لڑائی جاری رکھی.

۴۳۲ھ کے بعد پھر حسان کا نام سننے میں نہیں آتا، البتہ اس کے بہت عرصہ بعد جب ۴۵۸ھ / ۱۰۶۵-۱۰۶۶ء میں بدرالجمالی [رکّ باں] کو دمشق میں ایک شورش کا سامنا کرنا پڑا تو اس کے بھتیجوں حُمید بن محمود اور حازم بن علی کا ذکر ملتا ہے ۔ وہ ایک علوی شریف ابن ابی الجن کے مصاحبوں میں شامل تھے، جس کی کوشش تھی کہ دمشق پر قبضہ کرلے ۔ انھیں یقیناً گرفتار کرکے قاہرہ میں محبوس رکھا گیا ہوگا، اس لیے کہ ۴۵۹ھ / ۱۰۶۶-۱۰۶۷ء میں امیر ناصرالدولہ بن حمدان نے خلیفہ سے درخواست کی تھی کہ انھیں قید سے رہا کر دیا جائے.

آخرالامر ۵۰۱ھ / ۱۱۰۷-۱۱۰۸ء میں ایک شخص ابو عِمران فضل بن ربیعہ بن حازم بن الجرّاح کا ذکر آتا ہے، جو بغداد سے سلجوق تاج دار کی ملازمت اختیار کرنے آیا تھا ۔ شام میں کبھی وہ فرنگیوں کا ساتھ دیتا اور کبھی مصریوں کا ۔ اس کا یہ مشتبہ طرز عمل دیکھتے ہوئے دمشق کے اتابک طغتگین نے اسے شام سے نکال دیا ۔ بغداد میں اس نے حِلّہ کے صَدَقہ مَزْیَدی کے خلاف لڑنے اور اس پر صحرا کا راستہ بند کر دینے کی پیش کش کی ۔ پھر وہ انبار چلا گیا ۔ بعد ازاں اس کا کہیں ذکر نہیں آتا .

بس یہی کچھ معلومات ہیں جو ہمیں اس شورش پسند خالدان کے متعلق حاصل ہیں، لیکن یہ لوگ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری / دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں شام کی بساطِ سیاست کے بڑے اہم مہرے تھے ۔ ان پر فاطمی کبھی حملہ کرتے، کبھی ان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھاتے ۔ بوزنطیوں نے بھی انھیں ہمیشہ استعمال کیا، مگر ان کو صرف اپنی ہی مصلحتوں کا خیال رہا ۔ انھوں نے ہمیشہ منافقانہ طرز عمل، غدّاری اور لوٹ مار کو اپنا شعار بنائے رکھا.

مآخذ : (۱) یحیٰی بن سعید الانطاکی، در P.O.، ۲۳: ۴۰۳، ۴۱۱ تا ۴۱۲، ۴۷۶، ۵۰۱ تا ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۲۰ (طبع شیخو، ص ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۲۶ تا ۲۲۷، ۲۴۳ تا ۲۴۶، ۲۵۳ تا ۲۵۶، ۲۶۱ تا ۲۶۲، ۲۶۶ ببعد)؛ (۲) مسکویہ، در .... Eclipse، ۲: ۲۸۵، ۳۰۲ تا ۳۰۴؛ (۳) ابو شجاع، در .... Eclipse، ۳: ۱۸۵، ۲۲۶ تا ۲۲۷، ۲۳۳ تا ۲۳۵، ۲۳۸ نا ۲۳۹؛ (۴) ابن القلانسی، ص ۲، ۱۹، ۲۲، ۲۴ تا ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۶ تا ۴۹، ۶۲ تا ۶۴، ۷۲ تا ۷۳، ۹۳؛ (۵) سبط ابن الجوزی، در ابن القلانسی، ص۲، ۹۶ تا ۹۷؛ (۶) ابن الاثیر، ۸: ۴۶۹، ۹: ۵، ۴۸، ۸۶ تا ۸۷، ۱۴۵، ۲۳۳ تا ۲۳۴، ۲۶۰، ۲۸۶ (مکّرر)، ۳۰۵، ۳۴۳ تا ۳۴۴ و ۱۰: ۳۰۸؛ (طبع قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۸: ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۳۲ و ۹: ۱۹، ۲۴، ۴۱ تا ۴۲، ۷۱، ۸۷ ببعد، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۷۳ و ۱۰: ۲۰، ۱۵۵؛ (۷) کمال الدین، طبع دہّان، ۱: ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۵۰ تا ۲۵۱؛ (۸) ابن مُیَسَّر، ص ۴۸ تا ۴۹؛ (۹) الذّہبی، در ابن القلانسی، ص ۶۴؛ (۱۰) ابن تغری بردی، طبع قاہرہ، ۴: ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۶؛ (۱۱) ابن خلّکان، طبع بولاق، ۱: ۱۹۶، (قبّ یاقوت: ارشاد: ۱۰: ۸۰ تا ۸۱)؛ (۱۲) ابن خلدون: Berbères (ترجمہ)، ۱: ۱۶، ۴۳؛ (۱۳) S. de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*، ۱: cclxxxvii، cccl تا cccliii؛ (۱۴) Wüstenfeld: *Gesch. der Fat.-Chalifen*، ص ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۱ تا ۱۳۲، ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۹۳ تا ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴ تا ۲۲۵، ۲۲۹؛ (۱۵) وہی مصنف: *Die Chroniken der Stadt Mekka*: ۴: ۲۱۸؛ (۱۶) Tiesenhausen: *Gesch. der Oqailiden-Dynastie*، ص ۲۶؛ (۱۷) V. R. Rosen: *Basil Bulgaroctonos* (روسی زبان میں)، ص ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۵۵ تا ۳۵۷، ۳۶۹، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۲ تا ۳۸۳؛ (۱۸) G. Schlumberger: *Épopée byzantine*، ۳: ۹۰ تا ۹۲، ۱۲۸ ببعد، ۱۳۰ ببعد، ۱۹۶؛ (۱۹) Honigmann: *Ostgrenze*، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰، ۱۱۴ تا ۱۱۵، ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ (۲۰) Scylitzes-Cédrenus، طبع بون، ۲: ۴۹۵

تا ۹۶۴، ۵۰۲؛ (۲۱) Kekaumenos : *Strategikon*، مترجمۂ H. G. Beck، ص ۲۲۱ تا ۲۲۲؛ (۲۲) محمد عبداللہ عنان: الحاکم بامراللہ، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲؛ (۲۳) G. Wiet، در *Hist. de la nation égyptienne*، ج ۴: *L'Égypte arabe*، ص ۱۸۳ تا ۱۸۵، ۱۹۲ تا ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۰ تا ۲۱۱، ۲۱۶ تا ۲۱۷، ۲۲۱ تا ۲۲۳، ۲۲۴؛ (۲۴) M. Canard : *Hist. de la dynastie des H'amdānides*، ۱ : ۵۷۰ تا ۵۷۱، ۶۸۶ تا ۶۸۷، ۸۵۰؛ [(۲۵) العبر، ۶ : ۷؛ (۲۶) تاج العروس، ۵ : ۱۲۵؛ (۲۷) معجم القبائل، ۱ : ۱۷۸؛ (۲۸) حسن ابراهیم حسن: الفاطمیون فی مصر].

(M. CANARD و [ادارہ])

* **جُرْز**: جَرزان، رک بہ گُرجستان۔

* **جَرَش**: قدیم زمانے کا گِرَسہ (Gerasa)، ایک مقام جو ماوراے اُردن کے علاقے میں جبل العَجْلُون کے جنوب مشرق کے ایک کثیرالاشجار پہاڑی قطعے کے اندر وادی الزرقاء کے ایک چھوٹے سے معاون وادی الدَّیر (جسے یونانی Chrysoroas کہتے تھے) کے کنارے پر واقع ہے۔ اس کی بنیاد عصر یونانی میں ایک ایسے مقام پر رکھی گئی جو آمد و رفت کے قدرتی راستوں کا مرکز تھا۔ انہیں راستوں پر آگے چل کر روما کی سڑکیں تعمیر کی گئیں۔ تقریباً ۸۰ قبل مسیح میں اس پر یہودی رئیس اسکندر ینّاوس Alexander Jannaeus نے قبضہ کر لیا، مگر پومپی Pompey نے اسے اس کے قبضے سے چھڑا لیا؛ اس وقت یہ دکاپولیس Decapolis کے شہروں میں شامل تھا؛ بعد ازاں روما کے صوبۂ شام اور پھر صوبۂ عرب میں بالترتیب شامل کیا گیا۔ انتونین (Antonines) نامی قیصروں کے زمانے میں یہ انطاکیۂ خریسرّوس (Chrysoroas) کہلاتا تھا اور اپنی انتہائی ترقی اور خوشحالی سے بہرہ مند ہوا۔ اسی زمانے میں اس کی وہ یادگار عمارتیں بنیں جن کے پُرشوکت آثار آج بھی ہمیں حیرت میں ڈال رہے ہیں۔ چوتھی صدی عیسوی میں قلعہ بند شہر ہونے کی وجہ سے یہ ایک اسقفیت کا صدر مقام بن گیا اور عیسائیوں [illegible] یہاں بڑی کثرت ہوگئی۔

۱۳ھ / ۶۳۴ء میں شُرحبیل ابن حسنہ [illegible] فتح کیا اور یہ ضلع الاُردن کا ایک حصہ بنا۔ الیعقوبی کے بیان کے مطابق تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی تک اس کی آبادی آدھی یونانی اور آدھی عرب تھی، لیکن جلد ہی اس شہر کی اہمیت جاتی رہی۔ مسلمانوں کے زمانے کی کوئی عمارت باقی نہیں رہی، یہاں تک کہ دمشق کے اتابک تغتگین کے تعمیر کردہ قلعے کا بھی نام و نشان باقی نہیں، جسے بالڈون (Baldwin) نے ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں فتح کرکے مسمار کر دیا تھا۔ یاقوت کے بیان کے مطابق ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں یہ شہر کھنڈر بن چکا تھا اور اس کے اندر بہت سی ندیاں بہتی تھیں، جن سے پن چکیاں چلائی جاتی تھیں۔ قریب کی پہاڑیوں پر بہت سے گاؤں جگہ جگہ پھیلے ہوئے تھے۔

کہیں ۱۸۷۸ء میں جا کر یہاں چرکس (Čerkes) آئے اور جرش کے ویران مقام میں آباد ہوکر ندی کے مشرق کنارے پر موجودہ گاؤں بسایا۔

مآخذ: (۱) C. Kraeling : *Gerasa, City of Decapolis*، New Haven ۱۹۳۸ء؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۱۱۶؛ (۳) *BGA*، بمدد اشاریہ؛ (۴) یاقوت، ۲ : ۶۱؛ (۵) Le Strange : *Palestine*، ص ۴۶۲؛ (۶) A. S. Maımardji : *Textes géographiques arabes sur la Palestine*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۴، ۴۶، ۵۸، ۱۰۶؛ (۷) F. M. Abel : *Géographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۸ء، بالخصوص ص ۳۳۱ تا ۳۳۳؛ [(۸) وو ع، بذیل مادّہ، بالخصوص مآخذ؛ (۹) البستانی: دائرۃ المعارف، بذیل مادّہ].

(J. SOURDEL)

جُرَش: یمن کا ایک صوبہ (مخلاف) اور [illegible] بقول [illegible] بڑا شہر۔ اس کی وجہ تسمیہ اور [illegible] کے

بارے میں مختلف روایات ملتی ھیں (دیکھیے یاقوت : معجم البلدان؛ السمعانی : الانساب، بذیل مادّہ) ۔ اسلام کے ابتدائی عہد میں مَنْجَنِیق اور دَبّابے کی صنعت کے لیے مشہور تھا (دبّابہ ایک پہیے دار متحرک اور مسلّح گاڑی تھی جس کی چھت کے تلے بہادر جنگجو، دشمن کے قلعے یا شہر تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے) ۔ عرب کے قبائل ان دونوں کی صنعت اور استعمال کی تربیت حاصل کرنے کے لیے جرش جایا کرتے تھے ۔ بنو ثَقِیف کے دو سردار، عُروہ بن مسعود اور غَیلان بن سَلَمہ، غزوۂ حُنَین اور محاصرۂ طائف میں اس لیے شریک نہ ھو سکے کہ وہ اس دوران میں منجنیق اور دبّابے کی صنعت و استعمال کی تربیت حاصل کرنے کے لیے جرش گئے ھوے تھے (جوامع السیرۃ، ص ۲۴۲) ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض صحابہؓ کو اسی مقصد کے لیے جرش بھیجا تھا، چنانچہ حضرت خالد بن سعید بن العاصؓ اپنے ساتھ جرش سے ایک دبّابہ لائے تھے جسے محاصرۂ طائف میں استعمال کیا گیا (انساب الاشراف، ۱ : ۳۶۶) ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری ایام میں جرش ایک صلح نامے کے ذریعے اسلامی مقبوضات میں شامل ھوا (یاقوت) ۔ یہ کھالوں (اَدِیمٌ جُرَشِیٌّ) اور اونٹنیوں (نَاقَۃٌ جُرَشِیَّۃٌ) کے لیے مشہور تھا (تاج العروس) ۔ کئی محدث، فقیہ اور دیگر اہل علم جرش کی طرف منسوب ھیں (دیکھیے الانساب؛ معجم البلدان؛ تاج العروس) ۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے ایک خط کے ذریعے اہل جرش کو زبیب و تمر کی آمیزش سے منع فرمایا (احمد : المسند، ۳ : ۲۹۶، حدیث ۱۹۶۱) ۔

حمیر کے ایک قبیلے کا نام بھی جُرَش ھے (الاشتقاق، ص ۳۱۰؛ جمھرۃ انساب العرب، ص ۴۳۶)، جو دراصل مُنَبِّہ بن اسلم بن زید بن الغوث کا لقب ھے (تاج العروس، بذیل مادّہ) ۔

مآخذ : (۱) ابن درید : الاشتقاق، ص ۳۱۰؛ (۲) ابن حزم : جمھرۃ انساب العرب، ص ۴۳۶؛ (۳) وھی مصنف : جوامع السیرۃ، ص ۲۴۲؛ (۴) ابن خلدون : تاریخ اسلام (اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ)، ۱ : ۳۹۶؛ (۵) ابن منظور : لسان العرب (بذیل مادّہ)؛ (۶) ابن خرداذبہ : کتاب المسالک و الممالک (بمدد اشاریہ)؛ (۷) احمد بن حنبل : المسند، ۳ : ۲۹۶، (حدیث ۱۹۶۱)، طبع احمد محمد شاکر، مصر ۱۹۵۰ء؛ (۸) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۶۶؛ (۹) تاج العروس (بذیل مادّہ)؛ (۱۰) السمعانی : الانساب، (بذیل الجُرَشی)؛ (۱۱) یاقوت : معجم البلدان (بذیل مادّہ) ۔

(عبدالقیوم)

جَرْم : رک بہ جسم *

جُرْم : [عربی میں جُرم کے ایک معنی ھیں *⊗ تعدّی اور ذَنْب (= گناہ)، دیکھیے لسان العرب بذیل مادّہ ۔ ذَنْب کو جَرِیمہ (رک بآں) بھی کہتے ھیں اور اسم فاعل مُجْرِمْ اور جریم ۔ مُجْرِمُوْن اور مُجْرِمِیْن کے الفاظ قرآن مجید میں بھی آئے ھیں اور حدیث میں بھی اس مادّے سے الفاظ ملتے ھیں (دیکھیے ونسنک : معجم المفہرس، بذیل مادّہ) ۔ فارسی میں جُرم بمعنی جرمانہ بھی آتا ھے ۔ جرمانہ میں "انہ" کا لاحقہ نسبتی ھے یعنی جُرم سے متعلق (تاوان) ۔ جُرم تنہا بھی بمعنی جرمانہ استعمال ھوتا ھے، (جریمانہ غلط ھے، دیکھیے فرہنگ آنندراج، بذیل مادّہ) ۔ اسلامی شریعت میں سزا کی دو قسمیں ھیں : ۱۔ حدّ اور ۲۔ تعزیر (رک بہ حدّ، تعزیر، عقوبات) ۔ حدّ کا پیمانہ اور اس کے قواعد و ضوابط مقرر ھیں، لیکن تعزیر میں حاکم وقت یا قاضی کی صوابدید کو بھی دخل ھوتا ھے ۔ اسے یہ اختیار ھوتا ھے کہ وہ متعلقہ جرائم کے لیے کس قسم کی سزا دینا چاھتا ھے ۔ جرمانہ بھی تعزیر کے ضمن میں آتا ھے (دیکھیے عبدالرحیم : Muhammaden Jurisprudence، ص ۳۶۲ ببعد)] ۔

بعض فقہا کے تتبع میں عثمانی قانون نامے (رک بآں، نیز رک بہ جزاء) بہت سے جرائم میں جرمانے

(جرم، جریمہ، قِنْلِق، غرامت) کی سزا نافذ کرتے ہیں ۔ ان میں وہ جرائم بھی داخل ہیں جن کے لیے "حدود" مقرر ہیں، جیسے زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ ۔ عام طور پر نقد جرمانہ جسمانی سزا (= تعزیر، رکّ باں) کے علاوہ ہوتا تھا اور بعض دفعہ خون بہا (= دیت) یا ضرر رسانی کے ہرجے (= تضمین) پر جرمانے کا بھی اضافہ کیا جاتا تھا .

[جُرم کا لفظ مملکت عثمانیہ میں بمعنی جُرمانہ استعمال ہوتا ہے ۔ اس مقالے میں عثمانی ترکوں کے نظام جرمانہ کی تفاصیل پیش کی جا رہی ہیں ۔ ترکوں کا قانون جرائم کچھ تو شریعت پر مبنی تھا اور کچھ مقامی حالات و کوائف کے تابع تھا] .

نقد جرمانے تین قسم کے ہوتے ہیں : (ا) ہر کوڑا جو مجرم کو لگایا جائے اس کے ساتھ اسے کچھ رقم (ایک اقچہ [رکّ باں] اور کبھی کبھی نصف اقچہ یا اس سے کم) بھی ادا کرنی پڑتی تھی؛ (ب) [کم تولنے کی پاداش میں] مقرر نرخوں والی شے کی [ناجائز] قیمت زائد کے ہر درہم کے پیچھے اقچہ کی کچھ تعداد بطور جرمانہ دینی پڑتی تھی؛ یا (ج) ذوالقدر کے مجموعۂ قانون (*Kanunlar* : Barkan، ص ۱۲۰ تا ۱۲۹) کے مطابق، جس میں اس قسم کے جرمانے کا ذکر موجود ہے، نیز بہت سے عثمانی صوبائی قانون ناموں کی رو سے، جہاں کوئی تعزیر مذکور نہیں، ایک معین رقم بطور جرمانہ لی جاتی تھی ۔ یہ تیسری قسم کے جرمانے، جزیہ کی طرح، زیادہ تر مجرم کی مالی حالت کے مطابق کم یا زیادہ ہوتے رہتے تھے ۔ مالدار، متوسط الحال، مفلس (اور بہت ہی مفلس) کے لیے تناسب ۴ : ۳ : ۲ یا ۸ (۶) : ۴ : ۲ : ۱ وغیرہ تھا ۔ یہ جرمانے دس سے لے کر چار سو اقچے تک ہو سکتے تھے مگر پندرھویں صدی کے "فرمان" (Anhegger-Inalcik : قانون نامۂ سلطانی، ص ۵۸)، اور "قانون نامہ" (TOEM، ۱۳۳۰ھ، ضمیمہ، ص ۲۸) کی رو سے جرمانے کی مقدار اس سے زیادہ مقرر کی گئی ۔ اکثر حالات میں غیرمسلم پر مسلمان کی نسبت نصف جرمانہ کیا جاتا تھا (*MOG*، ۱ : ۲۹؛ Barkan، ص ۸۱) ۔ بعض جرائم میں آزاد مسلم جو جرمانہ ادا کرتا تھا، غلام کو اس سے آدھا ادا کرنا پڑتا تھا، نیز مصر میں فلّاحین کو اصلی عثمانی علاقوں کے لوگوں کے مقابلے میں [شاید ان کی ثروت کی بنا پر] دگنا جرمانہ دینا پڑتا تھا (Barkan، ص ۳۶۲) ۔ قصاص کی سزا والے مجرموں سے نقد جرمانہ نہیں لیا جاتا تھا ۔ ایسے ہی وہ لوگ بھی جرمانے سے بری تھے جنھیں سزاے موت یا سخت جسمانی سزا (= سیاست) دی جاتی تھی.

مالی آمدنی کے لحاظ سے جرمانے "رسوم عرفیہ" میں داخل تھے اور بعض اوقات ان کو باد ہوا (رکّ باں) کے زمرے میں داخل کر دیا جاتا تھا ۔ جب قانون کی خلاف ورزی کرنے والے پر کوئی قاضی مجرم ہونے کا حکم صادر کر دیتا تھا تو انتظامیہ کے عمال (اہل عرف) اس سے نقد جرمانہ وصول کر لیتے تھے، مگر بہت سے معافی دار (سربست) زمینوں کے مزارع اپنا جرمانہ اپنے مالکان اراضی (صاحبِ ارض) کو ادا کرتے تھے ۔ صاحبِ ارض سے مراد ہے سلطان، اس کے خاندان کے افراد، بیگلر بے، سنجاق بے، زعیم اور دوسرے اعلٰی عہدے دار یا ان کے کارندے (عامل، امین، ووی وودا Voyvodas، مُتَسلِّم، وغیرہ) ۔ جو اراضی معافی دار نہیں تھیں، یعنی بہت سے چھوٹے تیمار (رکّ باں)، ان کا آدھا جرمانہ جاگیر دار کے پاس اور آدھا مقامی گورنر کے پاس اور یا اس کے ماتحت افسر (سوباشی) کے پاس جاتا تھا ۔ وقف اراضی پر کام کرنے والوں کا جرمانہ محکمۂ اوقاف میں جاتا تھا یا نجی زمین کے مالکوں کے جرمانوں کی طرح سلطان کے خزانے میں داخل ہوتا تھا ۔ شہروں میں عموماً یہ جرمانے سوباشی، عَسَس باشی یا محتسب [رکّ باں] کی ملک ہوتے تھے ۔ مصری فلاح اپنے اپنے کاشف کو اور کرد اپنے اپنے بے کو یہ جرمانے ادا

کرتے تھے۔ سپاهیوں، بدویوں، چپسیوں (خانه بدوشوں)، غیر ملکیوں اور دوسرے لوگوں کے لیے، جن کے فیصلے جداگانه عدالتوں میں هوتے تھے، خصوصی ضوابط موجود تھے۔ جاگیرداروں اور برات داروں پر کوئی جرمانه نہیں کیا جاتا تھا۔

کسی ضلع (نیابت) کی سالانه مال گزاری کے رجسٹروں میں جرمانوں (رسمِ جرم و جنایت) کی آمدنی کو اکثر بطور مقرره رقم کے لکھا جاتا تھا اور جن لوگوں کو اس کی وصولی کا حق حاصل تھا وه اس کی وصولی کا کام ٹھیکیداروں کے سپرد کر دیتے تھے۔ بہت سے فرامین اور عدالت ناموں میں اس بارے میں سخت احکام موجود هیں که جرمانے غیر قانونی یا بھاری نہیں هونے چاهییں؛ لیکن دسویں صدی هجری/سولهویں صدی عیسوی سے ایسی بدعنوانیاں زیاده هونے لگیں اور عهدے داروں نے روز بروز جرمانوں کی معین رقم کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا جو عثمانی سکوں کی قیمت بہت زیاده گر جانے پر بھی نہیں بدلی گئی تھی۔ دوسری طرف بہت سے مجرم، جن کی تعزیر میں جرمانے کی سزا بھی شامل تھی، جہازوں پر قلی کا کام کرنے یا بیگار میں بھیجے جانے لگے۔ بارهویں صدی هجری/اٹھارهویں صدی عیسوی کے اوائل میں چند صوبائی قانون ناموں نے (Barkan، ص ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۵۴) جرمانے کی سزا موقوف کر دی، بلکه باقی رسومِ عرفیه کو بھی محض اس بنا پر منسوخ کر دیا که یه ڈنڈ هے جو شریعت کے خلاف هے۔ جدید تعزیرات عثمانیه کے پہلے دو مجموعوں (۱۸۴۰ و ۱۸۵۱ء) میں جرمانوں کا کوئی ذکر نہیں، بلکه مؤخرالذکر میں (۳ : ۱۰) اس کو صراحةً ممنوع قرار دیا گیا هے؛ لیکن سب سے آخری عثمانی قانون تعزیرات (۱۸۵۸ء) میں اب پھر نقد جرمانے کی سزائیں (جزاے نقدی) بہت زیاده مقرر کر دی گئی هیں اور یه فرانسیسی تصور قانون کے تتبّع میں کیا گیا هے۔

مآخذ: (۱) قانون پادشاهی سلطان محمد بن مراد، در MOG، وی انا ۱۹۲۱ء، ۱ : ۱۹ تا ۴۸؛ (۲) قانون نامۂ آل عثمان، در TOEM، ۱۳۲۹ھ، ضمیمه، ص ۱ تا ۱۰، ۳۸، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۶۲ تا ۶۸ و ۱۳۳۰ھ، ضمیمه، ص ۲۸؛ (۳) احمد لطفی: مرآتِ عدالت، استانبول ۱۳۰۴ھ، ص ۴۷ تا ۵۷، ۸۷ تا ۸۹، ۱۲۷ تا ۱۷۶؛ (۴) Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*، ۱ : ۱۴۳ تا ۱۵۲ (قانون فوجداری کا ناتمام اور اکثر غلط ترجمه)؛ (۵) Ö. L. Barkan: *Osm. Imparatorluğunda zirâi eko-nominin ... esaslari, i, Kanunlar*، استانبول ۱۹۴۳ء، بمدد اشاریه؛ (۶) عثمان نوری: مجلۂ امور بلدیه، استانبول ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۲ء، ص ۳۰۹ تا ۳۱۸؛ (۷) M. Ç. Uluçay: XVII. *Asirda Saruhan'da eşkiyalik*، استانبول ۱۹۴۴ء، ص ۱۶۴؛ (۸) H. Inalcik: *Sûret-i Defter-i-Sancak-i Arvanid*، انقره ۱۹۵۴ء، ص xxvii تا xxviii، xxxii؛ (۹) J. Schacht، در *Isl.*، ۲۰ : ۲۱۱ تا ۲۱۲؛ (۱۰) G. Üçok، در *Ankara Univ.*: (۱۱) Dergisi: *Hukuk Fak.*، ۴ (۱۹۴۷ء) : ۴۸ تا ۷۳؛ (۱۲) U. Heyd: *Studies in Old Ottoman criminal law*.

(U. Heyd [و اداره])

* **جَرُنْدَه**: (= جرونه، هسپانوی میں Gerona)، اسی نام کے صوبے کا صدر مقام، ولایت قَطَلُونیه (Catalonia) کے چار صدر مقامات میں سے ایک۔ ابتدا میں یه آئیبیریا (Iberia) کا ایک گاؤں تھا۔ رومنوں نے اسے ترقی دے کر شہر بنا دیا۔ یه سمندر سے تقریباً ۲۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع هے اور اس کی ساحلی حد مشهور و معروف Costa Brava کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتی هے۔ یه جبل البرانس (Pyrenees) کے بیرونی دامن میں ایک چھوٹے سے ٹیلے پر واقع هے جو تیر (Ter) اور اونا (Onar) ندیوں سے گھرا هوا هے۔ اس کی آبادی چالیس هزار کے قریب بتائی جاتی هے [اور اب شاید بڑھ

بهی گئی هوگی] - فرانس اور سپین کے مشرقی راستے پر هونے کے باعث اس کی جاے وقوع دفاعی نقطۂ نظر سے اهم هے، چنانچه اپنی ساری تاریخ میں یه شهر پے به پے محاصروں اور مسلسل حملوں کا نشانه بنتا رها اور اس کا نام هی "Ciudad de los sitios" (= محاصروں کا شهر) پڑ گیا هے - قیصر انٹونی نس (Antoninus) کی منازل میں یه قطلونیه عبور کرنے کی پهلی سڑک پر ایک پڑاؤ کے نام کے طور پر مذکور هے - اس پر باری باری سے قوطوں، عربوں، هسپانیه کے سرحدی فرانکوں اور قطلونی اَرَغونیوں (Catalan-Aragonese) کا قبضه هوا اور یه ایک بڑا جنگی قلعه بن گیا، جو قرون وسطٰی میں Forsa vella کے نام سے مشهور هوا - جب عبدالعزیز بن موسٰی بن نصیر کے زیر قیادت مسلمانوں کے حملے شروع هوے تو انهوں نے جبل البرانس کے دامن کے تمام علاقے پر قبضه کر لیا، جس میں جَرُنده بهی شامل تها، کیونکه اسے عبور کرکے انهیں اربونه (Narbonnaise) پر حمله کرنا تها - دوسری صدی هجری/آٹهویں صدی عیسوی میں اس مقام پر جو بعد میں هسپانوی سرحدی علاقه کهلایا، کوئی معین سرحد نه تهی - اسی وجه سے جرنده کے باشندوں نے قُرْطُبَه کے امیر عبدالرحمٰن اوّل کی شکست کے بعد ۱۶۹ه/۷۸۵ء میں اپنا شهر فرنگیوں [=فرینکوں] کے حوالے کر دیا، جن کا قائد Louis the Pious تها - هسپانیه کی سرزمین میں فرنگیوں کا یه محصوره [= اندرون ملک کا مقبوضه علاقه] اس بات کا پیش خیمه تها که مستقبل قریب میں برشلونه کا وسیع علاقه ان کے قبضے میں آ جائے گا - مسلمانوں نے بهی بدله لینے میں کچه زیاده دیر نه لگائی اور ۱۷۷ه/۷۹۳ء میں خلیفه هشام اوّل کے سپه سالار عبدالملک بن مغیث نے جرنده کا محاصره کر لیا - عرب وقائع نگاروں کے مطابق فرنگیوں کی محافظ فوج کی تکا بوٹی کر دی گئی اور بهت سے برج اور شهر پناهیں منهدم کر ڈالی گئیں، مگر عبدالملک بن مغیث شهر کو فتح نه کر سکا اور وهاں سے اربونه پر حمله کرنے کی غرض سے آگے چلا گیا - ۱۷۸ه/ ۷۹۸ء [کذا، صحیح ۷۹۴ه] میں فرنگیوں نے جرنده اور ثَغْر Segre کی بالائی وادی کے درمیان کوهستانی علاقے پر قبضه کر لیا اور برشلونه کو بهی ایک لمبے محاصرے کے بعد فتح کر لیا - اس محاصرے میں حصه لینے والے جاگیردار رئیسوں میں جرنده کا رئیس Rostaing بهی شامل تها اور ان تین لشکروں میں سے ایک لشکر کا سپه سالار تها جنهوں نے مل کر محاصره کیا تها - ۲۱۲ه/۸۲۸ء میں برشلونه اور جرنده پر مسلمانوں کا نیا صائفه (=گرمیوں کا حمله) ناکام رها - هسپانیه کا سرحدی علاقه اتنا مستحکم کر دیا گیا تها که حاجب المنصور کے برشلونه پر قبضے کے باوجود مسلمان جرنده تک نه پهنچ سکے، مگر دوسری طرف هم دیکهتے هیں که خلافت کے آخری زمانے (ذوالقعده ۴۰۰ه/جون ۱۰۱۰ء) میں یهاں کے قطلونیوں کا ایک گروه خلیفه محمد المهدی کے ساته هو کر وادیآرو Guadiaro میں، جو رُنْدَه Ronda سے زیاده دور نهیں، بربروں کے خلاف لڑا - اس لڑائی میں قطلونیوں کو شکست فاش هوئی اور ان کے بهت سے آدمی مارے گئے - مقتولین میں جرنده کا اُسْقُف Otón بهی تها اور وهی اپنی امدادی فوج کی قیادت کر رها تها - چونکه جرنده کا پرگنه قطلونیه کی ریاست میں شامل تها، اس لیے جرنده میں یکم نومبر ۱۱۴۳ء کو ایک مجلس منعقد هوئی جس میں Order of Templars of Catalonia (= قطلونی صلیبی نبرد آزما) گروه کو تسلیم کیا گیا - ۱۲۰۵ء میں فرانس کے فلپ آگسٹس Philip Augustus نے جرنده پر قبضه کر لیا - اس کے بعد امیر وی انا Viana کی بهڑکائی هوئی خانه جنگیوں اور فرانس کے خلاف جد و جهد جاری رکهنے کی بنا پر اس شهر کو بهت سے محاصروں، اور حملوں کا هدف بننا پڑا - هسپانیه کی جنگ تخت نشینی کے دوران میں اس نے آرچ ڈیوک Archduke کی حمایت کا اعلان کر دیا اور اس کا نتیجه یه هوا که اس شهر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی گئی -

اس کے مصائب و آلام اس وقت انتها کو پہنچے جب جنرل الورز دی کاسٹرو General Alverez de Castro نے دلیرانه مقاومت پر کمر باندهی اور یه شهر سات مهینے تک نپولین کے سپه سالاروں کے مقابلے میں ڈٹا رها۔

مآخذ: (۱) Codera: *Narbona y Barcelona*، در *Estudios crit. hist. ar. esp.*، ۸ : ۳۲۹ تا ۳۴۱؛ (۲) L. Auzias: *Aquitaine carolingienne*، ص ۴۳ تا ۵۲، ۵۹ تا ۶۶؛ (۳) Soldeville: *Hist. de Catalunya*: ۱ : ۳۲؛ (۴) *Chronique de Moissac*، بذیل ۷۸۵؛ (۵) Madoz: *Diccionario geográfico*، بذیل مادّه۔

(A. HUICI MIRANDA)

* ⊗ **جُرْهُم**: (=جُرْهُم، [بنو]) ایک قدیم عرب قبیله، جس کا شمار العرب العاربة میں هوتا هے (رک به عرب، جزیرة العرب)۔ قدیم مستند عربی روایات کے مطابق جرهم قَحْطان (= یَقْطان) کی اولاد سے تهے۔ اس قبیلے نے یمن سے مکۂ مکرمه کو هجرت کی۔ پہلے تو وه ایک دوسرے قبیلے قَطُورا (= العَمالِیق) سے، جس کا سردار سُمَیْدِع تها، مدت دراز تک جنگ و جدال کرتے رهے، پهر اپنے سردار (مُضاض بن عمرو، الحارث بن مُضاض، وغیره) کے تحت بیت الله پر قبضه کر لیا، تا آنکه بنو خُزَاعَه کے بکر بن عبد مناة نے انهیں وهاں سے باهر نکال دیا۔ اس میں شک نهیں که مذکورۂ بالا روایت قبل اسلام کی روایات کی شکل کی هے، لیکن اس کی بنیاد کسی قدر تاریخی مانی جا سکتی هے۔ روایت کی یه قدیم شکل اس وقت بدل گئی جب قرآن مجید نے حضرت اسمعیل علیه السلام سے متعلق واقعات پر روشنی ڈالی۔ حضرت اسمعیلؑ اور ان کی والده کو بنو جُرهم نے اپنی حمایت میں لیا اور حضرت اسمعیلؑ نے اسی قبیلے کی ایک خاتون سے شادی کر لی۔ قرآنی معلومات اور اس امر کا لزوم که حضرت اسمعیلؑ کے ساتھ چند نسلوں کا انتساب هو (بائبل کا ذکر انساب)، ان دونوں نے اس خیال کی تائید کی که جرهم ماضی بعید میں ایک خوش حال قبیله تها جو آغاز اسلام سے پہلے معدوم هو چکا تها۔ لیکن جهاں جهاں جرهم کا ذکر آیا هے ان کا اور بالخصوص قدیم اشعار میں اس کے ذکر کا گہرا مطالعه کرنے سے پتا چلتا هے که جرهم نسبةً ماضی قریب هی میں مکۂ معظمه کے اندر موجود تهے (قب Th. Nöldeke: *Fünf Mo'allaqāt*، ۳ : ۲۶ ببعد؛ S. Krauss، در *ZDMG*، ۴۱ : ۷۱۷؛ نیز *ZDMG*، ۷۰ : ۳۵۲؛ حسان بن ثابت: دیوان طبع Hirschfeld، ص ۴۳ ببعد (= ابن هشام، ص ۲۵۱)۔ یونانی مصنف اسطفان البوزنطی Stephanus Byzantinus کے هاں Γόραμα اور Γοραμῆνοι کے ذکر سے اس کی مزید تائید هوتی هے (لنڈن ۱۶۸۸ء، ص ۲۷۶) اور جرهم کے سرداروں میں عبدالسمیع کا ذکر بهی اس کا مؤید هے (قب E. Pococke: *Specimen*، ص ۷۹ ببعد)۔ الازرق (طبع وسٹینفلٹ، ۱ : ۵۴) اپنے زمانے میں ایک دیرینه یادگار کا ذکر کرتا هے؛ اس میں نسبت "جرهمی" بهی موجود هے۔ الطبری (۱ : ۷۴۹) نے بیان کیا هے که بنو لِحیان جرهم کی اولاد هیں، لیکن معلوم نهیں اس کی بنیاد کیا هے۔

[ابن خلدون اور القلقشندی کے نزدیک بنو جرهم کے نام سے دو قومیں گذری هیں: ایک بنو جرهم تو عاد کے زمانے میں تهے اور یه قحطان سے بهت پہلے هوے هیں؛ دوسرے بنو جرهم قحطانی نسل سے تهے جنهوں نے حجاز میں حکومت قائم کی۔ جرهم کے بعد اس کے بیٹے یالیل (یا عبد یالیل) نے مسند حکومت سنبهالی۔ اس کے بعد یه سلسله نُفَیْلَه بن عبدالمدان، عبدالمسیح، مضاض وغیره تک پهنچا۔ اسی قوم میں حضرت اسمعیل علیه السلام مبعوث هوے تهے اور انهیں کے هاں آپ کی شادی هوئی تهی (ابن خلدون: تاریخ اسلام (اردو ترجمه)، ۱ : ۹۶)؛ نهایة الارب، ص ۲۱۱)۔ ابن حزم، ابن منظور اور

القلقشندی وغیرہ نے بیان کیا ھے کہ جرهم بالکل نیست و نابود ھوگئے تھے اور ان میں سے کوئی باق موجود نہیں رھا].

مآخذ : (۱) ابن ھشام، ص ۷۱ تا ۷۴؛ (۲) الطبری، ۱ : ۲۱۹، ۲۸۳، ۷۴۹، ۷۶۸، ۹۰۴، ۱۰۸۸، ۱۱۳۱ تا ۱۱۳۴؛ (۳) الازرق : اخبار مکّة (*Chroniken der Stadt Mekka*، طبع وُسْتِنفِلْٹ)، ۱ : ۴۴ تا ۵۶؛ (۴) المسعودی : مروج، ۳ : ۹۵ تا ۱۰۳؛ (۵) وھی مصنف : التنبیه (*BGA*، ج ۸)، ص ۸۰، ۸۲، ۱۸۴ ببعد، ۲۰۲؛ (۶) ابن حبیب : المحبّر، ص ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۹۵؛ (۷) Caussin de Perceval : *Histoire des Arabes avant l'Islamisme*، ۱ : ۳۳ ببعد، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۹۴ تا ۲۰۱، ۲۱۸؛ (۸) Buhl : *Muhammed*، ص ۱۰۶ حاشیه؛ (۹) الأعشٰی : دیوان، ص ۱۵، ۴۴؛ [(۱۰) ابن عبدربه : العقد، بمدد اشاریه؛ (۱۱) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۸ تا ۹؛ (۱۲) القلقشندی : نهایة الارب، قاھرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۱۱؛ (۱۳) وھی مصنف : صبح الأعشٰی، ۱ : ۳۱۵؛ (۱۴) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۱۵) عمر رضا کحاله : معجم قبائل العرب، ۱ : ۱۸۳؛ (۱۶) ھشام الکلبی : اخبار جرھم؛ (۱۷) عبدالملک ابن ھشام : التیجان، ص ۱۷۷؛ (۱۸) وو، ع بذیل مادّہ].

(W. Montgomery Watt و [ادارہ])

* **جریب :** رک بہ کَیل.

* **جُرَیج :** [بنو اسرائیل کا] ایکِ صالح [اور عابد] شخص، جس کا قصہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بیان فرمایا اور اسی وجہ سے اسے حدیث میں جگہ ملی ۔ روایات میں اس قصے کی مختلف تفصیلات پائی جاتی ھیں، لیکن اس بات پر سب متفق ھیں کہ اس نیک آدمی پر ایک عورت نے تہمت لگائی تھی کہ یہ اس کے بچے کا باپ ھے حالانکہ اس بچے کا باپ کوئی اور شخص تھا ۔ جب اس بچے سے خود اس مرد صالح [جریج] نے اس کی بابت پوچھا تو اس نے اپنے اصلی باپ کا نام بتا دیا اور مرد صالح تہمت سے بری ھوگیا ۔ جریج Gregorius کی عربی شکل ھے اور ایک روایت میں صحیح بیان کیا گیا ھے کہ وہ فترہ، یعنی حضرت عیسٰی علیہ السلام اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے درمیانی زمانے میں تھا ۔ غریغوریوس ثوماتورجوس Gregorius Thaumaturgus کی سوانح حیات میں اس قسم کا قصہ درج ھے ۔ ھم اس بنا پر اسے صحیح مان سکتے ھیں کہ [مسلمانوں کو یہ قصہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی زبان مبارک سے معلوم ھوا] .

مآخذ : (۱) البخاری : کتاب صحیحُ العَمَل فی الصلوٰۃ، باب ۷ و کتاب المظالم، باب ۳۵ [و کتاب الانبیاء، باب ۴۸]؛ (۲) مسلم، قاھرہ ۱۲۸۳ھ، ۵ : ۲۷۷؛ (۳) المقدسی : البَدْء والتاریخ، طبع Huart، عربی متن : ص ۱۳۵؛ (۴) السمرقندی : التنبیه، قاھرہ ۱۳۰۹ھ، ص ۲۲۱؛ (۵) Migne : *Patrologia graeca*، ۴۶ : ۹۰۱ ببعد؛ (۶) *Acta martyrum et sannctorum*، طبع Bedjan، ۶ : ۱۰۱ ببعد؛ (۷) Horovitz : *Spuren griechischer Mimen*، ص ۷۸ تا ۸۳؛ [(۸) احمد بن حنبل : المسند، ۲ : ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۸۵، ۴۳۳، ۴۳۴].

(J. Horovitz)

* **جِرِید :** چوبی تیر یا نیزہ، جو جرید کے کھیل میں استعمال ھوتا ھے؛ یہ کھیل ترکی میں "جرید اویونی" (Djrid Oyunu) اور مصری عربی میں "لعب الجرید" کہلاتا ھے اور دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی ھجری / انیسویں صدی عیسوی تک یہ کھیل عثمانی ممالک میں مقبول عام اور دور دور تک کھیلا جاتا تھا ۔ مملکت کے مختلف حصوں میں اس جرید یا چوبی نیزے کی شکل ایک دوسرے سے کسی قدر مختلف تھی؛ علاوہ بریں اس کی لمبائی عموماً $\frac{۳}{۴}$ میٹر اور $۱\frac{۱}{۲}$ میٹر کے درمیان گھٹتی بڑھتی رھتی تھی (von Oppenheim، ص ۱۹۸

۵۹۹) ۔ مصر میں جرید کھجور کی ٹہنی کے پتے اتار کر بنایا جاتا ہے اور یہی درحقیقت عربی لفظ جَرید کا اصل مفہوم ہے [قب لسان العرب، بذیل مادّہ] ۔ عثمانی سلطان کے دربار استانبول میں جرید کا کھیل بڑا ہردلعزیز تھا اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں تو اس کا اس قدر رواج ہوا کہ اس سے پہلے کبھی نہ ہوا تھا ۔ اس کھیل کی بدولت سلطان کے خاص خدام اور دربار کے دیگر افراد کو اپنی جسمانی قوت اور چابک دستی کے مظاہرے کا بہت اچھا موقع ملتا تھا ۔ جرید اویونی Djarid Oyunu دراصل ایک مصنوعی جنگ تھی جس کے دوران میں گھڑ سوار ایک دوسرے پر نیزے پھینکتے تھے ۔ اس طرح جتنے سوار اس کھیل میں شریک ہوتے ان میں سے ہر ایک کبھی خود کسی کا تعاقب کرتا اور کبھی کوئی دوسرا اس کا تعاقب کرتا تھا ۔ بعض ماخذ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جرید کھیلنے والے گھڑ سواروں میں سے ہر ایک اپنا گھوڑا اس لیے دوڑاتا تھا کہ اِس نیزے پر قبضہ کر لے جو سب سے پہلے میدان میں پھینکا جاتا اور اس کے لیے اس کے ہاتھ میں بید کی ایک پتلی چھڑی ہوتی تھی، جس کا ایک سرا مڑا ہوتا تھا (Hobhouse، ص ۶۳۴) ۔ استانبول میں بہت سے درباری عہدے دار اکثر جرید اویونی میں حصہ لیتے ۔ درحقیقت ان میں دو حریف جماعتیں تھیں جن میں سے ایک لَہانَجی (گوبھی والے) اور دوسری بَمیاجی (= گاڑھے شوربے والے) کہلاتے تھے ۔ جرید کے کھیل کے لیے گھوڑے کی سواری میں اعلٰی درجے کی مہارت ضروری تھی ۔ اسی طرح نیزہ پھینک کر مارنے میں بھی طاق ہونا لازمی تھا (Guer : *Moeurs et usages des Turcs*، ۲ : ۲۵۲، میں ان طریقوں کا ایک دلچسپ بیان ملتا ہے جن سے نیزہ پھینکنے میں اچھی قابلیت حاصل کی جاتی تھی) ۔ اس کھیل میں کھلاڑیوں کے سخت زخمی ہو جانے، بلکہ مر جانے کا خطرہ بھی ہوتا تھا، کیونکہ اس کھیل میں عموماً سر پر حملہ کیا جاتا تھا ۔ جرید اویونی کا کھیل استانبول میں سلطان محمود ثانی (۱۲۲۳ھ / ۱۸۰۸ء تا ۱۲۵۵ھ / ۱۸۳۹ء) کے زمانے میں روک دیا گیا ۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب ینی‌چریوں پر قابو پایا گیا تھا (۱۲۴۱ھ / ۱۸۲۶ء)، لیکن اس کے بعد بھی یہ صوبوں میں عوام الناس کے پسندیدہ کھیل کی حیثیت سے جاری رہا ۔

مآخذ : (۱) حافظ خضر الیاس : تاریخ اندرون، استانبول ۱۲۷۶ھ، ص ۶، ۱۱۱ بعد، ۳۸۹ بعد؛ (۲) عطا : تاریخ، استانبول ۱۲۹۱ھ، ص ۳۱ بعد، ۱۲۷ بعد، ۱۷۷ بعد؛ (۳) S. Gerlach : *Tage-buch*، Frankfurt am Main ۱۶۷۴ء، ص ۳۱۲ (بمطابق von Oppenheim، ص ۵۹۹، جرید اویونی کا قدیم ترین مغربی بیان)؛ (۴) La Boullaye Le Gouz : *Voyages et Observations*، پیرس ۱۶۵۷ء، ص ۲۹۱؛ (۵) J.-B. Tavernier : *Nouvelle relation de l'intérieur du Sérrail du Grand Seigneur*، پیرس ۱۶۷۵ء، ص ۶۹ تا ۷۱؛ (۶) G. Bremond : *Descrittioni esatte dell' Egitto...... tradotta dal Francese dal Sig. Angelo Riccardi Ceri*، روم ۱۶۸۰ء، ج ۲، باب ۲۹؛ (۷) *Reizen van Cornelis de Bruyn, door.........Klein Asia.........Aegypten, Syrien en Palestina*، Delft ۱۶۹۸ء، ص ۱۳۶ بعد؛ (۸) J. A. Guer : *Moeurs et usages des Turcs*، پیرس ۱۷۴۷ء، ۲ : ۲۱۸، ۲۵۲؛ (۹) C. F. de Volney : *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۱ : ۱۶۰ تا ۱۶۲؛ (۱۰) G. A. Olivier : *Voyage dans l'empire Othoman, l' Égypte et la Perse*، پیرس ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۷ء، ۱ : ۵۲ تا ۵۳؛ (۱۱) W. Wittman : *Travels in Turkey, Asia Minor, Syria and...Egypt during the years 1799, 1800 and 1801*، لندن ۱۸۰۳ء،

ص ۳۵، ۱۲۵، ۲۰۸ تا ۲۰۹؛ (۱۲) J. C. Hobhouse: *A journey through Albania and other provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the years 1809 and 1810*، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۶۳۳ تا ۶۳۵؛ (۱۳) J. B. Schels: *Militär=Verfassung des türkischen Reiches. Im Jahre 1810... dargestellt*، ص ۲۷۹ تا ۲۸۱ (=*Oesterreichische militarische Zeitschrift*، Zweyte Auflage der Jahrgänge 1811 and 1812، Zweyter Band، وی انا ۱۸۲۰ء، ص ۲۰۷ تا ۳۵۰؛ (۱۴) J. J. Morier: *Ayesha, The Maid of Kars*، نشر Standard Authors، عدد ۱۰۰، ص ۱۳۳ بعد (یه جرید اویونی کا تفصیلی بیان ہے)؛ (۱۵) *Journal et correspondance de Gédoyn "Le Turc"*، طبع A. Boppe، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۱۲۶؛ (۱۶) E. W. Lane: *Manners and customs of the modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۹۵ء، ص ۳۶۲ تا ۳۶۳ (یه اس جرید کھیل کا بیان ہے جو بالائی مصر کے کسان کھیلتے ہیں)؛ (۱۷) M. von Oppenheim: *Der Djerīd und das Djerīd-Spiel*، در *Islamica*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ۲/۳: ۵۹۰ تا ۶۱۷؛ (۱۸) B. Miller: *The curriculum of the palace school of the Turkish sultans*، در *Macdonald Presentation Volume*، پرنسٹن (نیوجرسی) ۱۹۳۳ء، ص ۳۰۳ تا ۳۲۴ (جرید = کتاب مذکور، ص ۳۲۱ تا ۳۲۲)؛ نیز (۱۹) *The palace school of Muhammad the Conqueror* (Harvard Historical Monographs، عدد XVII)، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۴۱ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳؛ (۲۰) N. M. Penzer: *The harēm*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ص ۶۹ تا ۷۰؛ (۲۱) Halim Baki Kunter: *Eski Türk sporlari üzerine arastirmalar*، استانبول ۱۹۳۸ء، ص ۷۳ بعد؛ (۲۲) Eremiya Celibi Kömürcüyan: *Istanbul tarihi. XVII. asirda Istanbul*، (طبع H.D. Andreasyan، Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Yayinlari عدد ۵۰۶)، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۹۸ ببعد؛ (۲۳) Metin And: *Kirk gün Kirk gece*، استانبول ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۲ تا ۱۹۳ (منقول از سور نامه، از حسین وہبی (م ۱۱۳۸ - ۱۱۳۹ء/۱۷۳۶ء)؛ قب Metin And: کتاب مذکور، ص ۱۹۹).

(V.J. PARRY)

* **جرید**: (بلاد الجَرید) یا "ارض نخیل" [= نخلستانوں کا علاقہ]؛ صحراے اعظم کا ایک علاقه، جو جنوب مغربی تونس [رک بآں] میں واقع ہے اور جس میں نِفطه (Nefta)، تُوزَر [رک بآں]، الودّان (=الودیان، El-Oudiane) اور الحمّه (یه قابس والا الحمّه نہیں ہے) کے نخلستان شامل ہیں۔ ازمنۂ متوسطه میں جرید کو بالعموم قَسْطِیْلِیَه کہا جاتا تھا، لیکن اس نام میں، جو بعض اوقات صرف توزر کے لیے مخصوص ہے (ابن حوقل ۲۴۳؛ الادریسی ۱۲۱)، موجوده جرید کے ساتھ نه صرف قَفْصه (Gafsa) اور نِفْزاوه (Nefzawa) کو (ابن خلدون، ۱ : ۱۹۲) بلکه علاقۂ قابس کو بھی شامل کرلیا جاتا ہے (لیو افریکانس [= حسن بن محمد الوزان الزیاتی]، ص ۸).

الحمّه سے قطع نظر، جو شمال میں واقع ہے، یه سب نخلستان جبال اطلس کے آخری کوهانی حصے (دراع الجرید) کے اندر ۲۵ سے ۷۵ میٹر کی بلندی پر اور ایک بہت بڑے سبخه (sebkha) کے کنارے واقع ہیں، جسے نقشوں میں غلطی سے شطّ الجَرِید Chott el-Djerid بتایا گیا ہے۔ یه ایک طویل و عریض شوره زار اور سر تاسر بنجر ہے اور رقبے میں ۱۱۰ × ۷۰ کیلومیٹر ہے۔ یہاں بجز اس کے کناروں پر اُگے ہوے ساگ پات کے کوئی چراگاه بھی نہیں، چنانچه شط کا اطلاق اسی علاقے پر ہوتا ہے اور اسی کو عرب مصنفین کے یہاں سبخۂ تَکْمَرت کہا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے که زیاده عرصه نہیں ہوا جب یه علاقه زیر آب تھا۔ اس کا ارتفاع دراصل تقریباً ۲ کیلومیٹر ہے۔ حال ہی میں یه ثابت کرنا ممکن ہوگیا ہے که سبخۂ جرید اور اس کے مشرق پھیلاؤ،

یعنی سبخۂ فجیج کی حیثیت ارضیاتی دور چہارم (Quaternary) میں محض جھیلوں کی تھی، جن کا سلسلہ عارضی طور پر خلیج قابس سے ملا ہوا تھا .

جرید کی آب و ہوا وہی ہے جو صحرا کی ہو سکتی ہے ۔ توزر میں صرف ۸۹ ملی میٹر (۳ ۱/۲ انچ) سالانہ بارش ہوتی ہے اور وہ بھی بڑی بے قاعدگی سے ۔ جنوری اور جولائی کا اوسط درجۂ حرارت ۱۰ء۵ سینٹی گریڈ (۵۰ء۹ فارن ہائیٹ) اور ۳۲ء۳ سینٹی گریڈ (۹۰ء۱ فارن ہائیٹ) ہے ۔ پالا بڑا شاذ ہی ہوتا ہے، لیکن درجۂ حرارت اکثر ۴۰ سینٹی گریڈ سے بھی بڑھ جاتا ہے ۔ یہ کھجور کے لیے بالخصوص موزوں آب و ہوا ہے بشرطیکہ اس کی خوب آبیاری کی جائے ۔ دراع الجرید کے دامن میں چشموں کی کُثرت ہے جن کا منبع سنگ کلس اور سنگ سیاہ سے گھرا ہوا پانی کا وسیع ذخیرہ ہے ۔ ان کے علاوہ کچھ فواری کوئیں بھی ہیں، جنھیں حال ہی میں کھودا گیا ہے ۔ ان سے تقریباً ۱۸۵۰ لی ٹر (Litre) فی سیکنڈ پانی حاصل ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جرید کے نخلستانوں کو تونس میں سب سے بہتر تصور کیا جاتا ہے .

توزر (Tusuros ،Tozeur یا بلاد الحضر) نِفْطہ (Nepte) اور الحمّہ (Aquae) تینوں اس سڑک پر واقع تھے جو رومی اور بوزنطی سرحد کی طرف جا نکلتی تھی، البتہ یہ امر یقینی نہیں کہ تُوکیُوس (= الوَدّان)، جس کی طرف الیعقوبی نے تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں اشارہ کیا ہے، بلحاظ زمانہ قدیم ہے ۔ جرید کو عرب فاتحین نے دو مرتبہ فتح کیا : ۲۶ھ/ ۶۴۷ء میں ابن زهیر نے اور ۴۹ھ/ ۶۶۹ء میں عقبہ بن نافع نے؛ لیکن جرید "ہمیشہ علٰیحدگی پسند تحریکوں اور بغاوتوں کا مرکز رہا ہے" (G. Marçais)، چنانچہ نویں صدی میں جب قسطیلیہ اغالبہ کا ایک صوبہ تھا اور یہاں ان کی طرف سے ایک عامل حکومت کرتا تھا، باوجودیکہ اس کی زیادہ تر آبادی اباضی خارجیوں کی تھی، یہاں صرف ایک مرتبہ ۸۲۳۹ھ میں بغاوت ہوئی ۔ عربوں کی آبادی اس وقت اس علاقے میں بہت تھوڑی تھی ۔ خانہ بدوش قبائل میں سے صرف لُواتہ، زْوارہ اور مِکْناسہ بس رہے تھے ۔ "روم" (یورپی الاصل) کا ذکر بھی اس وقت تک آتا تھا ۔ قسطیلیہ میں نیشکر کی کاشت ہوتی تھی ۔ وہاں کے میلوں میں لوگوں کا خوب ازدحام رہتا تھا اور سیاہ فام غلاموں کی خرید و فروخت بھی زوروں پر تھی؛ چنانچہ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی تک یہ علاقہ بڑا خوش حال رہا، گو بسا اوقات یہاں اس کی اپنی ہی حکومت ہوتی تھی ۔ دراصل اس کے مراکز کی حیثیت ان دنوں چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی تھی ۔ ان کا نظم و نسق ایک مجلس امرا کے ہاتھ میں تھا جن سے مقتدر ترین خاندانوں، مثلاً بنو فرقان اور توزر کے بنو وطّہ کے سردار کم و بیش ہر معاملے میں مشورہ کرتے تھے ۔ توزر کی حیثیت فی الواقع ایک شہر کی تھی ۔ اس کی فصیلوں کے چار دروازے تھے، مسجد بہت بڑی تھی، بازار اور حمام پُر رونق اور ملحقہ بستیاں گنجان آباد تھیں ۔ بلاد الحضر کی جامع مسجد ۱۰۲۷ اور ۱۰۳۰ء کے درمیان القیروان کے روایتی طرز تعمیر کے مطابق تیار ہوئی، تاہم محراب، جس کی آرائش المغرب کے اندلسی طرز پر ہوئی ہے، ۱۱۹۳ء تک تعمیر نہیں ہوئی تھی ۔ البکری نے جس نظامِ آبپاشی کا حوالہ دیا ہے وہ ابھی تک موجود ہے ۔ نفطہ کی حفاظت ایک شہر پناہ سے ہوتی تھی اور اس کی آبادی بہت کثیر تھی ۔ توکیوس چار شہروں پر "مشتمل تھا"، جن کے گرد فصیلیں تھیں ۔ یہ شہر اتنے قریب قریب تھے کہ ایک شہر میں رہنے والے دوسرے شہر کے لوگوں سے گفتگو کر سکتے تھے ۔ یہاں زیتون کے علاوہ مختلف فصلوں کی کاشت ہوتی تھی ۔ جرید کے قدرتی وسائل بڑے وسیع تھے ۔ اس کے سنگتروں اور نیشکر کی بڑی شہرت تھی، لیکن یہاں کی سب سے بڑی پیداوار کھجور تھی ۔ البکری لکھتا ہے : "توزر سے ہر روز کھجوروں سے لدے ہوئے ایک ہزار بلکہ ایک ہزار

سے بھی زیادہ اونٹ باہر جاتے ہیں"۔ باشندوں کی اکثریت کے متعلق مشہور تھا کہ وہ کتے بھی کھا جاتے ہیں۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں تھوڑے بہت اباضی باق تھے۔

۱۰۵۳ء میں اگرچہ بنو ہلال کے مقدمة الجیش نے عابد بن ابی الریث کی سرکردگی میں قسطیلیه کو لوٹا، لیکن تھوڑے ھی دنوں میں اسے اس آزاد ریاست میں شامل کرلیا گیا جو قفصه (Gafsa) کے عامل عبداللہ بن الرَّند نے جنوبی تونس میں قائم کی تھی۔ یه ریاست، جس کے دربار کی کبھی بڑی شہرت تھی، اس وقت تک قائم رھی جب تک الموحدین نے اسے فتح نه کر لیا (۱۱۵۹تا ۱۱۶۰ء)۔ تھوڑے عرصے بعد جرید ان مساعی کا مرکز بن گیا جو علی اور اس کے بعد یحیٰی بن غانیه نے دولت المرابطین کو پھر سے بحال کرنے کے لیے کیں۔ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں بنو حفص کے ماتحت جرید کی حکمرانی دراصل ان خاندانوں کے ھاتھ میں تھی جو یہاں اپنی موروثی حکومت قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ان میں ایک تو بنو یملول کا خاندان توزر میں تھا اور دوسرا بنو الخلف کا نفطه میں۔ دونوں کے آبا و اجداد بدوی عرب تھے۔ وہ نه تو مجلس امرا کو خاطر میں لاتے، نه اپنے حاکموں کے مشورے کو۔ چودھویں صدی عیسوی میں تو بالخصوص ان کی یہی کیفیت تھی۔ بایں همه بدوی قبائل سے انھیں برابر گفت و شنید جاری رکھنا پڑی جنھیں حضری، یعنی شہروں میں بسنے والے، خراج (فصلوں کی کٹائی پر "غَفارَة" یا نقد رقم) ادا کرتے تھے اور بدوی ان کے لیے غلے کی بہم رسانی، کھجوروں کی برآمد، گھروں میں ضروریات زندگی کا ذخیرہ کرنے کا ذمه لیتے اور جو لوگ زرخیز نخلستانوں میں آباد تھے ان کے گلوں کی حفاظت کرتے۔ بدوی شوریده سر بھی تھے اور خطرناک بھی، لیکن ان کا مفاد اسی میں تھا کہ اپنی طاقت کا غلط استعمال نه کریں۔ ان بدویوں (الرِّیاح) کو چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے دوران رفته رفته پیچھے ہٹا دیا گیا۔ اور تیرھویں صدی عیسوی میں ان کی جگه کُوب اور مِرداس قبیلوں نے لے لی۔ وہ سُلَیم کی نسل میں سے تھے اور جرید سے ترک وطن کرکے بونه کے نواح میں آباد ہو گئے تھے۔ چودھویں صدی میں کوب نے "اِقطاع" بھی عائد کر دیا، لیکن مِرداسیوں میں سے بعض نے توزر میں جائداد حاصل کر لی اور وہ رفته رفته شہری زندگی اختیار کرتے گئے۔ بایں همه پندرھویں صدی عیسوی کے عظیم المرتبه حفصی تاجدار اپنی متعدد مہموں کے بعد اپنے باھمت عاملین کی مدد سے شہری اور خانه بدوش دونوں قسم کی آبادیوں سے اپنا اقتدار منوانے میں کامیاب ہو گئے۔

بارھویں صدی آئی تو وھبیّه اور نِکّاره کے باھمی جھگڑوں کے باعث خارجی مذہب کا زوال تیزی سے ہو رہا تھا اور ۱۲۰۰ء کے لگ بھگ جب ایک مرابط سیدی ابو علی النفطی (جس کا مقبره کھجوروں کے ایک جھنڈ کے درمیان نفطه میں اب تک موجود ہے) کی تبلیغ کا سامنا کرنا پڑا تو اس کا کلیةً خاتمه ہوگیا۔ اس زمانے میں بھی یہاں معیشت کا دار و مدار نخلستانوں کی کاشت اور بدویوں سے کھجوروں کی تجارت پر تھا۔ مرکز حکومت بھی توزر ھی تھا اور پھر ان اضافوں کے باعث بھی اس کی بڑی شہرت تھی جو کھجوروں کے باغات میں کیے گئے۔ توزر میں دو مسجدیں تھیں، جن میں خطبے اور حماموں کا اهتمام بھی کیا گیا تھا؛ لیکن بول و براز کی تجارت اور سگ خوری کی عادت اس کے باشندوں کے لیے اکثر بدنامی کا باعث ہوتی۔

سولھویں صدی عیسوی کے اختتام پر ترکوں نے اور ۱۷۰۵ء سے حسینی سلاطین نے بار بار لشکرکشی کی تاکه جرید کو اپنے زیرنگیں رکھیں اور ٹیکس وصول کریں۔ سترھویں صدی عیسوی کے تیسرے ربع میں جب اهل سدّاده نے ٹیکس کی ادائی سے انکار کر دیا تو ان کا گاؤں، جو اس وقت سیدی بو هلال کے مقبرے کے پاس

ایک اونچی جگه پر واقع تھا، تباہ کر دیا گیا، حتّٰی که فوج کے باقاعدہ سپاهیوں نے کئی ایک باشندوں کو بھی قتل کر ڈالا ۔ یوں بچے کھچے لوگ اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوے اور نیچے اتر کر الودان میں اپنے نخل زاروں کے پاس هی آباد هوگئے ۔ حسینی امرا کی کچھ عادت سی هوگئی تھی که هر سال جاڑوں میں ایک دستہ فوج (مِحلَّه) تیار کرتے اور جنوری اور فروری کے مہینوں میں اسے ساتھ لیے ٹیکس جمع کرنے کے لیے آ جاتے اور حسب ضرورت جنوبی علاقے اور نخلستانوں میں بسنے والے قبائل میں امن و امان قائم کرتے، لیکن اس طرح بعض خرابیاں پیدا هو گئیں جن کی اٹھارهویں صدی عیسوی کے شروع میں ایک سیاح مولا احمد نے مذمت کی ہے (Berbruger : *Voyages dans le sud de l'Algérie*، ص ۲۴۵ تا ۲۴۷)؛ چنانچه اس کے تھوڑے هی عرصے بعد علی پاشا کے بیٹے یونس نے جرید کے دولت مند شہریوں پر ناجائز طور پر لگائے گئے بھاری جرمانوں کی وصول شده رقمیں اپنے پاس رکھ لیں ۔ بعض دفعه ایسا بھی هوتا که بای کے مفاد کی خاطر جاگیریں ناحق ضبط کر لی جاتیں اور بای انھیں فوراً هی پھر سے فروخت کر دیتا ۔ بایں همه لشکر کشی سے اتنا فائده ضرور هوا که شهری اور بدوی آبادی میں آئے دن پیدا هو جانے والے تنازعات کا خاتمه هو گیا، اسی طرح ان باهمی لڑائیوں کا بھی جو توزر کے اضلاع الحادِف اور زُبده کے باشندوں کے درمیان جاری تھیں ۔ جرید کی تجارت کو برده فروشی کی ممانعت (۱۸۵۷ء) اور ماوراے صحرا کی تجارت میں کمی هو جانے کے سبب نقصان پهنچا ۔

۱۸۸۰ء سے، یعنی جب یہاں فرانسیسی حکومت قائم هوئی، کئی ایک مقامات پر چاہ کنی سے نخلستانوں کے رقبے میں اور بھی اضافه هوگیا ہے، چنانچه اب یہاں دقلة النور قسم کی کھجوروں کے پیڑ، جن سے یورپ بھیجنے کے لیے نرم نرم کھجوریں پیدا هوتی هیں، بکثرت بو دیے گئے هیں ۔ جرید میں گیاره لاکھ سے زیاده کھجوروں کے پیڑ موجود هیں اور تقریباً سب کے سب دقلة النور کی قسم کے هیں، البته پھلوں اور سبزیوں کی کاشت بڑے پیمانے پر نہیں هوتی ۔ یہاں ایک طرف پیداوار کی فراوانی ہے اور دوسری جانب لوگ انتہائی افلاس میں مبتلا هیں ۔ اس کی وجه کچھ تو یه ہے که آبادی میں (باوجود تونس میں مهاجرت کے) اضافه هوگیا ہے؛ کچھ زمین کی بڑی غیر مساوی تقسیم ہے جو چھوٹے چھوٹے قطعوں میں بٹ گئی ہے؛ علٰی هذا دستکاری کا زوال بھی ایک قوی سبب ہے ۔ علاوه اس کے زمین میں بالعموم پوری پوری کھاد بھی نہیں ڈالی جاتی اور اس کی کاشت میں بھی غفلت سے کام لیا جاتا ہے ۔ باغوں کو مٹی کی دیواروں (تَبْیَه) سے گھیر لیا جاتا ہے اور ان میں کھجوروں کے درخت بڑی کثرت سے لگائے جاتے هیں ۔ مایو (mayo) کے نام سے بہار میں ایک میلا بھی لگتا ہے، جو فی الحقیقت ایک موسمی تیوهار ہے جو اس زمانے سے چلا آیا ہے جب لوگ کافر تھے ۔

کھجوروں کے سب سے زیاده بار آور باغ توزر میں هیں، مگر ان کے مالکوں کی حالت میں بڑا تفاوت موجود ہے ۔ توزر کی آبادی باره هزار نفوس پر مشتمل ہے ۔ وه جرید کا سب سے بڑا شهر اور تونسی صحرا کی سب سے بڑی منڈی ہے، جس کی سرپرستی بالخصوص سرحدی علاقے کے بدوی، یعنی اُولاد سیدی عابد، کرتے هیں ۔ توزر کے رنگ ڈھنگ سے اکثر شہر کا گمان هوتا ہے ۔ اس کے اینٹوں سے بنے هوے اونچے اونچے مکانوں پر هندسی اشکال سے آرائش کی گئی ہے ۔ ریلوے سٹیشن کے قریب نئی نئی آبادیاں قائم هیں ۔ ۱۹۱۹ء میں توزر کو ریل کے ذریعے سفاقص سے ملا دیا گیا تھا ۔ نفطه کی آبادی اگرچه اس سے زیاده ہے (۱۴,۶۰۰ نفوس)، مگر فضا بالکل دیهاتی ہے ۔ گرمیوں میں یہاں پانی کی بهمرسانی بھی باقاعدگی سے جاری نہیں

رہتی - اس کے سب سے بڑے گاہک الجزائری بدوی نیمچا (Nememcha) ہیں - الودّان پانچ گاؤوں پر مشتمل ہے: دغاجه Degache، زاوية العرب Zaouyat al-Arab، زرغانه Zorgane، کرز Kriz اوز سِیدّاده Ceddada، جو تقریبًا ایک مسلسل نخل زار میں بکھرے پڑے ہیں اور جن کی آبیاری بکثرت چشموں کے ایک سلسلے سے ہوتی ہے - اس کی تجارت زیادہ تر الہمّامه سے ہے - الحمّه کی کیفیت بھی کم و بیش یہی ہے - یه تین گاؤوں (النملة El-Nemlet، مہرت Mharet اور الارگ El-Erg) کا ایک چھوٹا سا مجموعه، دراع الجرید کے شمال میں واقع اور ۲۸۰۰ نفوس پر مشتمل ہے - یه زمانۂ قدیم سے گرم چشموں کے باعث مشہور ہے - الجزائر کی سرحد کے ساتھ ساتھ تمرزا (Tamerza) میدس (Midès) اور شبیکه (Chebika) کے چھوٹے چھوٹے کوہستانی نخلستانوں کا جو سلسله چلا گیا ہے وہ خوش منظر اور ناقابل گزر ہونے کے ساتھ افلاس اور ناداری کا مرقع بھی ہے - انتظامی ضروریات کے لیے انھیں جرید میں شامل کر دیا گیا ہے.

مآخذ: (۱) ابن حوقل: *Description de l'Afrique*، مترجمۂ de Slane، در *JA*، ۱۸۴۲ء؛ (۲) البکری: *Description de l'Afrique septentrionale*، مترجمۂ de Slane، بار دوم، ۱۹۱۳ء؛ (۳) الادریسی: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، مترجمۂ ڈوزی و ڈخویه، ۱۸۶۶ء؛ (۴) ابن خلدون: *Histoire des Berbères*، بار دوم؛ (۵) العمری: *L'Afrique moins l'Egypte*، مترجمۂ Gaudefroy-Demombynes، ۱۹۲۷ء؛ (۶) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، مترجمۂ Epaulard، ۱۹۵۶ء؛ (۷) M. Seghir ben Youssef: *Mechra el Melki*، مترجمۂ V. Serre و M. Lasram، تونس ۱۹۰۰ء؛ (۸) V. Guérin: *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*، ۲ جلدیں، ۱۸۶۲ء؛ (۹) P. Penet: *Kairouan, Sbeitla, le Djerid*، ۱۹۱۲ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *L'hydraulique agricole de la Tunisie méridionale*، ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) G. Castany، R. Dégallier و Ch. Domergue: *Les grands problèmes d'hydrologie en Tunisie*، ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie*، ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) R. Brunschwig: *La Berbérie orientale sous les Hafsides*، ۲ جلدیں، ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۷ء؛ (۱۴) G. Payre: *Une fête du printemps au Jerid*، در *RT*، ۱۹۴۲ء؛ (۱۵) H. Attya: *L'organisation de l'oasis*، در *CT*، ۱۹۵۷ء؛ [(۱۶) یاقوت، بمدد اشاریه].

(J. DESPOIS)

* **جریده**: لغوی معنی "ورق" - جدید عربی میں اخبار کے لیے معمولاً یہی اصطلاح مستعمل ہے - کہا جاتا ہے اسے پہلے فارس الشدیاق (رک بآن) نے اختیار کیا تھا - اس کا مترادف صحیفه ہے، جو بصورت واحد کم استعمال ہوتا ہے، لیکن بصیغۂ جمع، یعنی صُحُف، کا استعمال جرائد کی نسبت زیادہ عام ہے - عثمانی ترکوں کو اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز ہی میں یورپی صحافت سے تھوڑی بہت دلچسپی پیدا ہوگئی تھی، چنانچه دیوان (حکومت) کی اطلاع کے لیے بعض مغربی اخباروں کے اقتباسات کا ترجمه بھی کیا جاتا (قسطنطینیه سے ۱۷۸۰ء کے ایک سفارتی مراسلے کا حواله J. W. Zinkeisen نے *Geschichte des osmanischen Reiches*، گوتھا ۱۸۵۹ء، ۶: ۲۹۰ تا ۲۹۱، میں دیا ہے) - یوں رفته رفته ایک دفتر صحافت قائم ہوگیا، جو پوری انیسویں صدی عیسوی میں اور اس کے بعد بھی حکومت عثمانیه کا ہاتھ بٹاتا رہا.

مشرق وسطٰی کے اوّلین اخبار فرانسیسی میں تھے اور فرانسیسی حکومت ہی کی زیر سرپرستی شائع ہوتے تھے - ۱۷۹۰ تا ۱۸۰۰ء ہی میں قسطنطینیه کے فرانسیسی مطبع (رک به مطبع) نے ان خبرناموں، اعلامیوں اور اعلانوں کی اشاعت شروع کر دی تھی جو فرانسیسی

سفارت خانے کی طرف سے جاری ہوتے تھے - ۱۷۹۵ء میں سفیر فرانس Verninac نے اطلاع بھیجی کہ یورپ سے ڈاک کی آمد کے ہر پندرھویں دن چھے سے آٹھ فلسکیپ صفحات کا ایک خبرنامہ چھپوایا جاتا ہے تاکہ فرانسیسی قومیت کے شہریوں کو ان نئے نئے قوانین اور واقعات کا علم ہوتا رہے جو ان کے مفید مطلب ہیں - یہ خبرنامہ لیوانٹ Levant [= بحر روم کا مشرق حصہ، اس کا ساحل اور جزائر وغیرہ] کے طول و عرض میں ہر کہیں تقسیم ہوتا تھا - اگلے سال سفیر مذکور کے جانشین Aubert Dubayet کے دور میں اس خبرنامے نے ایک اخبار کی شکل اختیار کر لی، جس کا نام قسطنطینیہ کا فرانسیسی گزٹ (*Gazette française de Constantinople*) تھا؛ چنانچہ یہ پہلا اخبار ہے جو مشرق وسطٰی میں شائع ہوا - یہ چار فل سکیپ صفحات پر مشتمل تھا - کبھی کبھی چھے صفحات بھی ہوتے - یہ کسی قدر بے قاعدگی سے اور تقریبًا ایک ایک مہینے کے وقفے کے بعد فرانسیسی سفارت خانے کی طرف کوئی دو برس تک شائع ہوتا رہا - ستمبر ۱۷۹۸ء میں، یعنی مصر میں فرانسیسی مہم کے بعد، ترکی حکام نے اس کا سارا عملہ نظربند کر دیا اور مطبع کو بھی اپنی تحویل میں لے لیا، جسے ۱۸۰۲ء میں واپس کیا گیا - آگے چل کر اگرچہ یہ اخبار مقامی تقسیم کے لیے فوجی اعلامیوں کو پھر سے چھاپتا رہا، لیکن معلوم ہوتا ہے بطور گزٹ یہ پھر شائع نہیں ہوا -

بوناپارٹ کی مصری مہم میں دو مطبع بھی اس کے ساتھ تھے - ان میں ایک نجی تھا، جو طابع Marc Aurel کی ملکیت تھا، لیکن یہ صرف لاطینی حروف پر مشتمل تھا؛ دوسرا سرکاری تھا، جو مستشرق J. Marcel کے زیر ہدایت کام کرتا تھا - اس مطبع میں فرانسیسی، عربی اور یونانی حروف بھی موجود تھے - اول الذکر مطبع ہی سے *Courrier [sic] de l'Égypte* ("پیک مصر") کے پہلے شمارے کی ۲۹ اگست ۱۷۹۸ء (12 Fructidor VI) کو قاہرہ سے اشاعت ہوئی - یہ ہر پانچویں روز مقامی خبروں، اعلانات، اطلاعات وغیرہ، نیز یورپ کی بعض خبروں کے ساتھ شائع ہوتا تھا - اس سے ایک ہی مہینے کے بعد یکم اکتوبر ۱۷۹۸ء (10 Vendémiaire VII) کو اسی ناشر کا ایک سہ ماہی رسالے *La Décade égyptienne* کا پہلا شمارہ بازار میں آ گیا، جس میں "ادارۂ مصر" (Institute d'Egypte) کے جلسوں کی کارروائیاں اور اس مجلس علمی میں پڑھے ہوے مضامین شائع ہوتے تھے؛ لیکن جب بونا پارٹ نے فرانس کو مراجعت کی تو Marc Aurel بھی واپس چلا گیا - اس پر J. Marcel کے مطبع شرقیہ و فرانسہ (Imprimerie orientale et francaise) کی طرف سے دو رسالوں کی اشاعت ہونے لگی - ان کے نگرانوں میں ریاضی دان Fourier اور طبیب Desgenettes بھی شامل تھے - *Courrier* کے ۱۱۶ چو ورق شمارے اور *Décade* کی تین مجلدات نہایت درجہ اہم تاریخی مآخذ ہیں - عربی میں Marcel کے مطبع کی طرف سے صرف اطلاعات اور اعلامیے ہی شائع ہوے، لیکن Kleber کے قتل (۱۶ جون ۱۸۰۰ء) کے بعد اس مطبع نے پہلا عربی اخبار اَلتّنبیہ بھی شائع کیا، جس کی بنا Menou نے رکھی تھی؛ لیکن معلوم ہوتا ہے یہ چند روز ہی چلا (دیکھیے F. Charles-Roux : *Bonaparte, gouverneur d'Égypte*، پیرس، بدون تاریخ، ص ۱۳۸ ببعد؛ R. Canivet : *L'imprimerie de l'expédition d'Égypte*، در *BIE*، ۱۹۰۹ء؛ Reinaud، در JA، ۱۸۳۱ء، ص ۲۴۹).

المغرب کے دوسرے کنارے پر سبتہ (Ceuta) سے یکم مئی ۱۸۲۰ء کو مراکش کا پہلا اخبار *El Liberal Africano* کے نام سے شائع ہوا - یہ شہر کی محب وطن انجمن کا ہفت روزہ پرچہ تھا، مگر اس کے چھے ہی شمارے نکلے تھے کہ اسی سال ۵ جون کو اس کی اشاعت بند کرنا پڑی (V. Ferrando la Hoz : *Apuntes para la historia de la Imprenta en el Norte de*

Marruecos، طیطوان ۱۹۴۹ء، ص ۲۳)؛

۱۸۲۴ء میں ایک فرانسیسی Charles Tricon نے ازمیر میں ایک فرانسیسی ماهنامے *Le Smyrnéen* کی طرح ڈالی، جس کے راستے میں ترکی اور فرانسیسی حکام نے اگرچه شروع شروع میں طرح طرح کی مشکلات پیدا کیں لیکن بالآخر اس کی نئے سرے سے تنظیم هوئی اور نئے بندوبست کے ساتھ *Le Spectateur Oriental* کے نام سے چوتھائی تقطیع کے چار صفحات پر هفته وار شائع هونے لگا۔ اس اخبار کی اشاعت زیاده تر غیرملکی تجارتی حلقوں تک محدود تھی۔ ۱۸۲۷ء میں مارسیلز کا ایک وکیل Alexander Blacque، جو لیوانٹ میں خاصی شهرت رکھتا تھا، اس کی ملکیت میں شریک هو گیا۔ وه *Spectateur* میں مضامین تو لکھا هی کرتا تھا، لیکن اب مدیر کی حیثیت سے بھی اس نے بڑا اثر پیدا کر لیا۔ آگے چل کر یهی پرچه *Courrier de Smyrne* کے نام سے شائع هونے لگا۔ اس نے اس زمانے کے واقعات میں بڑی سرگرمی سے حصه لیا، یهاں تک که اپنے بیباکانه تبصروں، بالخصوص شورش پسند یونانیوں کے خلاف ترکوں کی حمایت کے باعث دول (یورپ) کی طرف سے اس کے مدیر کو بعض دفعه تکلیفوں کا سامنا کرنا پڑا (L. Lagarde: *Note sur les journaux français de Constantinople àl’epoque révolutionnaire*، در *JA*، ۲۳۶ (۱۹۴۸ء): ۲۷۱ تا ۲۷۶؛ وهی مصنف: *Note sur les journaux française de Smyrne àl’époque de Mahmoud II*، در JA، ۱۹۵۰ء، ص ۱۰۳ تا ۱۴۴؛ سلیم نزهت: *Türk Gazeteciliği 1831-1931*، استانبول ۱۹۳۱ء، ص ۱۰ تا ۲۸، جس میں "گزٹ"، مؤرخه ۲۰ اپریل ۱۷۹۷ء (=I Floreal, Year V) کا پورا شماره اور *Spectateur Oriental* کا شماره، مؤرخه ۲۱ جولائی ۱۸۲۷ء، منقول هے؛ احمد امین: *The development of modern Turkey as measured by its press*، نیویارک ۱۹۱۴ء، ص ۲۸ تا ۲۹؛ Charles White: *Three years in Constantinople*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۲: ۲۱۸ تا ۲۲۲)۔ روسیوں نے بھی اس پرچے کو بند کرنے کی جو کوششیں کیں ان کا بیان تاریخ لطفی (۳: ۹۸ ببعد) میں ملے گا۔ لطفی نے روسی سفیر کا مندرجهٔ ذیل قول بھی نقل کیا هے: "یه ٹھیک هے که فرانسیسی اور انگریز صحافی (گزٹ جی) جس طرح چاهیں اظهار خیال کرتے هیں، حتّٰی که بادشاهوں کے خلاف بھی۔ یهی وجه هے که ایام گزشته میں صحافیوں کی بدولت فرانس اور انگلستان کے درمیان اکثر جنگ چھڑتی رهی؛ لیکن خدا کا شکر هے که جن سلطنتوں پر اس کا سایه هے وه ان باتوں سے محفوظ هیں، بجز اس کے که چند دن هوے یه شخص ازمیر میں آیا اور اخبار شائع کرنے لگا۔ بهتر هوگا اسے روک دیا جائے...." (لطفی، ۳: ۱۰۰؛ قب امین، ص ۲۸).

ٹھیک اسی زمانے میں مصر نے پھر میدان صحافت میں قدم رکھا۔ محمد علی ۱۸۲۱ء هی میں ایک روزنامے کی اشاعت کے لیے هدایات دے چکا تھا۔ حکم یه تھا که اسے هر روز اس کی خدمت میں پیش کیا جائے، جس میں اس کی اطلاع کے لیے سرکاری، انتظامی اور معاشی معلومات فراهم کی جائیں۔ لیکن یه شاید ۱۲ جمادی الاولی ۱۲۴۴ھ/ ۲۰ نومبر ۱۸۲۸ء کی تاریخ هے جب (۱۸۴۰ء سے پهلے کے شمارے محفوظ نهیں هیں) قاهره سے صحیح معنوں میں عربی کا پهلا اخبار الوقائع المصریه کے نام سے شائع هوا۔ یه محمد علی کی حکومت مصر کا اپنا پرچه تھا، جو شروع شروع میں هر هفتے عربی میں شائع هوتا رها؛ بعد میں چند مهینے ترکی میں چھپا اور بالآخر پھر عربی میں هفتے میں تین بار ایک جداگانه فرانسیسی اشاعت کے ساتھ شائع هونے لگا۔ محمد علی کے دوران حکومت میں مصر کا یهی ایک اخبار تھا۔ خدیو اسمٰعیل کے زمانے میں اسے روزانه کر دیا گیا۔ اس میں فرامین، احکام اور قوانین کے علاوه مقامی اور غیر ملکی خبریں، نیز اداریے اور کبھی کبھی تصاویر بھی شائع هوتی تھیں۔ ۱۸۸۱ء میں جب محمد

عہدہ (رکَ بان) مدیراعلیٰ کے فرائض سرانجام دیے رہے تھے تو یہ اس زمانے کا سب سے زیادہ اہم اور کثیرالاشاعت اخبار تھا۔

لیکن برطانوی قبضے کے دوران میں اس نے دوبارہ اپنی پرانی ڈگر اختیار کر لی، چنانچہ اس میں صرف حکومت کی اطلاعات اور معلومات ھی شائع ہوتی تھیں۔ ۱۹۲۹ء کی سرکاری فہرستوں میں بھی اس کا نام موجود ھے۔ ادھر استانبول میں سلطان نے دوسرے معاملات کی طرح اس امر میں بھی پاشاے قاہرہ کا چیلنج قبول کرنے میں دیر نہیں کی۔ ۱۸۳۱ء میں M. Blacque کو استانبول آنے کی دعوت دی گئی تاکہ فرانسیسی زبان میں عثمانی حکومت کا سرکاری مجلہ *Moniteur ottoman* شائع کرے۔ اگلے سال یکم جمادی الاولیٰ ۱۲۴۷ھ/۱۴ مئی ۱۸۳۲ء کو تقویم وقائع کا پہلا پرچہ ترکی زبان میں شائع ہوا، جس کے اداریے میں لکھا گیا تھا کہ شاہی وقائع نگاری کا قدرتی تقاضا ھے کہ اس قسم کے پرچے کی اشاعت عمل میں آئے۔ اس کا کام یہ ہوگا کہ واقعات کی صحیح نوعیت، نیز حکومت کے احکام اور اقدامات کے حقیقی مقاصد پیش کرے تاکہ ان سے کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو اور نہ عدم واقفیت کی بنا پر تنقید کی نوبت آئے؛ مزید یہ کہ تجارت اور علوم و فنون کے بارے میں اس سے مفید معلومات بہم پہنچتی رہیں۔ *Moniteur* کے برعکس، جس میں کچھ تو خبریں تھیں اور کچھ تبصرے، تقویم کا دائرہ صرف سرکاری بیانات تک محدود تھا۔ اس کی اشاعت "دفتر تقویم خانۂ عامرہ" سے ہوتی تھی، جس کا پہلا ناظم شاہی وقائع نگار اسعد افندی تھا (اس کے لیے دیکھیے Babinger، در *GOW*، ص ۳۵۴ تا ۳۵۶)۔ تقویم کے پانچ ہزار پرچے سرکاری عہدیداروں، امرا و رؤسا اور غیر ملکی سفارت خانوں میں تقسیم کیے جاتے تھے۔ ۱۸۳۴ء میں جب ڈاک کے محکمے کی ابتدا ہوئی تو اس کی اشاعت اور بھی بڑھ گئی۔ ۱۸۳۲ اور ۱۸۳۸ء کے درمیان ہر سال تقریباً ۳۰ پرچے شائع ہوتے تھے، بعد میں اس کی اشاعت ہفتہ وار ہوگئی، البتہ کبھی کبھی رک بھی جاتی۔ آخری پرچے کی تعداد اشاعت ۴۶۰۸ تھی اور یہ ۴ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ/۴ نومبر ۱۹۲۲ء کو شائع ہوا۔ اس کے بعد اس کی جگہ ترکی حکومت کے سرکاری اخبار رسمی جریدہ نے لے لی۔ یہی وہ پرچہ ھے جس کا نام آگے چل کر رسمی گزٹ، انقرہ، ہوگیا (لطفی، ۳: ۱۵۶ تا ۱۶۰؛ نزھت، ص ۳۰ تا ۳۵؛ امین، ص ۲۹ تا ۳۲)۔

جریدہ حوادث ترکی زبان کا سب سے پہلا غیر سرکاری اخبار ھے جس کی ایک انگریز ولیم چرچل نے ۱۸۴۰ء میں بنیاد ڈالی اور جسے ۱۸۶۴ء میں اس کی وفات کے بعد اس کے بیٹے نے جاری رکھا۔ اس کی ظاہری ہیئت تو وھی تھی جو تقویم وقائع کی تھی، لیکن مقصد تجارتی تھا؛ لہٰذا اس میں زیادہ سے زیادہ اشتہارات شائع ہوتے تھے۔ بایں ہمہ اس میں متعدد مقالے اور فیچر بھی چھپتے، جو اکثر مسلسل ہوتے تھے۔ یوں ترکی ادیبوں کو موقع ملا کہ فنِ صحافت میں دسترس پیدا کریں (جریدہ حوادث کے بعض مضمون نگاروں کے متعلق دیکھیے ابن الامین محمود کمال کا مقالہ، در ترک تاریخی انجمنی مجموعہ سی، ص ۹۶ و ۹۷)۔ پھر کریمیا کی جنگ ہوئی اور اس سے نئی نئی ضروریات اور نئے نئے مواقع پیدا ہوے۔ چرچل کا معمول تھا کہ محاذ جنگ کی رودادیں انگریزی اخباروں کو بھیجتا اور ان کا ترجمہ خاص خاص ضمیموں کی شکل میں جریدہ حوادث میں بھی شائع ہوتا۔ یوں اس کے ترک قارئین کو، جو لڑائی کی خبریں سننے کے لیے بیتاب رہتے، صحافت اور اس کے وظائف کے بارے میں ایک نئی بصیرت حاصل ہوئی۔

سرکاری امداد سے جاری شدہ ایک دوسرے ترکی رسالے کا نام وقائع طِبّیہ تھا۔ یہ ایک طِبّی ماہنامہ تھا، جو پہلی مرتبہ ۱۸۵۰ء میں ترکی اور فرانسیسی دونوں

زبانوں میں شائع ہوا ۔ علاوہ ازیں کچھ اور رسالے فرانسیسی، اطالوی، یونانی، ارمنی، اور یہودائی ہسپانوی (Judaeo-Spanish) زبانوں میں بھی شائع ہوے.

۱۸۵۵ء میں دوسرے عربی اخبار مرآۃ الاحوال کی بنا حسان نے بیروت میں رکھی، جو لنڈن میں پناہ لینے پر مجبور ہوا (دیکھیے سطور آئندہ، بذیل ترکیہ) ۔ بیروت ھی سے ۱۸۵۷ء میں السلطانہ شائع ہوا اور یکم جنوری ۱۸۵۸ء کو عربی اور فرانسیسی میں خلیل الخوری نے حَدِیْقَۃ الافکار جاری کیا ۔ مؤخرالذکر کو ترکی حکومت کی حمایت حاصل تھی اور اس کا بڑا مقصد یہ تھا کہ بیروت کے متعدد غیر ملکی باشندوں کو باب عالی کے خیالات سے باخبر رکھا جائے.

۱۸۶۰ء میں دو نئی باتیں ظہور میں آئیں ۔ ایک تو عربی اخبار الجوائب کا اجرا ہوا، جس کے مقابلے میں گویا اس قسم کی پہلی کوششیں بے حقیقت نظر آنے لگیں ۔ یہ اخبار جولائی ۱۸۶۰ء میں لبنانی (ادیب) احمد فارس الشِدْیاق [رکّ باں] کے زیر ادارت قسطنطینیہ سے نکلا اور ترکی حکومت نے اس کی بڑے شد و مد سے سرپرستی کی ۔ فارس الشدیاق نے اس سے چند ھی دن پہلے اسلام قبول کیا تھا، لہٰذا یہ پرچہ بڑے زور و شور سے اسلام کی حمایت کرنے لگا ۔ صحافتی عربی زبان کا آغاز الجوائب سے ہوا اور اس کے سرمائے میں اس نے بہت اضافہ کیا ۔ وہ انیسویں صدی کا سب سے بڑا عربی اخبار تھا، جو قاہرہ، بیروت، دمشق، عراق اور مغربی افریقہ میں فروخت ہوتا تھا ۔ اس کی کثرت اشاعت کی وجہ وہ محنت تھی جو اس کی ادارت اور تزئین میں کی جاتی ۔ ۱۸۸۰ء میں یہ اخبار انتہائی عروج کو پہنچا، لیکن ۱۸۸۴ء میں احمد فارس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا سلیم اس کا سابقہ معیار قائم نہ رکھ سکا ۔ ۱۲۸۸ھ/ ۱۸۷۱ء تا ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۱ء میں الشدیاق نے کنزالرّغائب فی منتخبات الجوائب کے نام سے الجوائب کے ادبی، تاریخی اور دوسرے مقالات کا ایک مجموعہ سات جلدوں میں شائع کیا، جو بلا شبہہ اب بھی ایک دلچسپ دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے ۔ دوسری نئی بات جو ۱۸۶۰ء میں ظہور پذیر ہوئی، ہفت روزہ ترجمانِ احوال کی اشاعت ہے ۔ یہ پہلا پرچہ ہے جو کسی ترک کی نجی ملکیت تھا ۔ اس کے بانی کا نام چپان زادہ آغا افندی تھا، جو خاندانِ دِرِہ بے (رکّ باں) کا ایک فرد اور باب عالی کے دارالترجمہ کا اعلیٰ عہدے دار تھا ۔ اس میں ابراہیم شناسی (رکّ باں) سا ادیب بھی بطور مدیر اس کا شریک کار تھا ۔ یہ پرچہ شائع ہوا تو چرچل بھی میدان میں اتر آیا ۔ اس نے اپنے روزنامے کا ترجمہ روزنامۂ جریدۂ حوادث کی صورت میں ہفتے میں پانچ مرتبہ چھاپنا شروع کر دیا ۔ کچھ عرصے تک دونوں پرچوں میں خوب مقابلہ رہا ۔ اس زمانے میں چونکہ حکومت کا دخل ہر بات میں بڑھ رہا تھا، لہٰذا اخباروں کو بھی طرح طرح کی مشکلات پیش آنے لگیں؛ چنانچہ تھوڑے ھی دن گزرے تھے کہ ترجمان کی اشاعت ایک مقالے کے باعث، جو غالباً ضیا پاشا نے لکھا تھا، روک دی گئی ۔ یہ پہلا موقع تھا جب حکومت ترکیہ نے کسی اخبار کو بند کیا .

(Ch. Pellat و B. Lewis)

مذکورۂ بالا بیان میں ہم نے ان اولین کوششوں کا ذکر کیا ہے جو اسلامی دنیا میں ہر کہیں اخباروں کی اشاعت کے لیے کی گئیں اور جن میں ہماری توجہ زیادہ تر ان پرچوں پر رہی جو بلاد اسلامیہ میں غیر ملکی افراد نے شائع کیے، اس لیے کہ صحافت کے ارتقا میں ان کا بڑا وقیع حصہ تھا؛ لیکن ۱۸۶۰ء کے قریب قریب ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی اور اس میں صحافتی سرگرمیاں اس مرحلے پر پہنچ گئیں کہ مغربی زبانوں میں شائع ہونے والے پرچوں کو ان کی اہمیت کے باوجود ثانوی حیثیت دینی پڑی ۔ اب ہمارا کام یہ ہوگا کہ مختلف اسلامی ملکوں کی صحافتی تاریخ کا الگ الگ حال لکھیں اور اس زبان کا بھی قرار واقعی لحاظ رکھیں

جس میں کوئی پرچہ شائع ہوا .

۱- عربی صحافت

(ا) مشرق وسطٰی

مصر : مصر میں عربی صحافت کی تاریخ کو ہم چار ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں ۔ پہلے دور کا خاتمہ برطانوی قبضے سے ہوا ۔ الوقائع المصریۃ کے بعد کہیں ۱۸۶۶ء میں وادی النیل کا اجرا ہوا ۔ اس کی بنیاد عبداللہ ابو السعود نے قاہرہ میں رکھی ۔ ۱۸۶۹ء میں دو مصریوں ابراہیم المویلحی اور عثمان جلال نے نزھۃ الافکار کی طرح ڈالی ۔ پھر ۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۸ء کے درمیانی زمانے میں شامی لبنانی صحافیوں کی تحریک سے، جن کے لیے خود اپنے وطن میں اپنی سرگرمیاں جاری رکھنا ممکن نہ رہا تھا، عربی صحافت کی دنیا میں بڑے بڑے پرچوں کی ابتدا ہوئی ۔ ان میں سرفہرست الاھرام ہے، جس کی بنیاد سلیم، اور بشارۃ تقلا نے رکھی اور جو اول اول ۱۸۷۶ء میں اسکندریہ سے معمولی طور پر چار صفحوں پر مشتمل ایک ہفت روزہ کی حیثیت سے نکلا ۔ اس کا دار و مدار اگرچہ ان اثرات پر تھا جو فرانسیسی ثقافت سے مرتب ہو رہے تھے لیکن اسے ان اقدامات سے بھی نہایت گہرا تعلق تھا جو قسطنطینیہ میں خلیفہ کی طرف سے کیے جا رہے تھے ۔ آگے چل کر یہ پرچہ روزانہ ہوگیا ۔ اس نے بلند ادبی معیار قائم رکھا اور چونکہ وہ ہر بات بڑی دیانت داری سے پیش کرتا رہا، لہذا اسے آج بھی عربی زبان کا سب سے بڑا اخبار تصور کیا جاتا ہے ۔ پھر سہ روزہ صاد المصری کے علاوہ، جس کی بنا ۱۸۷۹ء میں اسکندریہ میں رکھی گئی اور جو ۱۸۹۲ء تک شائع ہوتا رہا، قاہرہ کے قبطی اخبار الوطن کی طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری ہے (۱۸۷۸ء کے لگ بھگ اس کی ابتدا ہوئی اور ۱۹۲۹ء میں بھی یہ شائع ہو رہا تھا) ۔ یہاں یعقوب صنوع المعروف بہ ابو نظّارہ [ؤؤ : نضّارہ] (رک باں) کی تحریک قومیت کا ذکر بھی ضروری ہے، جسے بالآخر مجبور ہو کر اپنی سرگرمیاں پیرس میں جاری رکھنی پڑیں .

دوسرا دور وہ ہے جو برطانوی قبضے سے لے کر پہلی عالمگیر جنگ پر ختم ہوا ۔ یہ شاید ۱۸۸۵ء کے آس پاس کا زمانہ تھا جب بعض رسائل و جرائد کی اشاعت کے لیے صرّوف، نِمر اور مقاریوس کا اتحاد و تعاون معرض وجود میں آیا ۔ ان میں سب سے زیادہ اہمیت المُقتَطَف کو حاصل ہے ۔ یہ وہ پندرہ روزہ ہے جو ۱۸۷۷ء میں بیروت سے نکلا اور بعد میں قاہرہ منتقل کر دیا گیا ۔ پھر روزنامۂ المُقطّم ہے، جو امور سیاست میں برطانیہ کا طرف دار اور اصلاح کا مؤیّد تھا؛ چنانچہ ۱۸۸۹ء کے بعد اس نے الاھرام کی، جو قسطنطینیہ کی حمایت کر رہا تھا، مخالفت شروع کر دی ۔ ایک تیسرا فریق اصلاح کا مخالف اور روایتی اسلام کا علمبردار تھا ۔ ۱۸۹۰ء کے بعد اس فریق کی نمائندگی روزنامۂ المؤیّد نے کی، جس کی نگرانی شیخ علی یوسف بڑی قابلیت اور دانش مندی سے کر رہا تھا ۔ یوں شامی لبنانی حلقے کی جگہ، جسے اب تک صحافت کی اجارہ داری حاصل تھی، رفتہ رفتہ مصری مسلمانوں نے لے لی، جو زیادہ تر قدامت پسند اور راسخ العقیدہ افراد پر مشتمل تھے ۔ العدالۃ نے، جس کی بنیاد ۱۸۹۷ء میں پڑی تھی، المؤیّد کی انتہا پسندانہ روش اختیار کر لی، جو اب اعتدال پسند ہوگیا تھا ۔ انیسویں صدی کے آخری دس سال میں بہت سے پرچے شائع ہوئے ۔ ان سب کا تعلق قدامت پسند فریق سے تھا اور کم و بیش سب سے [اسلام دوستی] کا اظہار ہوتا تھا ۔ قومیت کی بڑھتی ہوئی تحریک کی حمایت شروع میں ادیب اسحٰق نے کی جو روزنامۂ المصر (۱۸۹۶ء) کے مدیران اعلٰی میں سے تھا، پھر مصطفٰی کامل نے، جس کا سب سے بڑا پرچہ اللواء تھا ۔ یہی زمانہ ہے جب قاہرہ سے ایک اور بہت بڑا اخبار الجریدہ کے نام سے شائع ہوا، جس نے مصر پر برطانوی تسلّط کی مخالفت کو

بالخصوص اپنا موضوع قرار دیا۔ یہاں رسالہ الہلال (۱۸۹۲ء) کا ذکر کر دینا ضروری ہے، جو قاہرہ سے جرجی زیدان کی ادارت میں نکلتا تھا اور ہمارے زمانے تک بھی نکل رہا ہے۔ علٰی ھذا المنار کا بھی جس کی رشید رضا (رک باں) نے ۱۸۹۷ء میں بنیاد رکھی۔ اسی سال Washington-Serruys کی مرتبہ فہرستِ جرائد (ج ۱۷ تا ۱۹) میں قاہرہ کے مختلف قسم کے ۵۲ پرچے نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کم از کم نصف ۱۸۹۵ء سے شائع ہونا شروع ہوئے۔ اس فہرست میں اسکندریہ کے چھے پرچوں کا ذکر ہے، جن میں الاہرام بھی شامل ہے۔ ۱۹۰۹ء میں مصر سے ۱۴۲ رسالے اور طرح طرح کے اخبار شائع ہو رہے تھے۔ ان میں سے ۹۰ قاہرہ سے اور ۴۵ اسکندریہ سے شائع ہوتے تھے۔ (دیکھیے *RMM*، ۱۲: ۳۰۸).

گویا اس دور میں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، صحافت کا دائرہ بڑی تیزی سے وسیع ہو رہا تھا اور گو بیشتر پرچے غیر سیاسی تھے، بایں ہمہ ان کے ہاں یہ رجحان بڑھ رہا تھا کہ میدان سیاست میں قدم رکھیں اور ملت اسلامیہ کی مبہم سی آرزوؤں کو کوئی واضح شکل دے کر اسلامی قومیت کے مختلف داعیات کو کسی ایک مرکز پر لے آئیں۔ مصری صحافت کے تیسرے دور میں، جو دولت عثمانیہ کی تقسیم کے بعد شروع ہوا، حصول آزادی کی اس تمنا نے جو عام ہو رہی تھی، ایک راستہ پیدا کیا اور گو اس ضمن میں بڑے بڑے نازک وقت بھی آئے، اس کی شدت بڑھتی گئی۔ ۱۹۲۲ء میں "آزاد خیال دستوری جماعت" (Liberal-Constitutional Party) کی طرف سے حسین ہیکل کی زیر ادارت ایک ہفت روزہ السیاسة کے نام سے نکلا۔ اس کا ۱۹۲۶ء کے بعد ایک روزانہ ایڈیشن بھی چھپنے لگا، جس سے مصری حریت پسندی کی علامات ظاہر ہونے لگیں۔ حزب الوفد کے بھی اپنی جگہ کئی ایک پرچے تھے، جو سعد زغلول اور اس کے جانشینوں کے خیالات کی نمائندگی کرتے تھے۔ ان میں البلاغ، کوکب الشرق اور المصری بالخصوص اہم ہیں۔

دوسری عالمگیر جنگ شروع ہونے کے بعد مصری اخباروں نے آزادی کی اس جد و جہد میں اور زیادہ گرم جوشی سے حصہ لینا شروع کر دیا جس کا خاتمہ برطانوی عساکر کے انخلا پر ہوا۔ اکتوبر ۱۹۴۴ء سے مختلف سیاسی فریقوں کے نئے نئے پرچوں کا اجرا عمل میں آنے لگا: الکتلہ (حزب الوفد کا جریدہ)؛ بلادی (حامیان سعد کا ہفت روزہ)؛ اللواء الجدید (حزب وطنی کا ہفتہ وار)؛ اس کے ساتھ ہفت روزہ الیوم بھی شامل تھا، جس میں خبروں پر تبصرہ کیا جاتا تھا۔ اخباروں کی اس طرح پے بہ پے اشاعت میں مطبوعات کا وہ طویل سلسلہ شامل نہیں جس کا بیڑا صحافت نے اٹھایا، یعنی "شرکة الطباعة الشرقیة، اہرام، دارالہلال"، جس کی جملہ مطبوعات کی فہرست پیش کرنا ناممکن ہے (۱۹۴۴ء کے اختتام پر عربی صحافت کی جو کیفیت تھی اس کے لیے دیکھیے *COC*، عدد ۱، ص ۱۲۴ تا ۱۲۶؛ ۱۹۴۶ء کے آخر تک کی صورت حال کے لیے مجلۂ مذکور، عدد ۴، ص ۸۱۷، جہاں مفصل فہرست دی گئی ہے).

آخری دور کا آغاز سیاسی اخباروں کی بندش سے ہوتا ہے، جس کی وجہ تھی ۲۵ جولائی ۱۹۵۲ء کا انقلاب۔ ۱۹۵۸ء میں جملہ سیاسی جماعتیں ختم کر دی گئیں اور ان کی جگہ صرف ایک سیاسی جماعت الحزب الوطنی (National Union) باقی رہ گئی؛ لہٰذا مئی ۱۹۶۰ء میں صحافت کی ازسرنو تنظیم کی گئی اور اخباروں کو افراد یا شراکتوں کی نجی ملکیت کے بجائے "الحزب الوطنی"، کی تحویل میں دے دیا گیا یوں سب اخبار ایک ھی سرکاری انتظام کے ماتحت آ گئے۔ بڑے بڑے اخباروں میں سے، جو برابر شائع ہوتے رہے، الاہرام، الجمہوریہ، المساء اور الاخبار قابل ذکر ہیں۔

سوڈان: سوڈان میں رسائل کی ابتدا برطانوی مصری نگران حکومت کے دور (۱۸۹۹ تا ۱۹۵۵ء) میں

ہوئی ۔ سب سے پہلا عربی اخبار السودان ۲۴ ستمبر ۱۹۰۳ء کو ایک شامی کی زیر ادارت اور ڈاکٹر فارس نمر کے زیر انتظام شائع ہوا ۔ پھر چار یا پانچ اور اخبار آئندہ تیس سال میں نکلے ۔ ان میں حضارۃ السودان سب سے زیادہ کامیاب تھا، جو ۱۹۱۹ سے ۱۹۳۸ء تک نکلتا رہا ۔ انھیں تیس سال میں جب سودانی قومیت کا جذبہ روز افزوں ترقی کرنے لگا تو کئی ایک اور اخبار بھی شائع ہونے لگے، جن میں زیادہ تر سیاست پر نقد و راے زنی کی جاتی ۔ ۱۹۵۸ء کے جملہ ۳۵ اخباروں میں زیادہ تر روز نامے اور ہفت روزہ تھے ۔ پانچ کی بنا تو ۱۹۳۵ اور ۱۹۴۵ء کے درمیان رکھی گئی، بیس کی ۱۹۴۶ سے ۱۹۵۵ء تک اور باقی دس جمہوریہ کے ماتحت شروع ہوے ۔ ۱۹۰۳ اور ۱۹۰۹ء سے علی الترتیب کچھ انگریزی اور یونانی رسائل بھی یکے بعد دیگرے شائع ہو رہے تھے، لیکن نومبر ۱۹۵۸ء میں فوجی حکومت قائم ہوئی تو سودانی صحافت کو اظہار راے کی آزادی حاصل نہیں رہی .

(P. M. HOLT)

لبنان : بیروت سے صحیح معنوں میں کوئی عربی اخبار شائع ہوا تو البشیر، جس کی ابتدا ۱۸۶۹ءمیں ہوئی ۔ یہ ایک ہفت روزہ تھا، جس کی اشاعت یسوعیوں (Jesuits) کے ہاتھ میں تھی اور جو زمانۂ حال تک برابر نکلتا رہا ۔ اس سے پہلے بُطرس البُستانی نفیر السُوریا کے نام سے ایک معمولی سا پرچہ ۱۸۶۰ء میں شائع کر چکا تھا ۔ بایں ہمہ یہ ۱۸۷۰ء کا وسطی زمانہ تھا جب راے عامّہ کو تعلیم اور قومی ادب کی طرف راغب کرنے کے لیے اس نے سہ روزہ الجنّۃ کی بنیاد ڈالی، جسے اس کا بیٹا سلیم ۷ جولائی ۱۸۸۶ء تک شائع کرتا رہا ۔ یہ اخبار اتنا مقبول تھا کہ لبنان میں جنّۃ اخبار کا مرادف سمجھا جانے لگا ۔ البُستانی نے الجُنَینۃ (جو صرف تین برس جاری رہا) اور الجنان بھی شائع کیا .

مسلمانان بیروت نے بھی اس خیال سے کہ کہیں عیسائیوں سے پیچھے نہ رہ جائیں، ۱۸۷۴ء میں ایک ہفت روزہ ثمراۃ الفنون کی بنیاد رکھی، جو نوجوان ترکوں کے انقلاب تک برابر نکلتا رہا اور جس کے بعد اس کا نام الاتحاد العثمانی رکھ دیا گیا ۔ اس اخبار کی امتیازی خصوصیت ایک تو اس کی کمزور مالی حالت تھی اور دوسرے یہ کہ اس کے قدامت پسند مضمون نگار اپنی فضیلت کی نمائش کرتے ہوے نثر میں بے جا لفاظی سے کام لیتے تھے ۔ التّقدم کی بنا بھی اسی سال رکھی گئی، جس نے اعلان کیا کہ وہ نہایت شد و مد سے ترقی کی حمایت اور ملک کے رجعت پسند عناصر کی مخالفت کرے گا ۔ اس کے مضمون نگاروں میں ادیب اسحٰق بالخصوص قابل ذکر ہے .

۱۸ اکتوبر ۱۸۷۷ء کو بُطرُس البُستانی کے داماد خلیل سرکیس نے لسان الحال کا پہلا پرچہ شائع کیا ۔ یہ ایک روزنامہ تھا اور ایک حد تک الجَنّۃ کا حریف؛ لیکن ان دونوں پرچوں کو سیاست سے بہت کم تعلق تھا ۔ ان میں واقعات انتہائی پھیکے پن سے شائع کیے جاتے تھے، البتہ حکومت کی راے کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا تھا ۔ لسان الحال کی توجہ زیادہ تر علمی اور معاشی مسائل پر تھی ۔ بایں ہمہ اس نے عثمانی حکومت سے ٹکر لی، لہذا اسے چند مہینوں کے لیے بند کر دیا گیا ۔ اس عرصے میں اگرچہ سرکیس نے المشکوٰۃ کے نام سے ایک دوسرا پرچہ شائع کر دیا، تاہم وہ لسان الحال کی اشاعت سے باز نہ رہ سکا اور یوں ہمارے زمانے میں وہ گویا لبنانی صحافت کا بڑا علم بردار بن گیا.

۱۸۸۰ء میں مارونی نام کی ایک نئی جماعت متشکل ہوئی، جس نے رومی کیتھولکی مجلس کی مداخلت کو روکنے کے لیے ایک چھوٹا سا اخبار المصباح کے نام سے شائع کیا ۔ ادھر کوکب الصبح، المنیر، اور النشر الاُسبوعیّہ پراٹسٹنٹ فرقے کی حمایت میں قلم اٹھا رہے تھے ۔ پھر یونانی آرتھوڈوکس کلیسا کا بھی ایک اخبار

الہدیۃ تھا - ۱۸۸۵ء میں ہفت روزہ بیروت کی اشاعت عمل میں آئی - اسے حکومت کی اعانت حاصل تھی کہ یوں توازن کی ایک صورت پیدا ہو جائے - اس طرح اخباروں میں ایک اہم اضافہ ہوا - بیروت ایک طرح سے ثمرات الفنون کا مد مقابل تھا - مارچ ۱۸۸۸ء میں جب بیروت کو اس ولایت کا صدر مقام بنایا گیا تو بیروت الرسمیہ کے نام سے ایک سرکاری پرچہ بھی جاری کیا گیا؛ چنانچہ اس صدی کے اختتام کا زمانہ آیا تو بیروت سے ۹ رسالے نکل رہے تھے اور تین لبنان کے دوسرے شہروں سے (دیکھیے Washington-Serruys، ج ۱۹، ۲۰) - ۱۹۱۲ء کے شمار و اعداد کے مطابق ۱۷ ہفت روزہ اور ۱۲ جریدے شائع ہوتے تھے (*R M M*، ۱۹ : ۷۶ ببعد).

لسان الحال کے علاوہ اس دور میں اور بھی مختلف روزنامے شائع ہوئے، مثلاً صدا لبنان (۱۹۰۰ء)، البلاغ (۱۹۱۰ء)، البیرق (۱۹۱۳ء) اور ہفت روزہ زحل الفتات (۱۹۱۰ء) - یہ سب بہت وقیع سمجھے جاتے تھے - آگے چل کر لبنانی صحافت کی ترقی برابر جاری رہی - فرانسیسی انتداب کے زمانے میں بھی چند ایک روزنامے شائع ہوئے، جن میں سے بعض اب بھی نکل رہے ہیں: الاحرار (۱۹۲۳ء)، الشرق (۱۹۲۶ء)، النہار (۱۹۳۳ء)، الاتحاد البنانی (۱۹۳۳ء)، الرواد (۱۹۳۴ء)، بیروت (۱۹۳۶ء)، النضال (۱۹۳۶ء)، الیوم (۱۹۳۷ء)، رقیب الاحوال (۱۹۳۹ء) اور آخر میں العمل (۱۹۳۹ء)، جو کتاعب (Phalanges) کا پرچہ تھا.

۱۹۴۱ء سے اور بالخصوص دوسری عالمگیر جنگ کے بعد اخباروں اور رسالوں کی تعداد میں چند سال کے اندر ہی اچھا خاصا اضافہ ہوا - ۱۹۴۶ء میں لبنان کی عربی صحافت جس مرحلے سے گزر رہی تھی اس کے جائزے کے لیے دیکھیے *COC*، عدد ۴، ص ۸۰۹ تا ۸۱۲، جس سے پتا چلتا ہے کہ ۲۹ روزنامے اور ۲۵ رسالے بیروت سے اور ۱۶ دوسرے رسالے ملک کے دوسرے شہروں سے نکلتے تھے.

۱۹۵۶ء میں لبنانی صحافت ۲۷ روزناموں اور ۳۷ رسالوں پر مشتمل تھی - اس تعداد کی وجہ یوں سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ایک تو اس ملک کے سیاسی، مذہبی اور اجتماعی احوال بڑے پیچیدہ ہیں اور ثانیاً یوں کہ یہاں کی صحافت کو بڑی آزادی حاصل ہے - ان اعداد میں اندرونی اضلاع کے ۱۸ رسائل بھی شامل کر لینا چاہییں: دو ارمنی زبان کے روزنامے، دو انگریزی اور دس فرانسیسی کے، جن میں *L'Orient* (۱۹۲۴ء)، *la Revue du Liban* (۱۹۲۸ء) اور *Le Jour* (۱۹۳۴ء) کی ابتدا زمانۂ انتداب میں ہوئی اور جن کی اشاعت باعتبار اس ملک کے ضرورت سے زیادہ وسیع ہے (سات آٹھ ہزار) - *Le Commerce du Levant* (۱۹۲۸ء) معاشیات اور مالیات کے موضوع پر تھا اور اس کا دائرۂ اشاعت خاصا بڑا تھا.

شام: یہ ۱۸۶۵ء اور ۱۸۶۶ء کا زمانہ تھا جب دمشق اور حلب سے علی الترتیب عربی اور ترکی زبان میں عثمانی حکومت کی طرف سے پہلے پہل دو اخبار سوریۃ اور الفرات کے نام سے شائع ہوئے - ان اخباروں کی تاسیس اس تنظیم نو سے وابستہ تھی جو ترکی نظم و نسق میں از سر نو کی گئی - اس کے ساتھ ہی یہ بھی فیصلہ ہوا کہ ہر ولایت کی حکومت اپنا ایک پرچہ نکالے - یہی وجہ ہے کہ ان پرچوں کی طباعت دو زبانوں میں ہوتی رہی - دوسرے اخبار جن کا یہاں ذکر کیا جا سکتا ہے ان میں ایک تو دمشق ہے، جسے ۱۸۷۰ء میں ترکی حکومت نے جاری کیا؛ دوسرا مرآۃ الاخلاق ہے، جو ۱۸۸۶ء میں شائع ہوا - ۱۸۹۶ء میں دمشق سے ایک آزاد سیاسی ہفت روزہ الشام بھی نکالا گیا - حلب میں ہفت روزہ الشہباء ۱۸۹۳ء سے اور الاعتدلال ۱۸۷۹ء سے شائع ہونا شروع ہوا اور طرابلس میں ایک ہفت روزہ الشام کی

اشاعت ۱۸۹۲ء میں ہوئی۔

شام میں بھی لبنان کی طرح اخباروں کی ہستی بڑی مخدوش تھی، بالخصوص اس لیے کہ حکومت کے کسی اقدام پر آزادی سے نکتہ چینی کی جاتی تو وہ اس پر بڑی سختی کرتی۔ اندریں صورت شامی لبنانی صحافیوں کی ایک خاصی تعداد کو مصر میں پناہ لینی پڑی۔ فرانسیسی انتداب قائم ہونے کے بعد البتہ دمشقی صحافت کو بہت فروغ ہوا اور کئی ایک اخبار شائع ہونے لگے، لیکن ان کی اشاعت بڑی محدود تھی۔ ۱۹۳۹ء میں نو عربی اور دو فرانسیسی روزنامے شائع ہو رہے تھے۔ رسائل ان کے علاوہ تھے، جو دمشق سے نکلتے اور جن کی تعداد کبھی زیادہ ہو جاتی کبھی کم۔ ظاہر ہے کہ یہ تعداد ضرورت سے زیادہ تھی اور اس کا جواز بیروت کی طرح یہاں بھی نہیں تھا۔ بایں ہمہ واقعہ یہ ہے کہ دوسری عالمگیر جنگ کے بعد ان کی تعداد بڑھتی ہی گئی۔ ۱۹۴۶ء میں انیس روزنامے دمشق سے نکل رہے تھے، سات حلب سے اور ایک حماۃ سے۔ مزید برآں تین رسالے دمشق سے شائع ہوے (COC، عدد ۴، ص ۸۱۲ تا ۸۱۳)۔ زمانۂ انتداب میں ۱۹۵۶ء میں جو پرچے شائع ہو رہے تھے ان میں ایک الف با (۱۹۲۰ء) تھا اور ایک الایام (۱۹۳۱ء)۔ دونوں اعتدال پسند تھے۔ علاوہ ازیں القبس (۱۹۲۸ء)، الاخبار (۱۹۲۸ء) اور الانشا (۱۹۳۶ء) قومی جماعت (National Party) کے پرچے ہیں۔ ان موقر روزناموں کے علاوہ پندرہ اخبار اور بھی نکلے، جن سے ہر قسم کے سیاسی خیالات کی نمائندگی ہوتی رہی۔ ایسے ہی تقریباً نصف درجن رسالے بھی شائع ہوے۔ شام کے دوسرے حصوں میں تقریباً دس دیگر اخبار مختلف جماعتوں کے نمائندوں کی حیثیت سے نکلے۔ یہاں حلب کے آزاد خیال پرچے *l'Éclair du Nord* کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جس کی بنیاد ۱۹۲۸ء میں رکھی گئی اور جو فرانسیسی زبان میں شائع ہوتا تھا۔ ۱۹۴۵ء میں یہ برق الشمالی کے نام سے نکلنے لگا۔

فلسطین: فلسطین میں عربی صحافت کی نشو و نما بمقابلۂ مصر، شام یا لبنان نسبۃً سست رہی اور اس کا آغاز دیر سے ہوا۔ عثمانی فلسطین میں بے شک شامی اور لبنانی اخباروں کی اشاعت ہو رہی تھی، لیکن چند ایک (مسیحی) تبلیغی اوراق اور مدرسوں کی طرف سے شائع ہونے والے پرچوں سے قطع نظر الکَرمل عربی کا پہلا فلسطینی اخبار ہے جس کی بنیاد ایک آرتھوڈوکس عیسائی نجیب لصار نے ۱۹۰۸ء میں حیفہ میں رکھی۔ یہ پرچہ ۱۹۴۲ء تک نکلتا رہا۔ ۱۹۱۱ء میں ایک دوسرے آرتھوڈوکس عیسٰی العیسی نے جافہ سے فلسطین کی اشاعت شروع کی۔ یہ دونوں پرچے، جو کسی قدر بے قاعدگی سے نکلتے تھے اور پہلی عالمگیر جنگ میں حکومت کے ایما سے بند کر دیے گئے تھے، جنگ کے بعد پھر سے شائع ہونے لگے۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی ایک نئے مجلّے نکلے، جن سے برطانوی انتداب اور یہودیوں کے قومی وطن کی تحریک کے خلاف عربوں کے رد عمل کا پتا چلتا ہے۔ ان میں سورية الجنوبية (مدیر: عارف العارف و محمد حسن البدیری) اور مرآۃ الشرق (مدیر: بولوس شهاده) دونوں کا آغاز ۱۹۱۹ء میں ہوا، مگر یہ تھوڑے ہی دن چلے۔ الصباح (مدیر: محمد کامل البدَیری و یوسف یٰس) ۱۹۲۱ء میں نکلا اور عرب انتظامیہ کا ترجمان بن گیا۔

عربی کا پہلا روزنامہ قدیم اخبار فلسطین ہے، جو ۱۹۲۹ء سے ہر روز باقاعدہ شائع ہونے لگا اور بیت المقدس کے پرانے شہر سے اب تک شائع ہو رہا ہے [۱۹۶۷ء]۔ دوسرے روزنامے یہ ہیں: الصراط المستقیم (تاسیس ۱۹۲۵ء، ۱۹۲۹ء سے روزانہ، زیر ادارت الشیخ عبداللہ القلقیلی) اور الدِفاع (تاسیس ۱۹۳۴ء، مدیر: ابراهیم الشنطی)۔ یہ دونوں مسلمانوں کی ملکیت تھے اور مسلمانوں کی ادارت میں شائع ہوتے تھے۔ اول الذکر کا لب و لہجہ نمایاں طور پر اسلامی تھا۔ دوسرا پرچہ

عرب قومیت کا پرزور علم بردار تھا۔ شروع شروع میں اس کا تعلق جمعیتِ استقلال سے تھا۔ آگے چل کر یہ اخبار ان جماعتوں سے وابستہ ھوگیا جن کی قیادت حسینیوں کے ھاتھ میں تھی۔ [۱۹۶۷ء کی جنگ تک یہ] اردنی بیت المقدس سے شائع ھو رھا تھا۔ ھفت روزہ الوحدۃ، جو ۱۹۴۵ء میں نکلا، اگلے ھی سال روزانہ ھوگیا.

۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰ء میں رسالوں کی اشاعت میں بھی ترقی ھوئی، بالخصوص سیاسی طرز کے ھفت روزہ اور پندرہ روزوں میں۔ بعض جرائد مصری ھفت روزوں کی تقلید میں اپنے قارئین کے لیے سیاسی مضامین اور سیاسی مسائل پر رائے زنی کے علاوہ کچھ تمثیلی مقالے، کچھ فلمی خبریں اور اسی قسم کے تفریحی مضامین بھی شائع کرتے ھیں اور بعض اوقات تصویریں بھی چھاپتے ھیں۔ ان میں سے دو پرچے ھفت روزہ الاتحاد (بنا ۱۹۴۴ء) اور پندرہ روزہ الغدّ (اول اول ۱۹۲۰ء کے عشرے میں بے قاعدہ شائع ھوتا رھا؛ ۱۹۴۵ء میں یہ پھر نکلا) اشتراکیت یا اشتراکیت پسند نظریات کی نمایندگی کرتے تھے، باقی پرچے عربی قومیت کے مختلف پہلوؤں اور عربی قیادت کے مختلف فریقوں کی۔ عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں کوئی اخبار نکلا بھی تو یہودیوں کی طرف سے۔ پہلے عبرانی مجلہ حوصلت ***Ḥavaṣeleth*** کی ابتدا ۱۸۷۱ء میں بیت المقدس سے ھوئی اور اس کے بعد کئی ایک اور یہودی پرچے عبرانی اور دوسری زبانوں میں بھی بہ تعداد کثیر شائع ھونے لگے.

فلسطین میں انتداب کے خاتمے پر عربی کے بڑے بڑے فلسطینی مجلے یا تو اردن سے شائع ھوتے رھے یا جو بند ھو چکے تھے پھر سے شائع ھونے لگے۔ ***Middle East***، بابت ۱۹۶۱ء، کے مطابق بیت المقدس اور عمان سے سات روزنامے نکل رھے تھے اور چودہ عربی اور انگریزی کے رسائل شائع ھوتے تھے۔ اسی ماخذ سے پتا چلتا ھے کہ اسرائیل میں بھی ایک عربی روزنامہ اور چھے عربی رسائل شائع ھو رھے تھے۔

عـراق: حریت پسند عثمانی عامل مدحت پاشا نے ۱۸۶۸ء میں عراق کے پہلے اخبار الزوراء کی بنیاد رکھی جو عربی اور ترکی میں شائع ھوتا اور حکومت کی حکمت عملی کی حمایت کے علاوہ سرکاری بیانات اور عام خبریں بھی شائع کرتا تھا۔ ۱۸۷۵ء میں حکومت نے موصل سے ایک دوسرا پرچہ الموصل نکالا اور ۱۸۹۵ء میں ایک تیسرا بصرہ سے البصرہ کے نام سے.

۱۹۰۸ء کے دستور کے نفاذ کے بعد متعدد پرچے نکلے۔ ان میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ھیں: بغداد (۱۹۰۸ء)؛ الرقیب (۱۹۰۹ء)؛ بین النھرین (۱۹۰۹ء)، عربی اور ترکی میں؛ الریاض (۱۹۱۰ء)؛ الروصافہ (۱۹۱۰ء) اور النھضہ (۱۹۱۳ء)۔ برطانوی انتداب کے تحت بڑی تعداد میں نئے اخبار شائع ھوے، بالخصوص الوقائع العراقیہ، الموصل، العراق اور الشرق۔ دوسری عالمگیر جنگ کے بعد جو سیاسی جماعتیں قائم ھوئیں ان کے اپنے اپنے پرچے تھے، تاآنکہ ۱۴ جولائی ۱۹۵۸ء کے انقلاب تک عراق کے ھر شہر کا عملاً اپنا اپنا ایک روزنامہ یا ھفت روزہ موجود تھا.

عـرب: جزیرہ نماے عرب کا سب سے پہلا اخبار صنعا ۱۸۷۷ء میں نکلا اور عثمانی حکومت کے دوسرے سرکاری اخباروں کی طرح عربی اور ترکی دونوں زبانوں میں شائع ھوتا تھا۔ ۱۹۰۸ء میں کہیں مکۂ (معظمہ) کا پہلا اخبار الحجاز شائع ھوا۔ بحالت موجودہ صحافت کی نمائندگی اس سرکاری اخبار سے ھوتی ھے جو مکۂ (معظمہ) سے اُم القرٰی کے نام سے ھفتے میں ایک بار نکلتا ھے، علٰی ھٰذا البلاد السعودیہ (ھفتے میں دو بار، مکۂ معظمہ)، الحج (ماھوار، مکۂ معظمہ) اور المدینہ (ھفتہ وار، مدینۂ منورہ)۔ ۱۹۵۳ء میں کسی قدر تجدد پسند اخبار الریاض جدے سے شائع ھونے لگا تھا، لیکن اخوان (رکّ باں) کی مخالفت کے باعث اسے اپنی

اشاعت بند کرنا پڑی.

عدن کی نو آبادی سے چھے پرچے شائع ہو رہے ہیں، جن میں الاخبار المدینہ اور فتات الجزیرہ کا ذکر مناسب ہوگا۔ کویت کا اہم ترین پرچہ الکویت الیوم (۱۹۵۵ء) ہے، لیکن یہاں سے ایک مصور ماہنامہ العَسَلی بھی حکومت کی طرف سے شائع ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) طرّازی: تاریخ الصحافة العربیة، بیروت ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۳ء (۴ جلدیں)؛ (۲) ابراہیم عبدہ: تطور الصحافة المصریہ، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۳) قستاق الحلبی: تاریخ تکوین الصحف المصریہ، اسکندریہ، بدون تاریخ؛ (۴) عبدالرزاق الحَسَنی: تاریخ الصحافة العراقیہ، بار دوم، بغداد ۱۹۵۷ء؛ (۵) م- سمہان: الصحافة، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء؛ (۶) کمال الدین جلال: *Entstehung und Entwicklung der Tagespresse in Ägypten*، Frankfurt am Main ۱۹۳۹ء؛ (۷) الہلال، ۱ (۱۸۹۲ء): ۹ تا ۱۶ و ۵ (۱۸۹۶ء): ۱۴۱ ببعد؛ (۸) Washington-Serruys: *L'arabe moderne étudié dans les journaux et les pièces officielles*، بیروت ۱۸۹۷ء (اُس وقت عربی صحافت کی کیفیت)؛ (۹) M. Hartmann: *The Arabic Press of Egypt*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۱۰) *L'Égypte indépendante 1937*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۲۶۹ تا ۴۵۶؛ (۱۱) Pearson، ص ۳۴۳ تا ۳۴۶؛ (۱۲) *RMM*، بمواضع کثیرہ؛ (۱۳) *The Middle East*، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) *Annuaire du monde Musulman*، بار سوم، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۴۹ تا ۷۷؛ (۱۵) Margot: *La Presse arabe en 1927*، دارالبیضاء (Casablanca) ۱۹۲۸ء.

(ب) شمالی افریقہ

بظاہر کسے یقین آئے گا کہ [شمالی افریقہ میں عربی صحافت کا آغاز] الجزائر سے ہوا، جو آج کل المغرب کا ایک ملک اور عربی صحافت میں سب سے پیچھے ہے۔ یہاں سب سے پہلے ایک معمولی سا رسالہ المبشّر کے نام سے شائع ہوا اور ۱۸۴۷ء سے ۳ دسمبر ۱۹۲۶ء تک برابر شائع ہوتا رہا۔ دراصل یہ اس سرکاری پرچے *Moniteur* کا عربی نسخہ تھا جس کی بنا ۲۷ جنوری ۱۸۳۲ء کو الجزائر میں رکھی گئی (دیکھیے H. Fiori، در *RAfr.*، ۸۲ (۱۹۳۸ء): ۱۷۳ تا ۱۸۰؛ G. Sers-Gal، در *Documents algériens*، ۸ دسمبر ۱۹۴۸ء)۔ سرکاری اطلاعات کے علاوہ المبشر میں خبریں، تاریخی، اثراتی (علم آثار قدیمہ) اور طبی مضامین وغیرہ بھی شائع ہوتے تھے، لیکن یہ ایک ایسی مثال تھی جس کی فوراً تقلید نہیں کی گئی؛ چنانچہ بیسویں صدی کے آغاز تک انتظار کرنا پڑا جب آزاد صحافت کی ابتدا ہوئی۔ ان پرچوں کی ادارت اگرچہ مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی، لیکن اکثر صورتوں میں ان کے نگران بعض ایسے فرنگی تھے جو عربی خوان طبقے میں تعلیم اور معلومات پھیلانے کے خواہشمند تھے۔ یوں الناصح (۱۸۹۹ء)، الجزیری (۱۹۰۰ء)، پھر الاحیا (۱۹۰۶ء)، تلمسان، کوکب الافریقہ (الجزائر، ۱۷ مئی ۱۹۰۷ء)، الجزائر (الجزائر ۱۹۰۸ء)، الفاروق (الجزائر ۱۹۰۹ء)، الرشیدی (جیجلی) وغیرہ کی بنیاد رکھی گئی، لیکن ان پرچوں کی زندگی بہت تھوڑی تھی، حتّٰی کہ ۱۹۱۴ء سے پہلے پہلے ان کی اشاعت بند ہوگئی۔ دونوں عالمگیر جنگوں کا درمیانی زمانہ الجزائر میں اسلامی صحافت کی تاریخ کا دوسرا دور ہے، جس میں ایک طرف تو اخباروں کا وہ سلسلہ شروع ہوا جن کو مسلمان فرانسیسی میں ترتیب دیتے، مثلاً *La Voix indigene*، *La Voix des Humbles* (۱۹۳۲ء)، *l'Entente*، *La Defense*، *La Iustice* اور *Le Reveil de l'Islam* (بون ۱۹۲۲ء) وغیرہ اور جن سے عوام کی امنگوں اور ان کے مختلف سیاسی رجحانات کا اظہار ہوتا تھا؛ دوسری جانب ان رسالوں کا ظہور ہوا جن کی نوعیت خالصةً سیاسی اور مذہبی تھی۔ دراصل یہ سارا زمانہ اس جدوجہد کا ہے جو دو فعال علمی گروہوں کے مابین

علمی مناظرہ بازی میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کے لیے جاری تھی - اصلاح کے حامی علما کو، جو صوفی طائفوں (رکّ بہ طائفہ) اور بدعات (رکّ بہ بدعۃ) وغیرہ کے خلاف تھے، الشہاب (روزانہ اور ماہوار؛ قسنطینہ ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۹ء)، الاصلاح (البسکرہ ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۲ء) اور البصائر (الجزائر، ۲۷ دسمبر ۱۹۳۵ تا ۱۹۵۶ء) کی حمایت حاصل تھی - مرابط (Marabout) فریق بالعموم اسلامی فرانسیسی اتحاد کی طرف مائل تھا - اس کے اپنے اخبار النجاح (ہفتے میں تین، پھر دو بار، قسنطینہ، ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۶ء) اور البلاغ الجزائری (مستغنم ۱۹۲۷ تا ۱۹۴۷ء) تھے - خارجی پرچہ وادی میذاب (الجزائر ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۸ء) بھی ان دس اخباروں میں قابل ذکر ہے جو اس دور میں فروغ پا رہے تھے .

۱۹۴۵ء میں صرف البلاغ الجزائری، البصائر (۵ اپریل ۱۹۵۶ء کو اشاعت روک دی گئی) اور النجاح (جو اسی سال یکم ستمبر کے بعد بند ہو گیا) باقی رہ گئے - علما کے پرچے کی مزید حمایت ۱۵ دسمبر ۱۹۴۹ء سے ۸ فروری ۱۹۵۱ء تک قسنطینہ کے ایک ہفت روزہ الشعلہ سے ہوئی - ادھر مرابط فریق کی طرف سے بھی الذکری کے نام سے ایک ماہوار رسالہ تلمسان سے ۱۵ دسمبر ۱۹۵۴ء سے اگست ۱۹۵۵ء تک شائع ہوتا رہا - بایں ہمہ اس تیسرے دور میں اسلامی میلانات میں نمایاں تغیر رونما ہوا، چنانچہ بعض خالصۃً سیاسی پرچے ڈر ڈر کر نکلنے لگے: الجزائر الجدیدہ، جنوری ۱۹۴۶ تا ۱۴ ستمبر ۱۹۵۵ء، اشتراکیت کا طرفدار؛ صوت الجزائر، ۲۱ نومبر ۱۹۵۳ء سے، جس کا نام ۲۱ اگست ۱۹۵۴ سے ۵ نومبر ۱۹۵۶ء تک صوت الشعب میں بدل گیا (*MTLD*) - یہ سب پرچے اب (۱۹۶۰ء) بند ہو چکے ہیں یا حکام نے انہیں بند کر دیا ہے؛ لہٰذا اب معلومات کے لیے لوگوں کا دار و مدار حد درجہ ترقی یافتہ فرانسیسی زبان کے اخباروں پر ہے - یہاں اس امر کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ الجزائر میں کسی بھی عربی روزنامے کو فروغ نہیں ہوا - یہی وجہ ہے کہ جن رسائل و جرائد کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ان کی اشاعت کبھی باقاعدہ نہیں رہی - کہا جا سکتا ہے کہ لوگ ان کو شوقیہ نکالتے تھے - ان کی مالی حالت بڑی کمزور تھی اور فنی اعتبار سے بھی ان رسائل کو معمولی سے وسائل حاصل تھے .

مراکش : مراکش میں پہلا اخبار یکم مئی ۱۸۲۰ء کو سبتہ سے نکلا، لیکن یہ ہسپانوی زبان میں تھا - یہ ہسپانوی یا فرانسیسی زبان ہی تھی جس میں انیسویں صدی کے دوران میں یہاں (بالخصوص طنجہ میں) صحافت کی نشو و نما ہوئی - ۱۸۸۹ء میں ایک عربی اخبار المغرب شائع ہوا، جو کبھی کبھی نکلتا تھا - اس کی اشاعت ایک انگریز کے ہاتھ میں تھی، جو اسی شہر میں مقیم تھا - یہاں بیسویں صدی کے آغاز میں کئی ایک یورپی صحافیوں نے کوشش کی کہ اپنے جاری کردہ پرچوں کے تمام و کمال نہیں تو جزوًا عربی ایڈیشن نکال کر عوام تک رسائی حاصل کر سکیں - یہ انہیں کوششوں اور شام اور لبنان سے آئے ہوئے مدیران اخبار کے تعاون کا نتیجہ تھا کہ ہفت روزہ السّعادۃ (۱۹۰۵ء)، الصّباح (۱۹۰۶ء)، لسان المغرب (۱۹۰۷ء) *El Telegrama del Rif* ("التلغراف الریفی") کا عربی ضمیمہ (۱۹۰۷ء) اور پندرہ روزہ *L'Indépendance marocoine* کا عربی ایڈیشن استقلال المغرب (۱۹۰۷ء) طنجہ سے شائع ہونے لگے - پہلا اسلامی اخبار الطاعون تھا - یہ ایک ماہنامہ تھا، جس کا انتظام شریف الکتّانی کے ہاتھ میں تھا (مارچ ۱۹۰۸ء) - اسی سال مراکشی حکومت نے ایک شامی عیسائی کے زیر ادارت سرکاری پرچہ الفجر کے نام سے شائع کیا، جسے ۱۹۰۹ء میں فاس منتقل کر دیا گیا - طنجہ سے بعض اور ہفتہ وار بھی نکلے - ان میں الحق (۱۹۱۱ء) اور الترقی (۱۹۱۲ء) قابل ذکر ہیں .

فرانسیسی سیادت کی ابتدا ہوئی تو السعادۃ کو

رباط منتقل کر دیا گیا، جہاں شروع شروع میں یہ ہفتے میں تین بار اور پھر روزانہ شائع ہونے لگا۔ یہ نیم سرکاری اخبار تھا، جسے بڑی محنت سے مرتب کیا جاتا تھا۔ اس کی طباعت عمدہ اور تصویروں سے مزین ہوتی تھی اور اس امر کا اہتمام کیا جاتا تھا کہ اس کے قارئین مراکشی زندگی کے کوائف سے آگاہ رہیں۔ اس کی اشاعت بڑی وسیع تھی۔ اس نے تعلیم اور سیاست دونوں میں نمایاں حصہ لیا۔ دوسرے شہروں میں البتہ عربی صحافت کی مطلق نشو و نما نہیں ہوئی۔ الوداد کے پڑھنے والے بہت کم تھے۔ ایک اور روزنامہ الاخبار التلغرافیه فاس سے جاری کیا گیا اور ایک ہفت روزہ الاخبار المغربیه گویا *L'Information Marocaine* کا ضمیمہ بن کر دارالبیضاء سے نکلا۔ مراکش میں الجنوب نکل کر جلد ھی بند ہوگیا، لیکن شمالی جانب طیطوان میں متعدد سیاسی پرچوں کو تھوڑی بہت کامیابی ضرور ہوئی (الاصلاح، الاتحاد، اظہار الحق) .

حصول استقلال پر (۱۹۵۶ء) مراکش میں عربی صحافت کا پھر احیا ہوا، گو فرانسیسی زبان کے اخباروں کو بھی عارضی طور پر اپنی اشاعت جاری رکھنے کی اجازت مل گئی۔ اب تین روزنامے شائع کیے گئے: (۱) غیر سرکاری پرچہ العہد الجدید (رباط)، جس کے ساتھ یکم ستمبر ۱۹۶۰ء کو الفجر بھی شامل ہوگیا اور جس نے بالآخر اس کی جگہ لے لی؛ (۲) العالم (رباط) اور (۳) التحریر (دارالبیضاء)۔ یہ دونوں جمعیتِ استقلال کے پرچے تھے، مگر کسی قدر جانب داری کے ساتھ۔ ان تینوں کی کل اشاعت پچیس ہزار سے زیادہ نہیں تھی۔ الجمعیة الجمهوریة للحریة (The Democratic Party of Independence : PDI) جس نے ایک موقع پر ایک فرانسیسی ہفت روزہ *Démocratie* شائع کیا تھا؛ آج کل اس کا ترجمان الرای العام ہے، جو ہفتے میں دو بار نکلتا ہے۔ جمعیة العمّال المراکشیه (Moroccan Labour Union : (UMT) اور جمعیة التجارة و الصناعة و الصناعات الیدویة (UMCIA : Union of Commerce, Industry and Handicrafts) کے علی الترتیب دو ہفت روزہ الطالع اور الاتحاد دارالبیضاء سے نکلتے ہیں .

۱۹۵۹ء میں چار اور سیاسی ہفت روزہ جرائد کی اشاعت عمل میں آئی: الایام (استقلال، دارالبیضاء)، المغرب العربی (الحرکة الملیة المراکشیة Morocan popular movement، رباط)، النضال (حزب الاحرار Independent Liberal، رباط) اور حیات الشعب (اشتراکی)۔ آخر میں مراکش کے ایک ادبی ماہنامے رسالة الادیب کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے .

تونس: تونس میں عربی صحافت کی نشو و نما اپنی انتہا کو پہنچی تو اسے ایک قدرتی امر سمجھنا چاہیے۔ یہاں دونوں عالمگیر جنگوں کے باعث چونکہ حالات میں کافی لچک پیدا ہوگئی، لہٰذا ہم اس کے تین ادوار میں باہم امتیاز پیدا کر سکتے ہیں، گو بحیثیت مجموعی کہا جا سکتا ہے کہ فرانسیسی سیادت کے خاتمے اور ملک کی آزادی (۱۹۵۵ء) سے دو واضح طور پر مختلف ادوار میں ایک حد فاصل قائم ہو جاتی ہے .

تونس سے ۱۸۶۱ء میں ایک سرکاری روزنامہ الرائد التونسی نکل رہا تھا۔ ۱۸۹۰ء میں الزهرة کے نام سے یک ورق اخبار شائع ہوا، جو ساٹھ برس سے زیادہ عرصے تک نکلتا رہا۔ ایک اور روزنامہ الرشدیہ ۱۹۰۴ سے ۱۹۱۰ء تک شائع ہوتا رہا۔ تیسرے اخبار النہضہ کی بنا ۱۹۲۳ء میں رکھی گئی۔ ان پرچوں کے علاوہ سیاسی، مذہبی تجارتی وغیرہ وغیرہ رسالوں کی بھی بڑی کثرت تھی، مگر ان کا زمانۂ اشاعت بہت محدود تھا۔ ہفت روزہ جرائد میں غیر سرکاری اخبار الحاضرہ (۱۸۸۸ تا ۱۹۱۰ء)، نیز آزاد خیال الزمان (۱۹۳۰ء)، اتحاد اسلامی کا طرفدار الصواب (۱۹۰۴ تا ۱۹۱۱ء، ۱۹۲۰ء) اور قدیم دستور کا حامی لسان الشعب (۱۹۲۰ تا ۱۹۳۷ء) قابل ذکر ہیں۔ دونوں جنگوں کے درمیانی زمانے میں مختلف صوبوں سے بھی کچھ ہفت روزہ شائع ہوتے رہے۔

ان کی نوعیت واضح طور پر سیاسی تھی۔ کچھ قدیم دستور کے طرف دار تھے (العصر الجدید، سفاقص ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۵ء، ۱۹۳۶ء؛ الدفاع، قیروان ۱۹۳۷ء) اور کچھ بالخصوص جدید دستور کی طرف مائل تھے (صداء الامۃ، ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۷ء؛ الانیس، ۱۹۳۷ء؛ الانشراح، ۱۹۳۷ء؛ الکشکول، ۱۹۳۷ء؛ فتی الساحل، سوس ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۷ء؛ صبرہ، قیروان ۱۹۳۷ء).

۱۹۳۷ء میں G. Zawndowski (دیکھیے مآخذ) نے ۱۶۲ [جرائد کے] عنوان جمع کرتے ہوے جو نقشہ پیش کیا، وہ نہایت عمدہ ہے۔ اس کے مطابق ۱۸۶۱ سے ۱۹۰۳ء تک عربی مجلوں کی تعداد ایک سے چھے کے درمیان تھی، جو ۱۹۰۷ء میں ۲۳ ھوگئی، کیونکہ ۲ جنوری ۱۹۰۴ء کو حفاظتی تدابیر نرم کر دی گئی تھیں۔ پہلی جنگ کے دوران میں ان کی تعداد چار رہ گئی، البتہ ۱۹۲۱ء میں ۳۲ تک جا پہنچی۔ ۱۹۲۸ تا ۱۹۲۹ء میں ان اقدامات کے زیر نتیجہ جو مجرمانہ کارروائیوں اور سیاسی جرائم کے سدباب کے لیے کیے گئے پھر گھٹ کر گیارہ رہ گئی، لیکن ۱۹۳۷ء میں آخرالامر ۵۱ ھوگئی۔ اسی مصنف نے ان کے علاوہ ۱۳ ایسے رسالوں کا بھی ذکر کیا ہے جو اھل تونس فرانسیسی میں شائع کرتے تھے اور پھر یہ امر بھی کچھ کم دلچسپ نہیں کہ اس نے یہودی عربی پرچوں کے بھی ۳۷ عنوانات گنوائے ھیں، جن کی زبان عربی تھی، لیکن رسم الخط عبرانی۔ ان میں قدیم ترین پرچے کا نام المبشر ہے، جو ۱۸۸۴ء تا ۱۸۸۵ء میں نکلا۔ پہلی عالمگیر جنگ تک تو یہودی صحافت کو بہت فروغ ھوا البتہ اس کے بعد اسے بتدریج زوال ھونے لگا، حتی کہ ۱۹۳۷ء میں تونس اور سوسہ میں صرف تین معمولی سے پرچے رہ گئے.

دارالحکومت تونس کی عربی صحافت کو ملک کی آزادی سے کچھ سال پہلے بڑی اھمیت حاصل تھی۔ مالی ذرائع اور فنی مہارت کے حصول اور ایک حد تک پیشہ ور صحافیوں کے زیر ادارت اور زیر نگرانی تونسی پرچے قومیت کے نقیب بن گئے۔ انھیں کی کوششوں سے لوگوں کی توجہ آزادی پر مرتکز ھوئی اور انھوں ھی نے شہروں اور قریوں میں فرانسیسیوں کی مخالفت ھر طرف پھیلا دی۔ پھر جب وہ حصول مقصد میں کامیاب ھوگئے یا کامیاب ھونے والے تھے تو ان میں سے بعض نے، جو بالخصوص اھم تھے، مخالفانہ روش اختیار کرتے ھوے حکومت سے بازی لے جانے کی کوشش کی۔ آخرالامر انھیں اپنی اشاعت بند کرنا پڑی حتّٰی کہ اخباروں میں اب صرف العمل (سہ روزہ، جس کی بنیاد یکم جون ۱۹۳۴ء کو [تونس کے موجودہ] صدر جمہوریہ الحبیب ابو رُقَیبہ نے رکھی اور جو اب روزانہ شائع ھو رھا ہے) اور اشتراکی پرچہ الطلیعہ، جو ۱۹۳۷ء میں جاری ھوا، باقی رہ گئے۔ ایک نیا روزنامہ الصباح بھی شائع ھونے لگا ہے۔ قدیم دستوری جماعت کے ہفت روزہ الارادہ کی جگہ، جو ۱۹۳۴ء میں جاری ھوا، اب الاستقلال نے لے لی ہے۔ کچھ اور قومیت پسند رسالے مثلاً العلم، النداء، اور الجمھوری بھی کم و بیش باقاعدگی سے شائع ھو رہے ھیں۔ الجزائر کے محاذ آزادی (FLN) کا پرچہ المقاومۃ الجزائر کا نام اب المجاھد ھوگیا ہے۔ آخر میں ایک ماھوار ثقافتی رسالے الفکر کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے، جو یکم اکتوبر ۱۹۵۵ء کو جاری ھوا اور جس کا یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ نوجوان تونسیوں نے ایک اعلٰی معیار قائم کر رکھا ہے۔ تین فرانسیسی روزنامے، جن میں *Depeche tunisienne* قدیم ترین ہے اور ایک اطالوی روزنامہ اب (۱۹۶۰ء) تونس سے شائع ھو رہے ھیں.

ایک سیاسی ہفت روزہ *L'Action* (اب *Afrique-Action*) بھی قابل ذکر ہے۔ اس رسالے نے بیرون ملک میں بھی کچھ شہرت حاصل کر لی ہے.

مآخذ: (۱) *RMM*، ج ۱ تا ۶۲، بمواضع کثیرہ (اور بالخصوص L. Mercier: *La presse musulmane au*

Maroc‘ ۱۹۰۸ء‘ ص ۶۱۹ تا ۶۳۰؛ (۲) L. Massignon: *Annuaire du Monde musulman*‘ بارسوم‘ پیرس ۱۹۲۹ء‘ ص ۴۹ تا ۷۷ و بمواضع کثیرہ؛ (۳) E. Dermenghem‘ در *Sciences et Voyages*‘ ج ۴/۲۵‘ ۱۹۳۵ء؛ (۴) H. Pérès: *Le mouvement réformiste en Algérie et l'influence de l'Orient, d'après la presse arabe d'Algérie*‘ در *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*‘ پیرس ۱۹۳۶ء‘ ص ۴۹ تا ۵۹؛ (۵) توفیق المدنی: کتاب الجزائر‘ ص ۳۶۷ تا ۳۷۲؛ (۶) J. L. Miège: *Journaux et journalistes à Tanger au XIXᵉ siècle*‘ در *Hespéris*‘ ۱۹۵۴ء‘ ص ۱۹۱ تا ۲۲۸؛ (۷) G. Zawadowski: *La presse indigène de Tunisie*‘ در *REI*‘ ۱۹۳۷ء‘ ص ۳۵۷ تا ۳۸۹؛ (۸) Vassel: *La littérature populaire des Israélites tunisiens*‘ ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ء؛ (۹) A Çanal: *la Littérature et la presse tunisienne de L'occupation à 1900*‘ پیرس ۱۹۲۳ء‘ ص ۱۳۳ تا ۲۰۴؛ (۱۰) A. Van Leeuwen: *Index des Publications périodiques parus en Tunisie (1874-1954)*‘ در *IBLA*‘ ۱۸ (۱۹۵۵ء): ۱۵۳ تا ۱۶۷.

لیبیا: طرابلس الغرب، پہلا اخبار ہے جو ۱۸۷۱ء میں طرابلس سے عربی اور ترکی زبانوں میں جاری ہوا۔ اس کی حیثیت سرکاری تھی۔ یہ اب بھی عربی میں چھپ رہا ہے اور (لیبیا) کی وفاق پادشاہت کے لیے معلومات کا سب سے بڑا پرچہ ہے۔ سیاسی اور علمی نوعیت کے ایک دوسرے ہفت روزہ الترقی کی بنا ۱۸۹۷ء میں رکھی گئی۔ اطالوی سیادت کے زمانے میں بھی کئی ایک اخبار شائع ہوئے لیکن ان میں دلچسپی کی کوئی خاص بات نہیں تھی، البتہ جب سے ملک آزاد ہوا ہے بہت سے اخبار جاری ہو چکے ہیں جن میں الرائد اور الطلیعہ (وفاق جمعیت عمال کا پرچہ) بالخصوص قابل ذکر ہیں۔

(ج) عربی اللسان تارکان وطن

انیسویں صدی کے آخری اور بیسویں صدی کے پہلے عشرے میں عربی اللسان تارکان وطن (جالیہ، رک باں) کی کئی ایک نوآبادیاں شمالی اور جنوبی امریکہ، آسٹریلیا اور مغربی افریقہ میں قائم ہو گئیں۔ زیادہ تر تارکان وطن لبنان اور شام سے آئے تھے، جو عربی طباعت و صحافت کا گہوارہ تھے اور جہاں صحیح معنوں میں اس کی ولادت اور پرورش ہوئی۔ ۱۸۹۰ء سے پہلے ان ممالک کے عثمانی حکام کی طرف سے اگرچہ صرف مصر میں مہاجرت کی اجازت تھی، لیکن لبنانی اور شامی مہاجرین اس سے پہلے بھی یورپ کے متعدد مراکز حکومت میں جا بسے تھے، چنانچہ وہاں سے عربی رسائل اور جرائد بہت بڑی تعداد میں شائع ہونے لگے۔ عربی صحافت کے مؤرخ طَرّازی (۴ : ۴۹۰) کے شمار و اعداد کے مطابق ۱۹۲۹ء کے آخر تک قُسطَنطینیہ سے ۴۹، روس سے ۳، سوئٹزرلینڈ سے ۲، جرمنی سے ۷، اطالیہ سے ۴، فرانس سے ۴۳، برطانیۂ عظمٰی سے ۱۴، مالٹا سے ۸ اور قبرص سے ۵، یعنی کل ۱۳۵ پرچے شائع ہو رہے تھے، جن میں اخباروں کی تعداد ۱۰۷ تھی [اب تو یہ تعداد اور بھی بڑھ گئی ہے].

سب سے پہلا تارک وطن صحافی حلب کا ایک ارمنی رزق اللہ حسُّون تھا، جس نے مِرآۃُ الْاَحوال جاری کیا اور پھر (۱۸۷۲ء) میں لنڈن سے آل سام نکالا۔ شروع شروع میں تو عثمانی حکومت اس پر بڑی مہربان تھی، لیکن بالآخر اسے اپنی جان بچانے کے لیے لنڈن میں پناہ لینی پڑی۔ یہاں اس نے سنگی طباعت میں تقریباً ۴۵۰ نسخے مرآۃ الاحوال کے شائع کیے۔ اس کا مقصد عثمانی حکومت کی مخالفت کرنا تھا.

پیرس سے شائع ہونے والے پرچوں میں العُروۃ الوُثقٰی کا ذکر ضروری ہے، جو مارچ ۱۸۸۴ء میں مصری مصلح محمد عبدہ اور ان کے شہرۂ آفاق دوست جمال الدین الافغانی نے جاری کیا۔ یہ پرچہ اگرچہ

زیادہ دیر تک جاری نہ رہا، بایں ہمہ اس نے اسلام کی پرجوش حمایت اور مصر اور ہندوستان میں انگریزوں کی مخالفت میں بڑا نام پیدا کیا۔ ۱۸۷۶ء کی عثمانی پارلیمنٹ کا ایک بیروتی نائب خلیل غانم جب اپنے آزادانہ خیالات کے باعث باب عالی کے زیر عتاب آیا تو پیرس بھاگ گیا، جہاں سے اس نے البصیر جاری کیا (اپریل ۱۸۸۱ء) اور اس میں ارمنوں کے قتل کا حال بیان کیا؛ لیکن اس قسم کے دوسرے پرچوں کی طرح جو دولت عثمانیہ کے خلاف تھے، ترکی حکام نے اس کا داخلہ بھی ممنوع قرار دیا، لہٰذا اس کی اشاعت بہت جلد بند ہو گئی۔ پھر ایک لبنانی دروز امین ارسلان کے اشتراک سے غانم نے ایک اور پرچہ ترکیة الفتات جاری کیا (۱۸۹۰ء)، جس کا کچھ حصہ فرانسیسی میں چھپتا تھا۔ اس سے بالکل مختلف نوعیت کے جس اخبار کا ہمیں پتا چل سکا ہے، وہ مغربی افریقہ کا پرچہ افریقیة التجاریة (Dakar ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۵ء) ہے۔

ان میں سے اکثر پرچوں کی حیثیت ایک ہی شخص کے ذاتی اوراق کی تھی جو ان کا مؤسس بھی ہوتا تھا اور مدیر اور ناشر بھی۔ انہیں خبروں سے اتنی دلچسپی نہیں تھی جتنی سیاست اور ادب سے، لیکن چونکہ ان کی امداد کے لیے مقامی طور پر نوآبادیاں موجود نہیں تھیں، لہٰذا وہ بہت تھوڑی دیر کے لیے جاری رہے۔ ان میں سے اب کوئی باقی نہیں رہا۔

نئی دنیا کے پرچوں کی ابتدا بھی اسی طرح ذاتی اوراق کے طور پر ہوئی، لیکن ان کا مؤسس، مدیر اور ناشر کوئی نہ کوئی تارک وطن ادیب ہوتا تھا نہ کہ سیاسی تارک وطن، اس لیے وہ قلم سے اپنی روزی کماتا۔ ان پرچوں میں سے بھی بہت کم باقی رہے، لیکن بعض نے رفتہ رفتہ صحیح معنوں میں اخباروں کا درجہ حاصل کرلیا۔ مقامی حمایت حاصل ہو جانے کے باعث وہ خاصی مدت تک جاری رہ سکے، تاہم ان کی اشاعت پانچ ہزار سے زیادہ نہ بڑھی۔ طرازی (۴: ۹۲۴؛ قب الہلال (۱۸۹۲ء)، ۱۲، ۱۴) نے ۱۹۲۹ء پر ختم ہونے والے دور کے جو اعداد و شمار فراہم کیے ہیں ان کی رو سے شمالی اور وسطی امریکہ سے ۱۰۲ پرچے نکل رہے تھے، جن میں ۱۷ اخبار تھے اور جنوبی امریکہ سے ۱۶۶ (بشمول ۱۳۴ اخبار)، جن میں سے تین کیوبا سے شائع ہو رہے تھے۔ اس علاقے میں سب سے پہلا اخبار نویس ابراہیم عربیلی تھا۔ وہ دمشق کا باشندہ تھا اور اس نے بیروت کی درس گاہ سے، جسے اب جامعۂ امریکہ بیروت (American University of Beirut) کہا جاتا ہے، طب کی سند حاصل کی تھی۔ عربیلی کو بیروت سے عربی ٹائپ کی برآمد کرنے کا پروانہ امریکی سفارت خانۂ قسطنطینیہ سے لینا پڑا۔ اس کے کوکب امیرکا کا پہلا شمارہ نیویارک سے ۱۵ اپریل ۱۸۹۲ء کو شائع ہوا، جس پر اس کا اور اس کے بھائی نجیب کا نام درج تھا۔ سات سال بعد اس کے عملۂ ادارت کے ایک معاون نجیب زیاب نے، جو لبنانی الوطن اور مذہباً یونانی کلیسا کا پیرو تھا، مرآة الغرب جاری کیا، جو اب تک نیویارک سے نکل رہا ہے۔ فروری ۱۸۹۸ء میں نُعُوم مُکَرْزَل نے، جو عقیدةً مارونی تھا، فلے ڈیلفیا میں الہُدٰی کی طرح ڈالی۔ یہ اخبار جو بعد میں نیویارک منتقل کر دیا گیا، امریکہ میں شاید اب بھی سب سے زیادہ پڑھا جاتا ہے۔ ان پرچوں کی فرقہ دارانہ رقابت کی وجہ سے دونوں کی اشاعت بڑھی۔ زیاب اور مکرزل دونوں پیرس کی عرب کانگرس میں شریک ہوئے (۱۹۱۳ء)، جس نے ترکیہ کے عرب صوبوں کی لا مرکزیت پر زور دیا۔ ان دو پرچوں کے علاوہ دسمبر ۱۹۶۱ء میں نیویارک سے البیان بھی نکل رہا تھا، جس کی تاسیس ۱۹۱۱ء میں ہوئی؛ علٰی ہٰذا الاصلاح ۱۹۳۳ء اور الرابطة اللبنانیہ ۱۹۵۷ء میں جاری ہوئے (حتی Hitti : *Syrians*، ضمیمہ F)۔ اس پرچے کے اجرا میں اتنی تاخیر ایک غیر معمولی سی بات نظر آتی ہے۔ ۱۹۱۲ء میں اپنی تاسیس سے کئی سال بعد السائح ادیبوں کے

ایک حلقے (الرابطة القلمیه) کا ترجمان بن گیا جو مشہور ادیب جبران خلیل جبران (رک باں) کی سرکردگی میں کام کر رھا تھا۔ ایسے ھی رسالہ الفنون بھی ١٩١٣ء میں جاری ھوا۔ پھر ایک سربرآوردہ شاعر ایلیا ابو ماضی نے نیویارک سے ١٩٢٩ء میں السمیر جاری کیا، جو اس کی وفات (١٩٥٦ء) تک نکلتا رھا۔ اس وقت (دسمبر ١٩٦١ء) ڈیٹرائٹ (Detroit) سے تین پرچے نکل رہے ھیں.

جنوبی امریکہ میں شامی صحافی العیسد نے، جو بونس ایرس Buenos Airos میں مقیم ھے، ریوڈی جنیرو Rio de Janeiro (١٩٥٨ء) کے ٣١ اخبارات (جن میں سے صرف دو باقی ھیں) اور تین رسالوں کا (ص ٣٩١ تا ٣٩٢)، ساؤپولو São Paulo کے ٥٢ رسائل اور جرائد کا (جن میں اب صرف پانچ باقی ھیں، ص ٣٥٠ تا ٣٥١) اور بونس ایرس کے ٣١ اخباروں کا (جن میں سے چھ اب بھی نکل رہے ھیں) اور ١٦ رسالوں کا ذکر کیا ھے؛ قب البدوی، ٢ : ٥٦٧ تا ٥٨٥)۔ ان اخباروں کو پہلے پہل جاری کرنے والے بھی لبنانی عیسائی ھی تھے: نعوم لبکی ریو Rio میں الرقیب کی تاسیس (١٨٩٦ء) میں اور آگے چل کر ساؤپولو کے دو اور پرچوں کی تاسیس میں بھی شریک ھوا؛ شکری الخوری ساؤپولو کے اولین اخبار کی تاسیس (١٨٩٩ء) میں اور زیادہ دیر تک نکلنے والے اور خاص طور سے مقبول عوام پرچے ابوالہول کی تاسیس (١٩٠٦ء) میں شریک تھا۔ ساؤپولو میں جریدہ العصبة الاندلوسیه (جو ١٩٢٨ء میں جاری ھوا) خاص دلچسپی سے پڑھا جاتا تھا۔ یہ ایک ادبی حلقے کا پرچہ تھا، جو دو شاعروں رشید سلیم الخوری (الشاعر القروی) اور شفیق معلوف کی سرکردگی میں نکل رھا تھا۔ بونس ایرس کا قدیم ترین پرچہ، جو اب تک نکل رھا ھے، السلام (١٩٠٢ء) ھے۔ اسی طرح وھاں کا ایک اور اخبار الاستقلال (١٩٢٦ء) بالخصوص قابل توجہ ھے، جس کی بنا ایک دروزی نے رکھی اور اس کی ادارت اب تک اسی کے ھاتھ میں ھے.

قارئین کے حلقے میں روز افزوں کمی کے باعث بعض مدیر ایسے بھی تھے جن کو اپنی (صحافی) زندگی برقرار رکھنے کے لیے اگر غیراخلاقی نہیں تو کچھ مشکوک طریقوں سے کام لینا پڑتا، البتہ ان میں جو لوگ زیادہ سمجھ دار اور باھمت تھے وہ یا تو اپنے پرچے دو زبانوں میں شائع کرنے لگے یا اس نئی زبان میں جو تارکان وطن کی دوسری پود نے اختیار کر لی تھی۔ ایک مصوّر ماھنامہ پرتگیزی میں (ساؤپولو)، ایک ھسپانوی میں (میکسیکو سٹی) اور ایک تیسرا انگریزی میں (ھالی وڈ) نکل رھا ھے اوران سب کا انحصار مجلسی تقریبات پر ھے۔ *The Lebanese American Journal* (اجراء ١٩٥١ء) اور *The Caravan* (اجراء ١٩٥٣ء، جس کی اشاعت ١٩٦٢ء میں بند ھو گئی) ھفتہ وار اخبار ھیں۔ ان سے زیادہ عالمانہ مجلّہ سلُّوم مکرزل کا *The Syrian World* نیویارک، ١٩٢٦ تا ١٩٣٢ء) تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مکرزل عربی اخبارات کی بھی ادارت کرتا تھا اور اس نے عربی لینو ٹائپ Linotype کو بھی رواج دیا.

ان تارکین وطن کی عربی صحافت زیادہ تر آزاد خیال تھی لیکن انقلابی ھرگز نہ تھی۔ یہ لوگ ان ممالک وفادار تھے جن کی شہریت انھوں نے اختیار کرلی تھی، لیکن انھیں اپنے اصل وطن کے حقوق کا بھی پورا خیال تھا۔ بطور ایک رابطے کے اس صحافت نے تارکان وطن کا رشتہ اپنے ھم وطنوں سے قائم رکھا اور جدید ثقافت کی ترجمانی کے علاوہ اس سے مطابقت پیدا کرنے میں بھی مدد دی۔ اس نے جدید عربی ادب کا سرمایہ بڑھانے میں کوشش کی اور نظم و نثر میں باعتبار زبان و افکار طرح طرح سے تنوع پیدا کیا اور عرب مشرق میں مغربیت کی ترویج میں بھی بہت حصہ لیا.

مآخذ: (١) البدوی المُلثّم (یعقوب العُدّاة): الناطقون بالضاد فی امیرکا الجنوبیة، ٢ حصے، بیروت ١٩٥٦ء؛ (٢) حتی Philip K. Hitti : *The Syrians in America*،

نیویارک ۱۹۶۱ء؛ (۳) وهی مصنف: Lebanon in History، بار دوم، لندن و نیویارک ۱۹۶۲ء، ص ۴۵۴ تا ۴۶۷؛ (۴) یوسف العید: جاولات فی العالم الجدید، بوئنس ایرس Buenos Airas ۱۹۵۹ء؛ (۵) The Institute of Arab American Affairs: Arabic-speaking Americans، ج ۲، نیویارک ۱۹۴۶ء؛ (۶) McFadden: Daily Journalism in the Arab states، کولمبس ۱۹۵۴ء؛ (۷) ادیب مُرُوَّة: الصحافة العربية (نشأتها وتطوّرها)، بیروت ۱۹۶۱ء؛ (۸) جوزف نصراللہ: L'imprimerie au Liban، بیروت ۱۹۴۸ء؛ (۹) خلیل صاباط: تاریخ الطباعة فی الشرق العربی، قاهره ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) جرجی صیدح: ادبنا و ادباؤنا فی المهاجر الامیرکیه، بار دوم، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) لُویس شیخو (Cheikho): الآداب العربية فی القرن التاسع عشر، بار دوم، بیروت ۱۹۲۶ء، ۲: ۷۵؛ (۱۲) وهی مصنف، در المشرق (۱۹۰۰ء)، ۱: ۱۷۴ تا ۱۸۰، ۲۵۱ تا ۲۵۷، ۳۵۵ تا ۳۶۲؛ (۱۳) فیلیب طرازی: تاریخ الصحافة العربية، ج ۱ تا ۴، بیروت ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیـة، طبع جدید: شوقی ضیف، قاهره ۱۹۵۰ء، ص ۴۳ تا ۴۵، ۶۳ تا ۶۴؛ (۱۵) Elie Safa: L'emigration Libanaise، بیروت ۱۹۶۰ء؛ [(۱۶) عبدالقیوم: عربی صحافت کی ابتدا و ارتقا، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، فروری ۱۹۴۹ء].

(PHILIP K. HITTI)

(د) عربی اللسان صحافت کا جائزہ

صحافی زبان کے مطالعے کے لیے رک بہ عرب، ۳/۴ ۔ اگرچہ جدید یا ہمارے اپنے زمانے کی عربی میں جو ترقی، نشو و نما اور تنوع پیدا ہوا، اس کے لیے وہ حقیقی ادب کے مقابلے میں مختلف جرائد، بالخصوص مصری رسائل و جرائد کی زیادہ رہین منت ہے، تاہم اس پر ضرورت سے زیادہ زور دینا غلط ہوگا ۔ بہرحال صحافت ہی کی بدولت عربی زبان میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ بے شمار نئے نئے خیالات کو، جن میں سے بیشتر مغرب سے آتے تھے، عوام تک پہنچا سکے۔

بنیادی طور پر دیکھا جائے تو صحافت نے بے حد ترقی کی ہے ۔ زیادہ عرصے تک تو بیرونی خبروں کے سوا، جو پہلے ہی سے باسی ہو جاتی تھیں، اس کے پاس لوگوں تک پہنچانے کی کوئی چیز تھی تو صرف وہ معلومات جن سے دولت عثمانیہ کی خوشنودی حاصل ہو سکے یا وہ اطلاعات جو حکومت کی طرف سے فراہم کی جاتی تھیں۔ ان میں شاید الجوائب ہی کو مستثنٰی قرار دیا جا سکتا ہے ۔ بہر کیف اس صدی کے آغاز اور بالخصوص پہلی عالمگیر جنگ کے خاتمے پر اکثر اخباروں نے اپنا دائرۂ معلومات وسیع کر دیا اور قارئین کو ہر طرح کی معلومات بہم پہنچانا شروع کیں ۔ ان کی توجہ معاشرتی، معاشی، ادبی اور فنی مسائل پر تھی ۔ وہ اپنے تبصروں کے ذریعے، جو ہمیشہ مستحسن حقیقت پسندی پر محمول نہیں ہوتے، رائے عامّہ کو ابھارنے، اسے کوئی شکل دینے اور ایک راستے پر لگانے کے لیے کوشاں رہتے ۔ اس صحافت کے پہلو بہ پہلو، جس کا درجہ بعض صورتوں میں مغربی صحافت سے کچھ کم نہیں اور جسے بڑے بڑے فنّی اور مالی وسائل کے ساتھ ساتھ بہت بڑے عملے اور جدید قسم کے مطابع بھی حاصل ہیں، معمولی قسم کے پرچے بھی بکثرت موجود ہیں۔ ان کی تیاری سرتاسر پیشہ وروں کے ہاتھ میں ہے اور اس لیے اشاعت بڑھنے کا دار و مدار بھی مالکوں کے کم و بیش معلوم و معروف وسائل پر نہیں ہوتا ۔ وہ اپنے اخبار کے کسی شمارے کی اشاعت کو یقینی بنانے کے لیے افشاے راز کی دھمکی دے کر رشوت لینے کی مذموم حرکت تو نہ کرتے تھے، لیکن کمتر درجے کے بیشتر صحافی اکثر چھوٹی چھوٹی باتوں پر مناظرہ آرائی، گھٹیا قسم کی بحثیں اور ذاتی طعن و تشنیع سے کام ضرور لیتے رہتے تھے ۔ ان کے خلاف اکثر کارروائی کی جاتی، حتّٰی کہ بعض اوقات کوئی پرچہ بند بھی ہو جاتا، لیکن ان باتوں کے باوجود اس نام نہاد آزاد صحافت کی عام روش میں کوئی فرق نہ آتا؛ چنانچہ حال ہی میں حکومت مصر نے

اس سلسلے میں جو اقدامات کیے ہیں ان سے اگرچہ اخباروں کی آزادی تو جاتی رہی ہے، جو ایک افسوسناک امر ہے، لیکن اس صورت حالات کا ازالہ ضرور ہو گیا ہے۔

بڑے بڑے روزناموں مثلاً الاھرام کے پاس حصول معلومات کے جو ذرائع ہیں ان پر بہت سے مغربی اخباروں کو بھی رشک آئے گا، لیکن زیادہ تر اخباروں کی بہ نسبت نہیں۔ وہ اگرچہ یورپ یا امریکہ کی دو ایک عالمگیر ایجنسیوں سے معلومات حاصل کرتے ہیں اور محض مشرق وسطٰی کی عربی ایجنسی پر اکتفا نہیں کرتے، لیکن ان سب میں اگر ایک مدیر نشریات سے مواد فراہم کرتا ہے تو اس کے دو ایک ہم کار مقامی خبریں جمع کرنے میں مصروف رہتے ہیں؛ بیرون ملک میں ان کا کوئی نامہ نگار شاذ ہی ہوتا ہے اور بالعموم مالک اخبار ہی مدیر اعلٰی کے فرائض سرانجام دیتا ہے۔

اس قسم کے اخباروں کے مطابع بھی بہت چھوٹے ہوتے ہیں۔ یہاں ترتیب حروف کا کام بھی ہاتھ سے ہوتا ہے اور چھپائی بھی ۴ یا ۶ صفحوں پر کی جاتی ہے۔ تعداد اشاعت چند ہزار سے اوپر کم ہی ہوتی ہے اور قارئین بھی زیادہ تر اسی شہر کے ہوتے ہیں جہاں اخبار چھپ رہا ہے۔ بعض لبنانی اخباروں کے خریدار البتہ امریکہ میں بھی ملیں گے، چنانچہ مصر اور لبنان کے سربرآوردہ روزناموں کے شمارے یورپ اور امریکہ کے اخبار فروشوں کے ہاں بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔

رسائل کا ذکر بالخصوص ضروری ہے۔ ان میں سے اکثر علم و حکمت، ادب اور تاریخ کے متعلق مفید معلومات عوام تک پہنچا رہے ہیں اور ان کی تعداد اشاعت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا حلقۂ قارئین خاصا وسیع ہے۔ الھلال (۱۸۹۲ء) کی تعریف میں کچھ اور لکھنا غیرضروری ہے۔ المشرق کو، جو ۱۸۹۸ء سے یسوعیوں کے زیر اہتمام بیروت سے نکل رہا ہے، بین الاقوامی علمی شہرت حاصل ہے۔ المقتبس، جسے محمد کرد علی نے ۱۹۰۸ء میں دمشق سے جاری کیا، علٰی ھٰذا لغۃ العرب نے، جو پادری انستاسیوس Rev. Father Anastasius کی زیر نگرانی بغداد سے شائع ہو رہا ہے، علمی اور ثقافتی امور میں ایسا ہی حصہ لیا ہے جو ہمارے زمانے میں عربی دنیا کی مختلف علمی مجلسوں نے اب اپنے ذمے لے رکھا ہے۔ رسائل و جرائد کی مختلف مطبوعہ فہرستوں میں اس قسم کے پرچے بھی شامل ہیں جن کی نوعیت قانونی، معاشی، مالی، تجارتی یا متعدد مباحث پر حاوی ہے۔ کچھ پرچے نسوانی بھی ہیں۔

ابونضّارہ [=ابونظّارہ] کے طنزنگاری کے تجربے کے بعد اب تک طنزیہ اور مزاحیہ پرچوں کی تعداد کچھ زیادہ نہیں۔ بیروت سے الصحاف التائہ (۱۹۲۰ء) اور الدَّبُّور (۱۹۲۴ء)، اب تک نکل رہے ہیں جن میں ۱۹۴۳ء میں الصیاد کا اضافہ ہوا۔ المصوَّر (قاہرہ) کی طرح کے باتصویر رسالوں کی ایک اچھی خاصی تعداد کو بھی کامیابی ہو رہی ہے۔

(ادارہ، وو، لائڈن)

۲۔ ایران

سب سے پہلا مطبع تقریباً ۱۸۱۷ء میں تبریز میں اور پھر تہران میں قائم ہوا، لیکن ۱۸۲۴ء کے لگ بھگ طباعت سنگ کا کام شروع ہو کر تقریباً پچاس سال چھاپے کے کام پر چھایا رہا۔ ۱۸۴۸ء میں سب سے پہلے اخبار تہران سے شائع ہوے، پھر شیراز، اصفہان اور تبریز سے۔ تقریباً ۱۸۶۰ء میں شبیہوں اور تصویروں کا رواج بھی شروع ہو گیا۔ علمی نوعیت کا پہلا پرچہ ۱۸۶۳ء میں، پہلا روزنامہ ۱۸۹۸ء میں اور پہلا مزاحیہ اور طنزیہ پرچہ ۱۹۰۰ء میں جاری ہوا۔ ۱۸۷۵ء میں ایران سے باہر ایرانیوں کا سب سے پہلا اخبار قسطنطینیہ سے نکلا۔ کچھ اور اخبارات لنڈن، کلکتہ، قاہرہ، پیرس، بمبئی اور واشنگٹن (بہائی) سے جاری ہوے۔

شروع شروع میں اخباروں کی نوعیت ادبی زیادہ تھی اور سیاسی کم، لیکن ۱۹۰۶ء میں، یعنی دستور کی منظوری کے بعد، معاملہ برعکس ھوگیا۔ صحافت کو ترقی اس لیے ھوئی کہ طباعت آہن کا رواج روز بروز بڑھتا چلا گیا، حتی کہ اس سے ہر کہیں پتھر کی چھپائی موقوف ھوگئی۔ ۱۹۱۰ سے ۱۹۱۲ء تک اس میں مختلف تبدیلیاں رونما ھوتی رھیں، جن کی وجہ تھی ملک کا سیاسی اختلال۔ بایں ھمہ براؤن E. G. Browne نے ۱۹۱۴ء میں (*The Press & Poetry of Modern Persia . . . .*) اس فہرست کی تکمیل کرتے ھوئے جو رابینو H. L. Rabino نے ۱۹۱۱ء میں تیار کی تھی، ۳۷۱ روزناموں اور رسالوں کا نام لیا ھے (دیکھیے اس کا خلاصۂ نشو و نماے طباعت، ص ۷ ببعد)۔ بہت سے رسالوں کی نوعیت ادبی یا علمی ھے۔ اس امر کا ذکر کر دینا بھی ضروری ھے کہ سیاسی اخباروں کو، ایسے ھی بہت سی سیاسی نظموں اور نثر میں طنزیہ مقالوں کو، جو اپنی ادبی قدر و قیمت کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی خالی از دلچسپی نہیں ھوتے، اکثر ادب ھی میں جگہ دی جاتی ھے (دیکھیے براؤن، وھی کتاب، مقدمہ : ص XVI و انتخاب : ص ۱۶۷ ببعد).

ابتدائی دور کے اخبار گو بالعموم غیر سرکاری تھے اور معلومات بھی انھیں بہت کم حاصل ھوتی تھیں، بایں ھمہ وہ تعلیمی مضامین سے پر ھوتے تھے، جنھیں نہایت عمدگی سے مرتب کیا جاتا تھا۔ "ان سے پڑھنے لکھنے کا ذوق پیدا ھوا اور عام معلومات مین بھی اضافہ ھونے لگا" (رابینو)۔ پھر جہاں تک ان اخباروں کا تعلق ھے جنھوں نے ۱۹۰۶ء کے دستور کے لیے زمین ھموار کی یا اس کے بعد جاری ھوے، ان کے متعلق براؤن جیسے مستند مصنف کی راے ھے کہ ان میں سے بعض، بالخصوص صور اسرافیل، حبل المتین اور مساوات کا معیار نہایت درجہ بلند تھا اور ان کے ذریعے ایک ایسے پرزور، جان دار اور ایجاز پسند اسلوب کی تحریک ھوئی جس سے لوگ نا آشنا تھے (*The Persian Revolution*، ص ۱۲۷)۔ آگے چل کر براؤن نے اپنے خیالات کو بالتصریح بیان کیا (*Lit. History*)۔ کنایات کی جو فہرست اس نے تیار کی تھی (*The Press . . .*) اس میں اخبارات و رسائل کی ان فہرستوں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ھے جو علی نوروز (۱۹۱۴ تا ۱۹۲۵ء) اور *Annuaire du monde musulman* (۱۹۲۹ء) نے مرتب کیں۔ فرانسیسی، ارمنی اور کلدانی زبان میں جو اخبار شائع ھو رھے ھیں انھیں بھی زیر نظر رکھنا چاھیے.

۱۹۳۰ء میں رشید یاسمی نے براؤن کی *Literary History* کے ترجمے کا جو ضمیمہ تیار کیا ھے اس میں اکثر اخباروں کے اس بڑھتے ھوے رجحان کے خلاف شدت سے آواز اٹھائی کہ ان کا اسلوب بیان ادب سے بیگانہ ھو رھا ھے۔ یہ مطبوعات کی رفتار کو حکماً تیز کرنے اور روزمرہ معلومات نیز یورپی اخباروں سے ترجمہ کیے ھوے مضامین میں غیر ملکی الفاظ کی یلغار کا نتیجہ تھا۔ اس نے ایسے اخباروں کی فہرست دی ھے (جس میں اس نے رعد، ایران، شفق سرخ، اطلاعات، اور ناھید کو نمایاں کیا ھے) ایسے ھی کئی ایک رسائل کی بھی (جس میں اس نے ارمغان، بہار، نوبہار، آیندہ، ایرانِ جوان، شرق اور مہر کا خصوصی ذکر کیا ھے)۔ ان رسائل و جرائد میں ان پرچوں کا اضافہ بھی کر لینا چاھیے جو وزارت تعلیم عامّہ اور (تہران و تبریز کی) دانش گاھوں کی طرف سے شائع ھوتے ھیں۔ اگرچہ ان سب کا نام لینا ممکن نہیں، بہرحال ادبی مجلہ یادگار اور تنقیدی مجلہ رہنماے کتاب اور متعدد علمی اور فنی رسالوں کو شمار کیا جا سکتا ھے۔ آخر میں یاسمی نے بعض سالانہ پرچوں کا ذکر کیا ھے جو بڑی اھم اور مختلف معلومات سے پر ھوتے ھیں (پارس، گہ نامہ)۔ کئی ایک پرچے، جن کی فہرست *Annuaire du de musulman* نے دی ھے، اب ناپید ھو چکے ھیں، لیکن اس فہرست میں منجملہ دوسروں کے کیہان (تہران)،

آزادی (مشهد) اور نهایت هی قابل ذکر رسائل فرهنگ ایران زمین، مجله موسیقی، سخن اور یغما کا اضافه کر لینا چاهیے.

مآخذ: (۱) براؤن E. G. Browne: *The Press and poetry of modern Persia*، کیمبرج ۱۹۱۴ء۔ براؤن کی فهرست نے H. J. Rabino کی فهرست *La presse depuis son origine Jusqu'd nos jours*، در *R M M*، ۲۲ (۱۹۱۳ء): ۳۸۷، کی تکمیل کر دی ہے۔ اصل فارسی سے فرانسیسی ترجمے کا ذکر براؤن نے کتاب مذکور (ص ۴، حاشیه ۲) میں کیا ہے؛ (۲) وهی مصنف: *The Persian Rovolution of 1905-1909*، کیمبرج ۱۹۱۰ء؛ (۳) علی نوروز: *Registre analytique de la presse persane*، ۳۱۸ شقیں، ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۲ء (*R M M*، ۶۰ (۱۹۲۵ء): ۳۵ ببعد و *R M M*، بمدد اشاریۂ عمومی (اشاریه ۴)؛ (۴) *Annuaire du monde musulman*، ۱۹۲۵ء، ص ۲۵۱ (اسلامی اخباروں کا عام اشاریه، دیکھیے شیراز، انزلی، همدان، اصفهان، کابل، قزوین، کرمان، خوی، مشهد، قندهار، رشت، تبریز، تهران، یزد)؛ (۵) وهی کتاب، بار سوم، ۱۹۲۹ء، ص ۵۱ (اشاریۂ اخبارات، مذکورۂ بالا شهروں کے علاوه دیکھیے کرمانشاه، جلال آباد، هرات)؛ (۶) Bogdanov، در *IC*، ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۶ تا ۱۵۲، افغان اخباروں کے لیے؛ (۷) ای - جی - براؤن، ۴ (۱۹۳۰ء): ۴۶۸ تا ۴۹۰؛ (۸) رشید یاسمی: تاریخ ادبیات ایران تالیف پروفسور ادوارد براون و ادبیات معاصر، تهران ۱۳۱۶ھ/۱۹۳۸ء؛ (۹) بهار، ملک الشعرا: سبک شناسی، تهران ۱۳۲۱ش/۱۹۴۳ء، ۳: ۳۴۴ ببعد؛ (۱۰) تعلیم و تربیت، تهران ۱۳۱۴ھ/۱۹۳۵ء، ۴: ۶۵۷ تا ۶۶۴، ۷۲۱ تا ۷۲۵؛ (۱۱) یادگار، تهران ۱۳۲۳-۱۳۲۴ش/۱۹۴۵ء، ۳: ۹ تا ۵۴ و ۷: ۶ تا ۱۷؛ (۱۲) محمد صدر هاشمی: تاریخ جرائد و مجلات ایران، اصفهان ۱۳۲۷ھ/۱۹۴۹ء، ۲ جلدیں (اهم ہے)؛ (۳ Jan Ryp: *Iranische Literatur-geschichte*، لائپزگ ۱۹۵۹ء، ص ۳۲۳ ببعد، ۳۴۶ ببعد، ۳۶۹ ببعد، ۴۵۹ ببعد؛ (۱۴) A. Towfigh: *Le rôle de la presse humoristique et satirique dans la Société iranienne*، غیر مطبوعه مقالۂ تعلیمی، ساربون ۱۹۶۲ء۔

(H. MASSÉ)

۳۔ ترکیه

ترکیه میں صحافت کی ابتدائی تاریخ اوپر حصۂ اوّل میں آ چکی ہے۔ پهلا غیر سرکاری ترکی اخبار، جسے ایک ترک نے جاری کیا ۱۸۶۰ء میں نکلا۔ یه ترجمان احوال تها اور اسے آغا آفندی نے شناسی ایسے شاعر اور ادیب کی معاونت سے شائع کیا۔ اس کے مضمون نگاروں میں منجمله دوسروں کے احمد وفق پاشا کا نام بهی شامل تها۔ ترجمان اور چرچل کے پرچے کے درمیان اکثر نوک جهوک رهتی۔ اوّل اوّل اس کی ابتدا اس وقت هوئی جب چرچل کے اخبار میں شناسی کی نظم شاعر اولنمک (= ایک شاعر کی شادی) پر، جسے ترجمان احوال مسلسل چهاپ رها تها، تنقید و تبصره هونے لگا.

۱۸۶۱ء میں شناسی نے اس خیال سے که وه اپنے ذاتی اخبار میں اظهار خیالات اور زیاده آزادی کے ساتھ کر سکے گا، تصویر افکار جاری کیا، جس میں اس کی ۲۰۰ویں اشاعت سے نامق کمال بهی مضمون لکهتا رها۔ تصویر افکار ۱۸۶۶ء میں بند هو گیا۔ اس کے کل ۸۲۰ پرچے شائع هوے۔ ان پرچوں کو ترکی صحافت کی تاریخ میں سب سے زیاده اهمیت حاصل ہے کیونکه اس اخبار نے همیشه آزاد خیالی کی حمایت کی.

۱۸۶۱ء هی میں ترکیه میں سب سے پهلا خالصةً ترکی رساله مجموعۂ فنون منیف پاشا (رک بآں، نیز رک به جمعیت علمیه عثمانیه) نے شائع کیا۔ اس کے بعد ۱۸۶۳ء میں پهلا فوجی پرچه جریده عسکریه (احمد مدحت افندی نے اور پهر ۱۸۶۵ء میں پهلا تجارتی رساله تقویم تجارت حسن فهمی پاشا نے نکالا۔ اس اثنا

میں (۱۸۶۴ء) حکومت نے اولین صحافتی ضوابط شائع کیے (۱۸۵۷ء کے ضوابط میں رسائل کا ذکر نہیں تھا اور ان کا اطلاق صرف کتابوں اور پمفلٹوں پر ہوتا تھا جن کو اشاعت سے پہلے مجلس تعلیم، معارف شوراسی، میں بھیجنا ضروری تھا)۔ ۱۸۶۴ء کے ضوابط بجز تھوڑے سے عرصے کے ۱۹۰۹ء تک نافذ رہے۔ ان میں اخباروں کو تنبیہ کی گئی تھی کہ حکومت مناسب سمجھے تو ان کی اشاعت روک اور اجازت نامے ضبط کیے جا سکتے ہیں۔ نیز یہ کہ قواعد صحافت کی خلاف ورزی کی صورت میں مجلس احکام عدلیہ کی طرف سے قانونی کارروائی کی جائے گی۔ اخباروں کو یہ بھی ہدایت تھی کہ ہر اشاعت کا ایک نسخہ مدیر اخبار کے دستخطوں کے ساتھ نظارت صحافت کو بھیج دیا جائے۔ اس کا کچھ پتا نہیں چلتا کہ اس دفتر کی ابتدا کیسے ہوئی لیکن ۱۸۶۲ء میں یہ موجود تھا جب ساقزلی (باشندۂ ساقز=Chios) اوحانی پاشا (Ohannes Pasha) کا اس میں تقرر ہوا۔ ۱۸۶۴ء کے صحافتی ضوابط نپولین ثالث کے قانون صحافت کے زیر اثر مرتب ہوئے اور ان میں احتساب کی کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی تھی۔ ۱۸۷۷ء تک صحافتی معاملات کی نگرانی وزارت تعلیم سے متعلق تھی، گو ۱۸۶۴ء کے ضوابط کی رو سے غیرملکیوں کے لیے ضروری تھا کہ صحافتی اجازت ناموں کے لیے اپنی درخواستیں وزارت داخلہ کو بھیجیں۔ یہاں "تالیف و ترجمہ جمعیتی" کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے، جو وزارت تعلیم سے ملحق تھی اور جس کا کام یہ تھا کہ اچھی اچھی غیرملکی مطبوعات کو ترجمے کے لیے منتخب کرے۔ معلوم ہوتا ہے ۱۸۶۴ء کے ضوابط ۱۸۶۷ء میں ترک کر دیے گئے، جب علی پاشا نے فیصلہ کیا کہ اخباروں کے خلاف انتظامی کارروائی کی جا سکتی ہے، حتّٰی کہ اگر مفاد عامّہ کا تقاضا ہو تو ان کی اشاعت کو بھی روکا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ تھی وہ انقلاب پسند صحافت، جس کی ابتدا علی سعاوی کے مخبر سے ہوئی، جو اول فلبہ (Philippopolis) سے ۱۸۶۶ء میں نکلا اور اگلے ہی سال بند ہو گیا۔ اس اخبار نے یہ ذمہ لیا تھا کہ غیرملکی (عیسائی) مداخلتوں کے خلاف، جو حکومت کی سستی کی بدولت رونما ہو رہی تھیں، مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کرے۔ ۱۸۶۷ء کا حکم شائع ہوا تو "ینی عثمانلیلر جمعیتی" کے ارکان نے، جن میں علی سعاوی، نامق کمال، ضیا پاشا اور آغا افندی وغیرہ شامل تھے، ترکیہ سے فرار ہو گئے اور مصری شہزادہ مصطفی فاضل پاشا کی مالی امداد سے انہوں نے علی پاشا کی روش کے خلاف انقلابی پرچوں کی اشاعت شروع کر دی۔ علی سعاوی نے ۱۸۶۷ء میں لنڈن سے دوبارہ مخبر جاری کیا۔ یہ پرچہ نکلا تو ۱۸۶۸ء میں لنڈن ہی سے حریت شائع ہونے لگا، جس کی طرح ضیا پاشا اور نامق کمال نے ڈالی اور اسے گویا نئے عثمانیوں (نوجوان ترکوں) کا ہفت روزہ بنا دیا۔ ۱۸۶۹ء میں نامق کمال نے اس سے قطع تعلق کر لیا اور اگلے سال حریت جنیوا Geneva میں منتقل ہو گیا، جہاں اس کے ۱۸ پرچے مزید شائع ہوئے اور کل تعداد ۲۰۰ ہو گئی۔ اسی اثنا میں علی سعاوی پیرس چلا آیا تھا، جہاں ۱۸۶۹ء میں اس نے علوم جاری کیا۔ یہ ترکی زبان کا پہلا پرچہ تھا جس نے ترکی قومیت کی حمایت کی۔ ایک دوسرا انقلابی پرچہ انقلاب بھی قابل ذکر ہے، جسے ۱۸۷۰ء میں حسین وصفی پاشا اور محمود بے نے جنیوا سے شائع کیا۔ یہ پرچہ اس لحاظ سے بھی قابل ذکر ہے کہ اس نے سلطان کے وزرا کے بجائے خود سلطان عبدالعزیز کی ذات کو ہدف اعتراضات بنایا۔

اس اثنا میں ترکیہ کے اندر بھی صحافتی سرگرمیوں میں اضافہ ہونے لگا تھا، بالخصوص ۱۸۶۸ء اور ۱۸۷۲ء کے درمیان۔ نئے نئے پرچے جو شائع ہو رہے تھے ان میں ترقی، بصیرت، عبرت اور حدیقہ جیسے اہم اور صائب الرایے پرچے شامل تھے، علیٰ ھذا *Diogène* اور خیالی ایسے مزاحیہ پرچے نکلے، جن کی صاف گوئی سے پتا

چلتا ہے کہ ۱۸۶۷ء کے "عارضی" ضوابط پر اب عمل نہیں ہو رہا تھا۔ ترقی، جو اول ۱۸۶۸ء میں نکلا، پہلا پرچہ ہے جس نے سر زمین ترکیہ میں عورتوں کے لیے ایک ہفتہ وار ضمیمے کا اضافہ کیا اور ممیز نے، جو ایک سال بعد ۱۸۶۹ء میں نکلا، ایک ضمیمۂ اطفال بھی نکالا۔ *Diogéne* اول یونانی اور فرانسیسی میں اور پھر آگے چل کر ترکی میں شائع ہونے لگا۔ حدیقہ کو ۱۸۶۹ء میں عاشر افندی نے بطور ایک علمی پرچے کے جاری کیا، جس کا انتظام ۱۸۷۱ء میں ابو الضیا توفیق (رک بآں) کو منتقل ہو گیا (وہ اس سے پہلے ترقی سے وابستہ تھا)۔ پھر ۱۸۷۳ء میں یہی پرچہ شمس الدین سامی کو منتقل ہو گیا۔ بصیرت اس دور کا سب سے زیادہ کامیاب پرچہ ہے، جس کے مضمون نگاروں میں پول کرسکی Pole Karski، احمد مدحت افندی اور علی السعاوی شامل تھے۔ پولیس کے سرکاری پرچے ورقہ ضبطیہ کے بعد بصیرت ہی سب سے زیادہ مقبول تھا۔ عبرت، جسے اول اول احمد مدحت افندی کی ادارت میں کامیابی نہ ہو سکی، ۱۸۷۲ء میں نامق کمال، ابوالضیا توفیق اور رشاد نوری کی نگرانی میں آ گیا۔ نامق کمال نے اس میں وزیر اعظم محمود ندیم پاشا پر اعتراضات کیے، جس کی پاداش میں اسے گیلی پولی جلا وطن کر دیا گیا اور عبرت کی اشاعت چار ماہ کے لیے معطل کر دی گئی۔ جلاوطنی سے واپس آ کر نامق کمال نے، جب وزیر اعظم زیر عتاب آیا، پھر اس کی ادارت سنبھال لی، لیکن اس اخبار کو ایک بار پھر معطل ہونا پڑا اور اس کے بعد ۱۸۷۳ء میں ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا۔ اس کی وجہ نامق کمال کی تمثیل وطن ویا سلسترہ (*Wattan weya Silistre*) ہوئی، جس سے لوگوں میں جوش و خروش پیدا ہوا۔ اس کے نتیجے میں اب اسے فاماغوستہ کے قلعے میں جلا وطن کر دیا گیا۔ عبرت کے کل ۱۳۲ پرچے شائع ہوئے۔ یہی وہ اخبار ہے جو تنظیمات کے دور میں آزاد خیالی کا بہترین سرچشمہ ثابت ہوا۔ اس دور میں بہت سے ایسے پرچے بھی نکلے جو چند ہی روز جاری رہ سکے اور جن کی نوعیت زیادہ تر سیاسی تھی، لیکن بعض ایسے بھی تھے جن کو دیر تک اہمیت حاصل رہی، جیسے سب سے زیادہ فروخت ہونے والا پرچہ وقت، جس کی مقبولیت کی وجہ سعید بے کے سیاسی تبصرے تھے۔ محمد توفیق بے کا صباح اول اول ۱۸۷۶ء میں نکلا، جو اس لحاظ سے قابل تعریف ہے کہ یہ پہلا پرچہ ہے جس میں اتنی جرأت تھی کہ احتساب کے خلاف احتجاجًا اپنے کالم خالی چھوڑ دے؛ علٰی ھذا استقبال بھی بلند خیال پرچہ تھا، جس کی توجہ زیادہ تر امور تعلیم پر تھی۔ یہاں مجموعۂ ابوالضیا کا ذکر بھی ضروری ہے، جسے ابوالضیا توفیق ایسے مصنف اور صحافی (۱۸۸۰ء) نے شائع کیا۔ بچوں سب سے پہلا رسالہ بھی اسی نے نکالا۔

عبدالمجید ثانی کے عہد میں جب مطلق العنانی نے پھر سر اٹھایا تو جہاں تک انتظامی پہلو کا تعلق ہے امور صحافت کو ۱۸۷۷ء میں وزارت داخلہ کے ذمے کر دیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں سب اخبار وزارت تعلیم، داخلہ اور پولیس کے زیر نگرانی آ گئے۔ ۱۸۸۱ء میں ایک انجمن تفتیش و معائنہ کی تشکیل ہوئی کہ امتناعی احتساب سے کام لے، بلکہ ۱۸۹۷ء میں اس سے بھی زیادہ ذی اختیار ادارہ "تدقیق مؤلفات کمسیون" قائم ہوا اور ۱۹۰۳ء میں اس کے ساتھ دینی مطبوعات کے لیے ایک اور ادارہ "کتب دینیہ و شریعہ ہیئتی" شامل کر دیا گیا۔ حدود سلطنت سے باہر جو خطرناک کتابیں چھپتیں ان کا معاملہ "مطبوعات اجنبیہ مدیرلغی" کی نظامت کے ہاتھ میں تھا، جس کی بنا ۱۸۸۵ء میں رکھی گئی۔ یہ سب اقدامات ۱۸۷۶ء کے دستور کے باوجود کیے گئے، حالانکہ اس کی دفعہ ۱۲ کی رو سے اخباروں کو قوانین کے حدود کے اندر آزادی دے دی گئی تھی اور پارلیمنٹ نے بھی ۱۸۷۷ء کا نہایت سخت قانون صحافت مسترد کر دیا تھا۔ عبدالحمید ثانی کے زمانے میں اخباروں کے احتساب

کے علاوہ مطابع (۱۸۸۸ء) اور کتب فروشوں (۱۸۹۴ء) پر بھی نگرانی قائم کر دی گئی۔

ان سب کارروائیوں سے اگرچہ مطبوعات کی تعداد اور ان کے مندرجات محدود ہوگئے لیکن ترکی صحافت کی نشو و نما نہ رک سکی۔ مؤقر روزناموں میں مہران افندی کا صباح ہے، جو ۱۸۷۶ء میں جاری ہوا اور جس کا اس سے پہلے ذکر آ چکا ہے۔ اس کے مضمون نگاروں میں نوجوان اور آگے چل کر نامور صحافی حسین جاهد بے بھی شامل تھا: ایسے ہی احمد جودت بے کا اقدام (۱۸۹۰ء)، جس کا ایک نمم قانونی نامہ نگار علی کمال بے، جسے آگے چل کر شہرت ملی، پیرس میں بھی موجود تھا؛ احمد مدحت افندی (جسے بسبب اس کی پرنویسی کے ڈائپ رائٹر کہا جاتا تھا) کے ترجمان حقیقت میں ۱۸۸۲ء اور ۱۸۸۴ء کے درمیان معلّم ناجی کی بدولت ایک ادبی دور بھی آیا۔ اچھے اچھے رسائل میں مراد بے کا سیاسی هفت روزہ میزان ہے (۱۸۸۶ تا ۱۸۹۰ء مگر وقفوں کے ساتھ) اور اس سے بھی بڑھ کر احمد احسان بے کا ثروتِ فنون، جو معلم ناجی کے قدامت پسندوں کے برعکس ایک نئے ادبی دبستان (توفیق فکرت، جناب شہاب الدین [رکَ باں]، خالد ضیا وغیرہ) کا علمبر دار تھا۔ ثروتِ فنون ۱۸۹۲ء میں جاری ہوا اور کچھ دیر بڑی آب و تاب سے نکلنے کے بعد سرکاری دباؤ کے باعث بے ضرر سا اخبار ہوکر رہ گیا، لیکن سرکاری دباؤ کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیرون ملک میں پھر انقلابی پرچے نکلنے لگے؛ چنانچہ ۱۸۸۰ء میں علی شفقتی نے جینوا سے استقبال جاری کیا اور ۱۸۹۵ء میں احمد رضا بے نے مشورت۔ یہ اہم پرچہ ترکی اور فرانسیسی دونوں زبانوں میں شائع ہوتا تھا (فرانسیسی حصے کی ادارت ایک اور عارضی تارک وطن مراد بے کے ہاتھ میں تھی، جو میزان کا بھی مدیر تھا)۔ مشورت کی ابتدا اگرچہ پیرس میں ہوئی لیکن پھر سرکاری دباؤ کے زیر اثر اسے سوئٹزر لینڈ اور پھر بلجیم میں منتقل ہونا پڑا۔ انیسویں صدی کے آخری دس سالوں اور بیسویں صدی کے شروع زمانے میں پیرس، سوئٹزر لینڈ، لنڈن اور مصر سے کثیر تعداد میں انقلابی اوراق جاری ہوے، لیکن ان کی زندگی چند روزہ ثابت ہوئی۔ ان میں انجمن اتحاد و ترقی کے پرچے بھی شامل تھے، مثلاً عثمانلی، جسے اسحٰق سکوتی اور عبداللہ جودت شائع کرتے تھے؛ حق اور شورای امت قاہرہ سے احمد رضا بے کے اشتراک سے نکلتے تھے۔ مؤخرالذکر کی طرح اسی سال یعنی ۱۹۰۲ء میں شہزادۂ صباح الدین نے اپنا اخبار ترقی جاری کیا۔ ایک اور ذی اثر اخبار ترجمان تھا، جس کی بنیاد گسپیرلی Gaspirali اسمعیل (گسپرنسکی Gasprinski) نے ۱۸۸۳ء میں کریمیا میں رکھی۔

۲۴ جولائی ۱۹۰۸ء کو جب پھر دستور پر عملدرآمد شروع ہوا تو ترکی اخباروں کو آٹھ یا نو ماہ کے لیے غیر محدود آزادی حاصل رہی۔ دور حمیدیہ کے تین بڑے اخباروں (اقدام، صباح اور ترجمان حقیقت) میں ثروت فنون کے روزانہ ایڈیشن، عبداللہ زُہدی اور محمود صادق کے ینی گزٹ *Yeni Gazete* اور ان سے بھی زیادہ اہم طنین کا اضافہ ہو گیا، جسے توفیق فکرت، حسین کاظم اور حسین جاهد شائع کرتے تھے۔ دستوری حکومت کے پہلے چند هفتوں میں اخباروں کے لیے جو اجازت نامے جاری کیے گئے، ان کی کل تعداد دو سو سے زیادہ تھی، جبکہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۰۹ء میں نکلنے والے رسائل کی تعداد تین سو ترپن تھی، جو اگلے برسوں میں لگاتار کم ہوتی گئی: ۱۹۱۰ء میں ایک سو تیس، ۱۹۱۱ء میں ایک سو چوبیس، ۱۹۱۴ء میں ستر۔ اخباروں کا مستقبل اس سیاسی جد و جہد سے وابستہ تھا جو انجمن اتحاد و ترقی اور اس کی مخالف جماعتوں میں جاری تھی؛ چنانچہ ان چند مہینوں میں جو دستور کی بحالی اور "۳۱ مارچ کے حادثے" (۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء) کے درمیان گزرے، انجمن کی مخالفت شہزادۂ صباح الدین کے اعتدال پسند فریق کے پرچے

عثمانلی کی طرف سے ھو رھی تھی۔ اقدام بھی اس کا مخالف تھا، جس میں علی کمال کے مقالات شائع ھوتے تھے؛ اس طرح ینی گزٹ، ثروت فنون اور بعض دوسرے پرچے بھی۔ شورای ملت، ابوالضیا توفیق کا ینی تصویر افکار، مکتب، حریت اور بعض اور اخبار اس کے حق میں تھے۔ مذھبا اس کی مخالفت درویش وحدتی کے پرچے وولکن (Volkan) اور رسالۂ بیان الحق نے کی۔ "حادثے" کے بعد فوجی عملداری نے پھر احتساب قائم کر دیا۔ دستور کی اس دفعہ کے باوجود کہ کسی اخبار کی اشاعت سے پہلے اس میں احتساب کو کوئی دخل نہ ھوگا، یہ فوجی احتساب ۱۹۱۲ء تک قائم رھا، یعنی حزب "مخالف" کے برسراقتدار آنے تک؛ لیکن ۱۰ جنوری ۱۹۱۳ء کے ناگہانی انقلاب کے بعد انجمن اتحاد و ترقی نے پھر اسے عائد کر دیا، جو انتزاع سلطنت تک برابر قائم رھا۔ اس فوجی احتساب کے باعث ۱۹۰۹ء کا آزادانہ قانون صحافت بڑی حد تک بے کار رھا، جس کی بہرحال ۱۹۱۳ء میں یوں ترمیم کر دی گئی کہ اگر کسی اخبار کی اشاعت سے ریاست کے وجود کو خطرہ ھو تو حکام کو بڑے وسیع اختیارات دے دیے جائیں اور اس کے ساتھ ھی نظامت عامۂ صحافت کا قیام عمل میں آیا۔ اس صورت حال کے باعث مخالف پرچے جلد ھی بند ھوگئے۔ ان میں یہ قابل ذکر ھیں: سلامتِ عمومیہ (۱۹۱۰ء)، جس میں عبداللہ جودت کے مقالات "ایک کرد" کے نام سے شائع ھوتے تھے؛ نیز نامِینات، جسے اسمٰعیل حقی نے فریق حریت و اِئتلاف کی طرف سے ۱۹۱۲ء میں جاری کیا۔ پہلی عالمگیر جنگ سے چند سال پہلے بعض اھم ادبی اور علمی رسالے بھی نکلے، مثلاً انجمن تاریخ عثمانی کا مجلہ (تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی) (۱۹۱۰ء)، تورک یوردو، ترک خاندانوں (تورک اوجاق لری) کا پرچہ اور ترکی زبان کے ادبی پرچوں کے پیش رو گنج قلملر (*Genč Kalemler*) اور رُباب۔ متعدد مذھبی رسائل کی طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری ھے۔ ۱۹۱۳ء میں علی کمال نے روزنامہ پیام جاری کیا جس کا جنگ کے بعد مہران افندی کے صباح سے الحاق کر دیا گیا اور یوں اس کا نام پیام صباح ھوا۔ جنگ آزادی کے دوران میں یہ اخبار قسطنطینیہ میں مصطفٰی کمال کی مخالفت میں سب سے پیش پیش تھا۔ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگ کے آخری برسوں میں ان صحافیوں کی کوششوں کی ابتدا ھوئی جو آگے چل کر جمہوریہ کے ماتحت بڑا نام پیدا کرنے والے تھے۔ یہی زمانہ تھا جب احمد امین (یلمان) اور حقی طارق (اُوس) نے وقت جاری کیا۔ یونس نادی نے ینی گُون *Yeni Gün* کے ساتھ میدان صحافت میں قدم رکھا اور سداد سیماوی نے مزاحیہ رسالہ دِکن *Diken* جاری کیا۔ اَقشام ایسا ھم روزنامہ بھی انھیں ایام میں نکلا۔ لڑائی کے خاتمے پر جو اخبار استانبول سے شائع ھو رھے تھے ان میں سعید مُلّا کا استانبول، رفیع جواد کا علمدار اور محمد زکریا (سرتل=Sertel) کا بُویُوک گزت *Büyük Gazete* شامل ھیں۔

آناطولیہ میں قومی تحریک کی حمایت سب سے پہلے مؤتمر سیواس کے ترجمان ارادۂ ملیہ نے کی، جو اوّل اوّل ۴ ستمبر ۱۹۱۹ء کو شائع ھوا۔ پھر ۲۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو انقرہ میں اپنی آمد سے پندرہ دن کے بعد مصطفٰی کمال پاشا نے اپنے پرچے حاکمیت ملیہ کی بنیاد رکھی، جس کا نام ۱۹۲۸ء میں الوس *Ulus* ۱۹۵۵ء میں خلق‌سی *Halkçi* اور ۱۹۵۶ء میں ایک بار پھر اولس رکھ دیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں یونس نادی بھی اپنا ینی گون انقرہ لے آیا، لیکن ۱۹۲۳ء میں پھر اسے استانبول لے گیا اور جمہوریت کا اجرا کیا، جو اس قدیم دارالسلطنت میں سب سے بڑا کمالی پرچہ بن گیا۔ اختتام جنگ سے لے کر قیام جمہوریہ کے اعلان تک جو زمانہ گزرا اس میں بعض اھم رسائل معرض وجود میں آئے، مثلاً اشتراکی خیال کا ایدین لق *Aydinlik*، ادبی رسالہ درگاہ، جس میں یعقوب قادری (قراعثمان اوغلو) کے مقالات شائع ھوتے تھے اور ضیا گوک آلپ [رک بآں]

کا کوچک مجموعہ، جو ۱۹۲۲ء میں دیار بکر سے جاری ہوا۔

۷ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو جب ترکی فوج استانبول میں داخل ہوئی تو احتساب کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ ۱۹۲۴ء کے دستور میں ایک دفعہ پھر اس دستوری ضمانت پر زور دیا گیا کہ حدود قانون کے اندر اخباروں کو پوری پوری آزادی حاصل ہوگی اور ان کا قبل از طباعت احتساب نہیں ہوگا۔ بایں ہمہ اگلے برس قانون "تقریر سکون" (Maintenance of Order) کے مطابق، جو دو برس تک نافذ رہا، حکام نے اخباروں کو معطل کرنے کے اختیارات پھر حاصل کر لیے۔ ۱۹۳۲ء کے قانون صحافت کے مطابق، جس میں آگے چل کر بار بار ترمیم کی گئی اور صحافتی خلاف ورزیوں، سزاؤں اور دوسری دفعات کی کئی بار نئے سرے سے تعریف کی گئی، انھیں معطلی اور حکومت کے فیصلے کی بنا پر ضبطی کی اجازت بھی مل گئی۔ نظامت عامّۂ صحافت، جسے ۱۹۳۱ء میں توڑ دیا گیا تھا، ۱۹۳۳ء میں "نظامت عامّۂ صحافت و نشریات و سیاحت" کے نام سے پھر قائم ہو گئی اور اسے ۱۹۴۰ء میں وزیراعظم کے ماتحت کر دیا گیا، لیکن جمہوری فریق کی عملداری (۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ء) کے اواخر میں اس کا نام وزارت صحافت و نشریات و سیاحت ہو گیا۔

۱۹۲۸ء میں جب عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط سے بدل دیا گیا تو ترکی صحافت کو بڑی دشواریاں پیش آئیں۔ کچھ دنوں تک تو جملہ اخبار دونوں رسوم خط میں چھپتے رہے۔ ان کی اشاعت گر گئی اور اس لیے حکومت کو مالی اعانتوں کے ذریعے اخباروں کی مدد کرنا پڑی، جو تین برس تک جاری رہیں۔ جمہوریۂ ترکیہ کے ماتحت صحافیوں اور صحافی خاندانوں کی ایک چھوٹی سی جماعت کے باعث اخباروں کو بڑی ترقی ہوئی۔ ان میں ایک احمد امین یلمان ہے، جس نے وقت سے قطع تعلق کے بعد ۱۹۲۳ء میں وطن جاری کیا اور ۱۹۲۴ء میں انقلاب، جو ۱۹۳۵ء میں تن سے وابستہ ہو گیا۔ اس کے بعد پھر وطن جاری کیا اور ۱۹۶۰ء تک اسے اپنے ہاتھ میں رکھتے ہوئے ایک نیا پرچہ حُر وطن جاری کیا۔ پھر نادی خاندان ہے، جس کے زیر اہتمام ابھی تک جمہوریت نکلتا رہا ہے۔ سیماوی خاندان نے سب سے زیادہ بکنے والا اخبار حریت نکالا، جس کی بنا سداد سیماوی نے رکھی تھی۔ سرتل خاندان ۱۹۴۶ء تک تن کی ادارت کرتا رہا۔ حکام اس کے مخالفانہ نظریات سے ناراض ہوئے اور طلبہ نے بھی اس کے خلاف مظاہرے کیے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے دفاتر تباہ کر دیے گئے۔ علی ناعی خاندان انقلاب اور اقدام سے وابستہ رہا اور اب اس کا تعلق ملّیت اسے کامیاب اخبار سے ہے۔ پھر حسین جاہد (یالچین) ایسا آزمودہ کار صحافی ہے، جس نے جمہوریہ سے مصالحت کے بعد ینی صباح (جاری شدہ ۱۹۳۸ء) کے ذریعے اپنی صحافی سرگرمیاں پھر سے شروع کر دیں اور بعد ازاں تنین کا از سر نو اجرا کیا۔ اس اخبار نے دوسری عالمگیر جنگ کے دوران میں اتحادیوں کے مقاصد اور ترکوں کی جمہوری عوامی پارٹی (Republican People's Party) کی پالیسی کی حمایت کی۔

جمہوریہ کے عہد میں جو اہم سیاسی اور معاشرتی تبدیلیاں ہوئیں ان کی جھلک ہمیں زیادہ تر سیاسی، معاشرتی اور ادبی رسائل میں نظر آئے گی۔ خلق لری (People's Houses) کے نام سے جو تنظیم قائم کی گئی اس نے اپنا پرچہ ایلقی *Ülkü* کے نام سے نکالا۔ اجتماعی ترقی کے نئے نئے تصورات، جن سے ***Etatisme*** کی روش متعین ہوئی، ان کی حمایت کا بیڑا کدرو ***Kadro*** نے اٹھایا (۱۹۳۳ء)۔ وارلق *Varlik* کے صفحات میں ادب کا ایک جمہوری نظریہ متشکل ہوا (۱۹۳۳ء)۔ نسلیت اور اتحاد توران کے جو نظریے دوسری عالمگیر جنگ کے دوران بالخصوص نمایاں ہوئے ان کی ترجمانی بوزقورت اور چنارالتی *Çinaraltı* وغیرہ میں ہونے لگی۔ پھر جنگ کے خاتمے پر حکومت کے بارے میں مخالفانہ

اظہارِ حال کی جو روش چل نکلی تھی، اس کے لیے ہمیں کروزنیا [illegible] (اور چند روزہ اخبار یرچیک) کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا۔ امریکی اخباری رسائل کے زیر اثر ترکی میں بھی اس قسم کے رسائل شائع ہونے لگے مثلاً اقس (Akis) (انقرہ) اور کِم (استانبول)۔ برطانیہ کے متین اور سنجیدہ قسم کے سیاسی رسائل کے اثرات پندرہ روزہ Forum (انقرہ) وغیرہ میں نمایاں ہوئے۔

دوسری عالمگیر جنگ کے بعد جو زمانہ آیا اس کا نمایاں پہلو وہ جد و جہد ہے جو جمہوری عوامی پارٹی (Republican People's Party) اور اس کے مخالفین کے درمیان رونما ہوئی اور جس میں ترک اخباروں نے بڑا اہم حصہ لیا۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے دوران میں جمہوری فریق کے زیر اہتمام روزنامۂ ظفر انقرہ سے نکل رہا تھا۔ استانبول میں حکومت کی حمایت حوادث نے کی، لیکن بیشتر روزنامے اس پر نکتہ چینی کرتے رہے۔ بحیثیت عمومی یہ ترک اخبار ہی تھے جنھوں نے ۲۷ مئی ۱۹۶۰ء کے فوجی انقلاب کی زمین تیار کی، اور اس جد و جہد کی جس کا اس کے بعد آغاز ہوا۔ ترکی سیاست میں اخباروں کا کردار جیسا اہم ہے ویسے ہی فنی اعتبار سے بھی صحافت نے بڑی ترقی کی ہے۔ سامان طباعت اور اس کے اتمام و ترتیب کی حالت بہتر ہوگئی اور اخباروں کی اشاعت (تین لاکھ تک) بڑھ گئی، چنانچہ اس کاروبار پر بہت سرمایہ لگنے لگا اور کوشش کی جانے لگی کہ پرچوں کو عوام میں پھیلایا جائے، نیز غیر سیاسی پرچے بھی شائع کیے جائیں اور ان میں خبروں کے ساتھ تفریح و تفنن کا سامان بھی پیدا کیا جائے، معلوم ہوتا ہے یہ صحافت اور بھی ترقی کرے گی۔ یوں ان پرچوں کی تعداد میں جو اس وقت شائع ہو رہے ہیں ممکن ہے کمی واقع ہو جائے۔ صحافت کی تاریخ میں ایک بہت بڑا واقعہ اس وقت رونما ہوا جب ۱۹۶۰ء میں روزنامہ اقشام بیک وقت انقرہ اور استانبول سے شائع ہونے لگا اور یوں روز افزوں اشاعت کے معاملے میں اس نے گویا ایک نیا راستہ سجھایا۔ ادھر ذرائع تقسیم اور مواصلات کی اصلاح نے ترکی صحافت میں استانبولی پرچوں کی غالب حیثیت کو اور بھی مستحکم کر دیا ہے۔

مآخذ: (۱) سلیم نزہت گرچک: Türk gazeteciliği، استانبول ۱۹۳۱ء؛ (۲) Sadri Etrem: Propaganda، انقرہ ۱۹۳۱ء؛ (۳) سرور اسکت: تورکیه ده مطبوعات رجملری، انقره ۱۹۳۸ء؛ (۴) وہی مصنف: تورکیه ده مطبوعات اداره لری و پولیتکلری، انقره ۱۹۴۳ء؛ (۵) مصطفی نہات اوزون: ین عصر تورک ادبیات، استانبول ۱۹۴۵ء، ص ۱۶۴ ببعد؛ (۶) راغب اوزدم: گزت دلی، در تنظیمات، استانبول ۱۹۴۰ء، ص ۸۵۹ تا ۹۳۱؛ (۷) حسن رفیق ارتق: بسن و باین تاریخی، استانبول ۱۹۵۵ء، ۱: ۸۲ تا ۸۸؛ (۸) Necmettin Deliorman: Meşrutiyetten önce .... hudut harici Türk gazeteciliği، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۹) J. Deny: État de la presse turque en juillet 1925، در R M M، ۶۱ (۱۹۲۵ء): ۴۳ تا ۴۷؛ (۱۰) Almanak، استانبول ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) Hilmi Z. Ülken: Türk düşüncesi ne dergilerimiz، در Türk düşüncesi، ۱ (۱۹۴۵ء): ۸۲ تا ۸۷۔

(ANDREW MANGO و VEDAD GÜNYOL)

اسلامی صحافت روس اور سوویٹ یونین میں

دوسرے اسلامی ممالک سے مقابلہ کیا جائے تو روس میں اسلامی صحافت کی ابتدا گویا حال ہی میں ہوئی، جس کی بڑی وجہ روسی حکام کی وہ مزاحمت تھی جو اس نے سلطنت کی غیر روسی قوموں کے ثقافتی احیا کی تحریکوں میں کی۔

بایں ہمہ یہ انیسویں صدی کا آغاز تھا جب پہلی مرتبہ یہ کوشش کی گئی کہ (روس کی) کسی اسلامی زبان میں ایک پرچہ جاری کیا جائے، چنانچہ قازان یونیورسٹی کے ایک پروفیسر زاپولسکی Zapol'sky نے ۱۸۰۸ء میں اس تجویز کا ایک خاکہ تیار کیا کہ

روسی اور تاتاری میں ایک دو زبانی ہفت روزہ نکالا جائے، لیکن یہ منصوبہ تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔ ۱۸۲۸ء میں ایک اور کوشش کی گئی، جو کامیاب ہوئی۔ ماورائے قفقاز کی فوجی عملداری کے ایک عہدے دار سوس نووسکی A. S. Sosnovskiy نے تفلس سے ایک روسی اخبار *Tifliskie Vedomosti* شائع کرنا شروع کیا۔ اس کا ایک اڈیشن فارسی میں بھی ہوتا تھا اور پھر ۱۸۳۲ء کے بعد آذری ترکی میں بھی نکلنے لگا؛ لیکن یہ اخبار چند ایک اشاعتوں کے بعد بند ہو گیا اور پھر کہیں ۱۸۷۰ء میں جا کر روسی مسیحی مبلغ اسٹروموف N. P. Ostrumov نے ترکستان کی حکومت عامہ کے دفتر وزارت کی طرف سے ازبک زبان میں مسلمانوں کے لیے پہلی مرتبہ ایک اخبار تورکستان ولایت نن گزتی تاشقند سے شائع کیا۔ اس سے پانچ برس بعد ہفت روزہ ایکنجی نکلا، جو آذری زبان میں باکو سے ایک مصنف اور معلّم حسن بے میلیکوف زردابی [ترک باں] کے زیر ادارت شائع ہونے لگا۔ یہ مختصر سا اخبار صرف سات سو کی تعداد میں چھپتا تھا اور اسے روسی سلطنت میں اسلامی صحافت کا حقیقی پیشرو ٹھیرایا جا سکتا ہے؛ لیکن تھوڑے ہی دنوں میں قدامت پسند حلقے اس کے خلاف ہو گئے، لہٰذا ۱۸۷۷ء میں روسی حکام نے اس کی اشاعت روک دی۔

روس کی اسلامی صحافت کو بین الاقوامی درجہ مشہور اخبار ترجمان کی بدولت حاصل ہوا، جو اسمعیل بے گسپرنسکی [ترک به گسپرلی اسمعیل] نے باغچہ سرای سے کریمیا کی تاتاری زبان میں، جس پر عثمانی ترکی کا نہایت گہرا اثر ہے، ۱۸۸۳ء میں جاری کیا۔ ترجمان ۱۹۱۸ء تک نکلتا رہا۔ یہی پرچہ تھا جو تقریباً چالیس برس تک روس میں تحریک اتحاد ترکی اور تحریک اصلاح کی ترجمانی کرتا رہا۔ یوں بھی بیس برس سے زیادہ مدت تک روسی مسلمانوں کا یہی واحد پرچہ تھا اس لیے کہ ۱۹۰۵ء تک تو روسی احتساب کی سختی نے مسلمانوں کی قومی صحافت کو سر اٹھانے کا موقع ہی نہیں دیا۔ ۱۹۰۵ء کے انقلاب تک مذکورۂ بالا اخباروں کے علاوہ صرف چند اخبار ایسے تھے جنھیں مقامی طور پر کچھ وقعت حاصل تھی۔ چار آذری زبان میں تھے: ضیاء (۱۸۷۹ء)، ضیاء قفقازیہ (۱۸۸۰ء)، کشکول (۱۸۸۴ء) اور شرق روس (۱۹۰۳ء) تفلس میں۔ ایک قازق (قیرغیز) میں: دالا ولایتی، جو ۱۸۹۹ء میں اومسک (سائبیریا) سے شائع ہوتا تھا اور ایک قازان تاتار میں سینٹ پیٹرزبرگ سے: نور (۱۹۰۴ء).

۱۷ اکتوبر ۱۹۰۵ء کے منشور کی اشاعت کے بعد جب روس کے جملہ باشندوں کو آزادی صحافت عطا کی گئی تو سلطنت کے ان تمام حصوں میں جہاں مسلمان آباد تھے رسائل پر رسائل نکلنے لگے، جن سے موافق حکومت قدامت پسندوں سے لے کر مخالف حکومت اشتراکیت پسندوں تک ہر طرح کے خیالات کی ترجمانی ہوتی تھی۔

یوں ۱۹۰۵ء سے لے کر فروری ۱۹۱۷ء کے انقلاب تک روسی مملکت کے مسلمانوں میں ایک سو انسٹھ جرائد (اخبار اور رسالے) مندرجۂ ذیل زبانوں میں شائع ہوئے: قازان تاتار، میں ۶۲؛ آذری ترکی، ۱۶؛ ازبک، [illegible] قازق (قیرغیز)، ۸؛ کریمائی تاتار، ۶؛ عربی، ۲؛ ترکمانی، ۲؛ فارسی، ۱؛ اخباروں کی ادارت اور اشاعت کے بڑے بڑے مراکز یہ تھے: باکو (۲۶ جرائد)، قازان [illegible]، اورنبرگ (۱۳)، تاشقند (۱۲)، سینٹ پیٹرزبرگ [illegible]، استراخان (۹)، اوفہ (۶) اور باغچہ سرای [illegible]۔ ٹرائٹسک Troitzk، اورالسک Ural'sk، تومسک Tomsk، سمرقند، عشق آباد، بخارا، سمرہ، قرہ سو بازار، اومسک Omsk، اریوان، قوقند، گنجہ اور پیٹروپاولوسک Petropavlovsk سے بھی رسائل و جرائد شائع ہوتے تھے۔

اسلامی اخباروں کی اکثریت کو اپنے برائے نام سرمائے، نیز خریداروں کی کمی اور سب سے بڑھ کر احتساب کی مداخلت کے باعث، جو ۱۹۰۸ء کے بعد اور بھی زیادہ تیز ہو گئی تھی، بہت تھوڑے دنوں

کی زندگی نصیب هوئی۔ بایں همه ان میں سے بعض نے روس کے ترک باشندوں کے اندر احساس قومیت پیدا کرنے میں بڑا اهم حصه لیا.

سب سے زیاده قابل ذکر اور حدود سلطنت سے باهر بھی پڑھے جانے والے جرائد میں وقت اور شوری ایسے آزاد خیال اخباروں کی طرف اشاره کرنا ضروری هے، جو ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۷ء تک اورن برگ Orenburg سے نکلتے اور روس میں تحریک اتحاد ترکی کے علمبردار تھے، نیز قازان مُخبِره (۱۹۰۵ء) اور یلدُز (۱۹۰۶ء) قازان سے شائع هوتے تھے، حیات (۱۹۰۴ء)، اِرشاد (۱۹۰۵ء) اور فُیوضات (۱۹۰۶ء) باکو سے اور ملّا نصر الدین (۱۹۰۶ء) تفلس سے۔ مؤخرالذکر ایک طنزیه هفت روزه تھا اور ایرانی آذربیجان میں اس کا حلقۂ اشاعت خاصا وسیع تھا۔ مقامی اهمیت کے بعض پرچوں نے، جن کی اشاعت اگرچه محدود تھی، مسلمانوں کی ثقافتی زندگی پر مستقل اثر چھوڑا، مثلاً قازق (۱۹۱۳ء)، جو اورن برگ سے احمد بے ترسونوف کے زیر اهتمام قازق زبان میں شائع هوتا تھا۔ ترکستان کی اسلامی آبادی میں، جہاں روسی حکام مسلمانوں کے ثقافتی احوال کی نہایت کڑی نگہداشت کرتے تھے، فی الواقع صحافت کا کوئی وجود هی نہیں تھا، اس لیے که یہاں جو اخبار نکلتا اسے محکمۂ احتساب چند هی دنوں میں بند کر دیتا تھا.

فروری ۱۹۱۷ء میں جب بادشاهت کا تخته الٹ گیا تو روس کی اسلامی صحافت میں ایک نئے باب کا آغاز هوا۔ سابقه جرائد کی جگه، جو بالعموم غیرسیاسی هوتے تھے، اب ایسے پرچوں نے لے لی جو اسلامی معاشرے کی مختلف سیاسی جماعتوں کے خیالات و نظریات کی ترجمانی کے پابند تھے۔ اکتوبر ۱۹۱۸ء کے انقلاب کے بعد یه جماعتیں قصداً یا حالات کی مجبوری کی وجه سے انقلاب اور خانه جنگی میں مصروف هوگئیں۔ فروری ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء کے اختتام تک سر زمین روس سے دو سو چھپن پرچے ترن شہروں اور بڑے بڑے قریوں سے نکل رہے تھے۔ عہد انقلاب کی اسلامی صحافت کا درجه اگرچه به نسبت سابق گر چکا تھا لیکن اس کی کوشش یه تھی که اشاعت وسیع هو اور عوام کی زبان سے قریب هوتے هوئے زیاده سے زیاده لوگوں تک پہنچے۔ قازان کی تاتاری زبان کو اس معاملے میں ناقابل انکار تفوّق حاصل تھا، اس لیے که اس دور میں تقریباً نصف (ٹھیک ایک سو انتالیس) پرچے اس زبان میں شائع کیے جا رهے تھے۔ آذری ترکی اس سے بہت پیچھے تھی۔ اس میں صرف انتالیس پرچے نکلتے تھے۔ پھر ازبک (۳۷)، قازق (۲۱) اور کریمیائی تاتار (۷) کی باری آتی هے۔ ۱۹۱۷ء میں کچھ اخبار ترکی میں بھی شائع هوئے (دو باطوم سے)، نیز قومِیق (تین تمر خان شوره سے)، اوار، ابخاز اور لک زبانوں میں.

۱۹۲۱ء میں جب خانه جنگی کا خاتمه سرخ فوج کی فتح پر هوا تو سوویٹ صحافت کا ایک نیا دور شروع هوا، جو اپنی بےلچک نوعیت، نہایت درجه وسیع اشاعت اور نئی نئی زبانوں کے ظهور کے باعث سابقه ادوار سے یکسر مختلف تھا۔ سوویٹ حکومت کے ماتحت چھے ترکی، دو ایرانی اور نو آئیبرو قفقازی (Ibero-Caucasian) اسلامی زبانوں نے ادبی زبانوں کا درجه اختیار کیا۔ ۱۹۲۰ سے ۱۹۲۸ء تک ان کا رسم الخط عربی تھا۔ ۱۹۲۸ اور ۱۹۳۰ء کے درمیان اسے لاطینی رسم الخط سے بدل دیا گیا، جس کے بجائے ۱۹۳۸ اور ۱۹۴۰ء کے درمیان بالآخر سریلی (Cyrillic) خط تجویز هوا۔ نئی زبانوں کے نام یه هیں: بَشْکرِ، قِیرغِیزْ (اس سے پہلے قره قیرغیز)، نوغای، قره قلپاق اور اویغور (ترکی زبانیں)، کردی اور تات [رک بآں] (ایرانی زبانیں)، ابخاز، کَبَرڈْ، اَدِغه، چیچِن، اِنگُش، آبازه، دَرغِن، لزگ اور تبَسَری Tabasaran (آئیبرو۔ قفقازی زبانیں)۔ رسائل و جرائد کی تعداد بھی بہت بڑھ گئی هے۔ ۱۹۵۴ء میں سوویٹ یونین سے شائع هونے والے محض روزناموں کی تعداد مندرجۂ ذیل تھی: ایک سو نوے ازبک میں، ایک سو اکہتر قازق میں، ایک سو سوله آذری ترکی میں، ایک سو سات قازان تاتاری

میں، بہتر قیرغیز میں، ستر تاجیک میں، ترپن ترکمان میں، تیس بشکر میں، انیس اوار اور Ossetic میں، سترہ کبرد میں، تیرہ قرہ قلپاق میں، گیارہ درغن میں، نو قومیق میں، آٹھ لزگ میں، پانچ ابخاز میں، چار نوغای میں، تین اویغور اور لک میں، دو تبسری اور آبازہ میں اور ایک ایک ادغہ، چرکس، تات، اور کردی میں نکلتا تھا۔ جب سے نئے نئے رسالے چچن، انگش، کریمیای تاتاری اور قراچای بلقار میں شائع ہو رہے ہیں۔

مآخذ : (۱) روس کی اسلامی صحافت پر کوئی جامع تصنیف موجود نہیں، ہاں بعض علاقوں کے متعلق کچھ یک موضوعی مقالے (Monographs) اور مضامین ضرور ملتے ہیں۔ تاتاری صحافت کے لیے : (۱) اسمٰعیل رامیف Ramiev کی بنیادی تصنیف وقت لی تاتار مطبوعاتی، قازان ۱۹۲۶ء کے علاوہ جزوی معلومات کے لیے دیکھیے : (۲) Elif-Bi : *'Iz tatarskoy musul'manskoy pečati*' قازان ۱۹۰۸ء؛ (۳) Fedotov : *'Pečat' Tatrespubliki*' در *Bulletin d'information du V.O.K.S.*' ماسکو ۱۹۲۷ء، شمارہ ۲۳ تا ۲۵ : (۴) T. Nasriov : *Sovet vlastenin 'berenče ellerinda tatar vakitli matbū'āti*' در *'Sovet Ädäbiyati*' قازان، شمارہ ۹ (۱۹۵۶ء) : (۴) A. Saadi : تاتار ادبیات تاریخی، قازان ۱۹۲۶ء؛ (۵) A. Safarov : *Z istorii tatarskoy periodicnoy presi - 1905-25*' در *'Shidny Svit*' خارکوف ۱۹۲۸ء، شمارہ ۳ تا ۴ (یوکرینی زبان میں) : (۶) Dj. Validov : *Očerki istorii obrazovannosti i litteraturi Tatar do revolyutsii 1917 goda*' ماسکو ۱۹۲۳ء : (۷) P. Žuže : *'Musul'manskaya pečat' v' Rossli*' سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۱ء۔

قفقازی آذری صحافت کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے : (۸) جیہون بے حاجی بیلی Jeyhunbey Hajibeyli : *The Origins of the national press in Azerbaydjan*، در *'The Asiatic Review*' ۲۶ (۱۹۳۰ء) : کراسہ ۸۸ و ۲۷ : کراسہ ۹۰؛ (۹) نیز ایک نامعلوم مصنف کا مقالہ آذری مطبوعاتنن مختصر تاریخچسی، در ینی قفقاسیہ، استانبول، ج ۳/۹؛ قفقازی صحافت کے آغاز کے لیے دیکھیے: (۱۰) I. Enikopolov کا مقالہ *Pervaya turkskaya gazeta na Kavkaze*، در *Kul'tura i pis'mennost 'Vostoka* ج ۳، باکو ۱۹۲۸ء؛ نیز (۱۱) اخبار ایکنجی کے یک موضوعی مقالے، جن میں سب سے زیادہ اہم *Ādharbaydjan matbū'ātinin yilliği-Ekinči*، باکو ۱۹۲۶ء ہے: کئی ایک مضامین ملا نصرالدین میں چھپ چکے ہیں جن میں ایک (۱۲) احمدوف A. H. M. Ahmedov : *Molla Nasreddin Zurnalinin yayilmasi ve ta'siri hakkinda*، در *Izvestiya Akademii Nauk Adher. SSR.*، بسلسلۂ علوم عمرانی، جلد اول، باکو ۱۹۵۸ء؛ اور (۱۳) اے۔ شریف: ملا نصرالدین، باکو ۱۹۴۶ء۔

کریمیا کی تاریخ صحافت، بالخصوص ترجمان کے متعلق معلومات کے لیے دیکھیے : (۱۴) ظفر سید احمد: گسپیرلی اسمٰعیل بے، استانبول ۱۹۳۴ء؛ نیز (۱۵) احمد اوزون باشلی : *Gečen devrimize tenkitli bir bakiş*، در *Oku Ishleri*، باغچہ سرای، جون ۱۹۲۵ء۔

ترکستان میں صحافت کے موضوع پر ایک نہایت اعلٰی مقالہ ملتا ہے، یعنی (۱۶) ضیا سعیدوف : *Uzbek vakitli matbū'āti tarihigc matiriyyalar*، سمرقند و تاشقند ۱۹۲۷ء؛ ترکمانی صحافت کے لیے دیکھیے : (۱۷) Mihaylov : *'Natsional' naya pečat' Turkmenii*، در *Revolutsiya i natsional'ni nosti*، ماسکو ۱۹۳۱ء، شمارہ ۴؛ داغستانی صحافت کے لیے : (۱۸) Sh. Magomedov : *'Kumikskaya periodiceskaya pečat' v 1917-8 godakh*، در *Trudi Instituta Istorii Partii pri Dagestanskom obkome K.P.S.S.*، ج ۲، مہاج قلعہ ۱۹۵۸ء۔

(CH. QUELQUEJAY)

(۵) اسلامی صحافت چین اور جاپان میں

(الف) چین : ۱۹۵۹ء کی مردم شماری کی

ھے چین میں ایک کروڑ بیس لاکھ تک مسلمان آباد ھیں۔ ان میں سے تقریباً دو تہائی سن کیانگ (چینی ترکستان) کے صوبے میں رھتے ھیں اور انھیں کی وھاں غالب اکثریت ھے۔ ذیل کے جدول میں دکھایا گیا ھے کہ ۱۹۳۵ء میں جغرافیائی اعتبار سے چین میں مسجدوں کی تقسیم اور ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۹ء میں اسلامی رسائل و جرائد کی کیفیت کیا تھی۔ ھم یہ فرض کر سکتے ھیں کہ ھر چینی مسجد میں اوسطاً ۲۰۰ سے ۲۵۰ نمازیوں کے لیے جگہ ھوتی ھے۔ چونکہ صحیح شمار و اعداد موجود نہیں، لہٰذا اس جدول میں مسلمانوں کی آبادی جس طرح تقسیم کی گئی ھے اس کا تعلق ۱۹۳۰ - ۱۹۴۰ء کے وسطی زمانے سے ھے۔

چین میں مساجد اور اسلامی رسائل کی تقسیم

صوبہ	تعداد مسجد	تعداد رسائل
	۱۹۳۵ء	
Anhwei انھوی	۱۵۱۵	—
Chekiang چیکیانگ	۲۳۹	—
Chinghai شنگھائی	۱۰۳۱	۳
Fukien فوکیان	۱۵۷	—
Honan ھونان	۲۷۰۳	۴
Hopei ھوپی	۲۹۴۲	۳۳
Hunan ھونان	۹۳۲	۲
Hupei ھوپی	۱۱۳۴	۴
Kansu قانصو	۳۸۹۱	—
Kiangsi کیانگ سی	۲۰۵	—
Kiangsu کیانگ سو	۲۳۰۲	۲۴
Kwangsi کوانگسی	۴۲۹	۲
Kwangtung کوانگ تنگ	۲۰۱	۷
Kweichow کوائی چو	۴۴۹	—
Manchuria منچوریا	۶۸۱۱	۲
Mongolia منگولیا	۱۰۸۳	۱
Shansi شانسی	۱۹۳۱	۲
Shantung شان تنگ	۲۵۱۳	۱
Shensi شینسی	۳۶۱۲	۳
Sinkiang سنکیانگ	۲۰۴۵	—
Szechevan سزیچوان	۲۲۷۵	۱
Yünnan یون نان	۳۹۷۱	۶
دیگر	—	۳

چینی اسلامی جرائد میں کل ایک سو کے متعلق پتا چلتا ھے کہ کس کس زمانے میں جاری ھوے۔ ان میں سے ایک تو چین سے باھر شائع ھوتا تھا (۱۹۰۸ء) اور تیرہ کے بارے میں معلوم نہیں کہ ان کی تاریخ اجرا کیا ھے۔ باقی چھیاسی اخبار ۱۹۱۳ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان جاری ھوے۔ اٹھارہ ماھناموں کی بنیاد ۱۹۱۳ء اور ۱۹۲۶ء کے دوران میں رکھی گئی۔ پیکن مین چینی قومی حکومت کے قیام (۱۹۲۷ء) اور جنگ چین و جاپان کے آغاز (۱۹۳۷ء) کے درمیانی عشرے میں اخباروں میں بھی تیزی سے توسیع ھوئی اور تریسٹھ نئے مجلے معرض وجود میں آئے۔ پھر جب دارالحکومت پیکن سے نانکن منتقل ھوا (۱۹۳۲ء) تو اڑتیس مزید جریدے جاری ھوے۔ چین اور جاپان میں لڑائی چھڑ گئی تو بسبب دباؤ کے زیادہ تر پرچے بند ھو گئے۔ اگلے دو سالوں میں جو پانچ نئے رسالے جاری ھوے وہ دراصل دونوں حریفوں کے سرکاری پرچے تھے تاکہ جنگی کوششوں میں مسلمانوں کی زیادہ تائید حاصل کریں۔

صرف اکہتر رسائل ایسے ھیں جن کے متعلق معلوم ھے کہ وہ کس قدر وقفے کے بعد شائع ھوتے تھے: کم از کم بارہ ھفتہ وار تھے، ۵۰ ماھانہ یا دو ماھی اور نو سہ ماھی یا سالانہ۔ ایک رسالے کی اشاعت تین ھزار سے زیادہ تھی۔ آٹھ جرائد ایک ھزار سے دو ھزار کی تعداد میں چھپتے تھے۔ باقی ماندہ مقامی ضروریات پوری کرتے اور چند سو ھی کی تعداد میں شائع ھوتے۔ صرف چھے رسالوں میں صفحات کی تعداد چالیس سے زیادہ تھی۔

زیادہ تر پرچے چینی میں شائع ہوتے تھے، گو بعض تماماً یا جزواً جاپانی، عربی اور اویغور (مشرق ترکی) اور انگریزی میں بھی نکلتے تھے۔ ان میں اکثر کا موضوع تو صرف مذہب تھا، باقی تاریخی اور وقتی مسائل پر قلم اٹھاتے۔ زیادہ رسالے پیپنگ Peiping اور نانکنگ Nanking ایسے قومی اور ثقافتی مراکز میں چھپتے اور وہیں ان کی اشاعت بھی ہوتی، علیٰ ھٰذا بڑی بڑی بندرگاہوں مثلاً تین تسن Tientsin، شنگھائی، کینٹن اور ھانگ کانگ سے۔

ییه ھوا *Yüeh Hua* (月華)، پیپنگ، سب سے بڑا ملی اسلامی رسالہ تھا، جو بتعداد تین ہزار شائع ہوتا۔ اسے ۱۹۲۹ء میں نجی عطیات سے نکالا گیا اور ہر فریق کی منصفانہ ترجمانی کرتا رہا۔ اس کے کالموں میں اسلام سے متعلق ملکی اور بین الاقوامی خبریں فراہم کی جاتی تھیں۔

توچیه *T'u Chüeh* 突崛، نانکنگ، کی تأسیس ۱۹۳۴ء میں ہوئی۔ یہ دارالحکومت میں سب سے زیادہ باثر اسلامی پرچہ تھا اور عوام کے تین اصولوں، یعنی اصلاح، تعلیم، ملک کے اندر اتحاد اور بیرونی ممالک کے ہم مذہبوں سے ارتباط کی حمایت کرتا تھا۔

تین فانگ لی ھسیه ییه کان *T'ien Fang Hsüeh Li Yüech K'an* (天方學理月刊)، کینٹن، ۱۹۲۹ء میں جاری ہوا۔ یہ ہر مہینے مفت تقسیم ہوتا، اگرچہ مالی امداد بھی طلب کی جاتی۔ تین فانگ میں زیادہ تر وقتی مسائل سے بحث کی جاتی اور مدیر اخبار ایک خاص کالم میں قارئین کے سوالوں کا جواب بھی شائع کرتا۔

۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ء میں جب کبھی چینی اخبارات میں اسلام پر بہتان تراشی کی گئی، بڑے بڑے شہروں کی اسلامی آبادیوں نے علما (آھنگوں) کی سرکردگی میں احتجاجاً مظاہرے کیے۔ بعض صورتوں میں تو ایسے اخباروں کے دفاتر اور مطابع بھی تباہ کر دیے گئے۔ قومی حکومت، جسے مسلمان رعایا کی خوشنودی کی ضرورت تھی، فوراً ہی اس قسم کے توہین آمیز اقدامات کے خلاف کارروائی کرتی۔

بیسویں صدی کے پہلے دس سال میں ملکی اخباروں کے علاوہ کچھ آزاد خیال عربی اور ترکی مجلے بھی قسطنطینیہ سے منگوائے جاتے تھے، لیکن ۱۹۱۱ء کے انقلاب کے بعد ان کی ضرورت ختم ہو گئی۔

چین میں اسلامی صحافت کی نشو و نما کچھ تو تعلیمی اور معاشی معیار کی پستی اور کچھ زبان کی دشواریوں کے باعث دیر سے شروع ہوئی۔ عربی سے یا تو صرف مذہبی رہنما واقف تھے یا چند ایک ایسے افراد جن کی تربیت دینی نقطۂ نظر سے ہوئی تھی۔ پھر علما (آھنگوں) کو چینی رسم الخط کی صرف شُدبُد ہی تھی۔ آبادی کا زیادہ حصہ ناخواندہ تھا۔ منچو Manchu خاندان کو زوال ہو رہا تھا اور وہ ہر ایسی کوشش کو بدگمانی کی نظر سے دیکھتا جس کا تعلق کسی مخصوص مقصد یا فرقے بالخصوص شمالی مغربی سرحدی علاقے کی ترکی اللسان آبادی سے ہوتا، چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ ۱۹۱۱ء کے انقلاب نے چین میں اسلامی صحافت کے لیے راستہ صاف کر دیا، لیکن ۱۹۴۹ء کے اشتراکی انقلاب سے اس کا خاتمہ ہوگیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کی طرف سے جو بھی کوششیں اس سلسلے میں کی گئیں وہ تشنۂ تکمیل رہیں۔ بہت سے رسالے یا تو بہت چھوٹے تھے یا محض چند روز زندہ رہے اور ان سے کوئی مستقل اثر مترتب نہیں ہوا۔ یوں بھی چین کے پروٹسٹنٹ یا کیتھولک تبلیغی اداروں کے مقابلے میں دیکھا جائے تو مسلمانوں کی نہ کوئی مرکزی تنظیم تھی نہ اس کے پاس کافی سرمایہ تھا۔

(ب) جاپان: جاپان میں مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی ہے، لیکن جب وہ چین پر حملہ آور ہوئے (۱۹۳۷ تا ۱۹۴۵ء) تو انہیں اسلام سے بھی دلچسپی پیدا ہو گئی۔ انہیں چین کی مسلمان اقلیتوں کی تالیف قلوب منظور تھی۔ اس سے پہلے جاپان میں صرف تین

انفرادی کوششیں کی گئیں کہ مسلمانوں کا کوئی اخبار نکلے: ھسنگ ھوی Hsing Hui 醒回 (="جاگو مسلمانو") ایک سہ ماہی پرچہ تھا، جسے ٹوکیو کے مسلم کالج کے چینی طلبہ نے چین میں تقسیم کرنے کے لیے جاری کیا۔ یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے۔ ۱۹۲۵ء میں ایک جاپانی تاجر آئی۔ ٹی۔ سکوما I.T. Sakuma نے، جو مسلمان ہوگیا تھا، شنگھائی سے موکوانگ Mu Kuang 穆光 (="نور اسلام") جاری کیا، جو ایک ترقی پسند پرچہ تھا اور اس میں چینی، جاپانی اور انگریزی مضامین شائع ہوتے۔ اس کی خواہش تھی کہ چین، کوریا اور جاپان میں اسلام کا احیا ہو بلکہ یہ بھی کہ قرآن مجید کا ترجمہ چینی زبان میں کیا جائے۔ موکوانگ کے صرف تین شمارے نکلے۔ ھوی چیاؤ Hui Chiao 回教 (="اسلام") پیپنگ کا ایک ماھنامہ تھا جس میں تاریخی اور معاشرتی امور سے بحث کی جاتی، ۱۹۲۷ء اور ۱۹۲۹ء کے درمیان جاپان سے شائع ہوتا رہا۔ اس کے شماروں میں چین کے مسلمان رہنماؤں کے سوانح حیات بھی شائع ہوتے تھے.

پھر جب چینی علاقے پر جاپان کا عملاً قبضہ ہو گیا تو جاپان کے فوجی حکام نے نئے نئے اسلامی پرچے جاری کیے یا جو پرچے نکل رہے تھے ان کو اپنی ضرورت کے مطابق ڈھال لیا۔ جاپانیوں نے جب ۱۹۳۷ء میں پیپن پر قبضہ کیا تو دس سالہ پرانا مصور ماھنامہ چن تسنگ پاؤ Chen Tsung Pao (震宗報) اپنے ھاتھ میں لے لیا۔ اس کے بعد اس ماھنامے نے سوویٹ روس کے خلاف بڑا درشت لب و لہجہ اختیار کر لیا۔ ھسنگ شیہ پاؤ Hsing Shih Pao (醒時報) ایک غیر سیاسی رسالہ، جو اول منچوریا (کے شہر) مکڈن Mukden سے ۱۹۲۵ء میں جاری ہوا تھا، ۱۹۳۷ء میں جاپانیوں نے پھر سے شائع کرنا شروع کر دیا۔ اس میں صرف جاپان میں مسلمانوں کی زندگی سے متعلق حالات درج ہوتے تھے اور اس کے پرچے بھی مقامی طور پر مفت تقسیم کیے جاتے۔ ایک دوسرا ماھنامہ ھوی چیاؤ Hui Chiao 回教 (="اسلام") جاپانیوں کی قائم کردہ مجلس متحدۂ مسلمانان چین کے زیراھتمام پیپنگ سے اپریل ۱۹۳۸ء میں نکلنا شروع ھوا۔ یہ جاپانی تبلیغی رسالہ تھا، لیکن چینی زبان میں طبع ھوتا تھا۔ ھسن من پاؤ Hsin Min Pao (新民報) پیپنگ میں، جاپانی حکام کے سرکاری پرچے نے اکتوبر ۱۹۳۹ء میں ایک ھفتہ وار ضمیمہ تسنگ چیاؤ چوکان Tsung Chiao Chou K'an (宗教週刊) نکالنا شروع کیا، جس میں اسلام کے بارے میں تاریخی اور مذھبی معلومات شائع کی جاتیں.

اسلام اور مسلمانوں سے متعلق جاپانی تحقیقات متعدد علمی مجلوں میں بکھری پڑی ھیں۔ صرف دو جاپانی رسالے تمام تر اسی موضوع کے لیے وقف ھیں۔ دونوں ٹوکیو سے شائع ھوتے ھیں اور دونوں کا اجرا علی الترتیب ۱۹۵۹ء اور ۱۹۶۰ء میں ھوا۔ چوکنتوگپو Chi-Kintô Geppô 中近東月報: (= ماھنامۂ مشرق قریب و اوسط) وزارت امور خارجہ کی طرف سے شائع ھوتا ہے۔ اجیہ رینگو یوکوکیوکائی (Ajia Rengô Yuko Koykai (アジア連合好友會) کے زیر اھتمام عربو Arabu アラブ (="عرب") شائع ھوتا ہے، جس میں عربوں اور عرب ممالک کی خبریں دی جاتی ھیں.

مآخذ: R. Loewenthal: The Mohammedan press in China، در Collectanea Commissionis Synodalis in Sinis، پیکنگ ۱۱/۹ تا ۱۰ (ستمبر - اکتوبر ۱۹۳۸ء): ۸۶۷ تا ۸۹۴، جس میں دو نقشے بھی ہیں؛ بار دوم: The religious periodical press in China، پیکنگ، نشر The Synodal Commission in China، ۱۹۴۰ء، ص ۲۱۱ تا ۲۴۹.

(RUDOLF LOEWENTHAL)

(و) ھوسہ صحافت

ھوسہ میں ایک باقاعدہ ھفت روزہ اخبار جسکیہ تا

فی کوابو *Gaskiya ta fi Kwabo* نکل رھا ھے، جو زریہ Zaria میں چھپتا ھے، اس کا اجرا جنوری ۱۹۳۹ء میں ھوا تھا۔ اس کے علاوہ ھوسہ کی معروف بولیوں میں اخباری ورق بھی شائع ھوتے ھیں۔ *Kano Times* میں کچھ مضامین ھوسہ زبان میں بھی چھپتے ھیں۔

۱۴ نومبر ۱۹۳۱ء کو ھفتے کے روز کدونہ (Kaduna) کے نو تعمیر طبع خانے سے *The Northern Province News* کا پہلا پرچہ شائع ھوا۔ یہ ۱۶ صفحات پر مشتمل تھا اور تین کالموں میں چھپتا تھا، یعنی علی الترتیب انگریزی، ھوسہ (رومن رسم الخط) اور عربی میں۔ اس میں ایک صفحے پر عمدہ نسل کے گھوڑوں اور زرعی موضوعات پر تصاویر بھی دی گئی تھیں۔ قارئین کو یہ بھی بتایا گیا کہ "سیکرٹریٹ (دیوان حکومت) کے "ملموں" Mallams [=معلموں] نے ھوسہ اورعربی ترجمے قلمبند کیے ھیں اور امیر کانو (Kano) کے بھیجے ھوے کمپازیٹروں نے عربی ٹائپ جوڑا ھے"۔ یہ شمارہ "اس بحث کے لیے بطور اساس نکالا گیا ھے کہ کیا ریزیڈنٹ اور ملکی رؤسا یہ چاھتے ھیں کہ آئندہ اسی یا اسی قسم کے اخباری ورق کی باقاعدہ اشاعت ھوا کرے"۔ دوسرا شمارہ ۹ اپریل ۱۹۳۲ء کو نکلا، جس میں عربی عنوان کے ساتھ ھوسہ عنوان Jaridar Nigeria Arewa کا اضافہ بھی کردیا گیا۔ تین تصویری صفحات کے علاوہ یہ ۲۶ مطبوعہ صفحات پر مشتمل تھا۔ تیسرے شمارے میں ایسے مضامین بھی موجود تھے جن کا ترجمہ دو شمالی زبانوں تیو Tiv اور فلا Fula (فلانی) میں کر دیا گیا تھا۔ جولائی ۱۹۳۴ء تک جب کہ آٹھ شمارے نکل چکے تھے، اس اخبار کی تقطیع چھوٹی تھی اور اسے صرف ھوسہ ھی میں انگریزی اور عربی عنوانوں کے بغیر شائع کیا جاتا تھا۔ دسویں شمارے (یکم جون ۱۹۳۵ء) میں زریہ کے دارالترجمہ کے East . ہ ۰ کا ایک مضمون ھوسہ تحریروں کے موضوع پر نکلا۔ .س کی ابجد . . . حروف ق، ض اور پ (ƙ) موجود تھے۔

پھر زریہ کے دارالترجمہ نے جب گسکیہ تا فی کوابو *Gaskia ta fi Kwabo* کی اشاعت شروع کی تو اس کے ساتھ ایک مختصر سا اخباری ورق جکادیہ *Jakadiya* بھی نہایت سادہ زبان میں جاری کر دیا۔ مزید براں ایک اخباری ورق تیو Tiv زبان میں بھی نکالا۔ اس نے ھوسہ زبان میں چاہ کنی سے پرورش شیر خوارگان تک بے شمار تعلیمی موضوعات پر بڑی تعداد میں ارزاں پمفلٹ شائع کرنے کا بھی اھتمام کیا۔ ھوسہ زبان میں اور زیادہ ادبی کتابیں تصنیف کی گئیں، علی ھٰذا دوسری نائیجیری زبانوں، مثلاً اگبو (Igbo) میں بھی۔ ھوسہ اخبار سے تحریری زبان کی نشو و نما کو بڑی مدد ملی ھے۔ اس نے دوسری زبانوں — زیادہ تر انگریزی — سے بکثرت الفاظ مستعار لینے کا ایک معیار بھی قائم کر دیا ھے۔ بڑی بڑی بولیوں میں خبروں کی اشاعت سے معیاری زبان میں وسعت اور تنوع پیدا ھو رھا ھے کیونکہ وہ لوگ جو ھوسہ بولنے والے علاقے میں آباد ھیں سب کے سب اسی دور دور تک پھیلی ھوئی اور شوخ و رنگین زبان کے محاورے، ترکیبیں اور مختلف شکلیں استعمال کرنے لگے ھیں۔

(J. CARNOCHAN)

(ز) ھندوستان اور پاکستان

[رک بہ پاکستان، صحافت؛ ھندوستان، صحافت]۔

(ح) مشرق افریقہ۔

(دیکھیے تکملہ ۱۱، لائڈن، بار دوم)۔

جَرِیْر : [ابوحَزْرہ]. جریر بن عَطِیّہ بن الخَطَفٰی ⊛* (=حُذَیْفہ) بن بدر، [نسب اور اولاد و احفاد کے لیے دیکھیے ابن حزم: جمهرة انساب العرب ص، ۲۲۵ ببعد]، اموی عہد کے تین مشہور ھجوگو شاعروں میں سے ھے ،باقی دو الاَخْطل اور الفرزدق (رَکَ بآنہا) اس کے حریف تھے۔ جریر کا شمار چوٹی کے اسلامی عربی شعرا میں ھوتا ھے۔ وہ مُضَرِی تمیم کی ایک شاخ بنو کُلَیب ابن یَرْبُوع سے ھے جو شمالی اور وسطی عرب کے مشرق

حصے میں پھیلے ھوئے تھے ۔ وہ پہلی صدی ھجری/ ساتویں صدی عیسوی کے وسط [۲۸ھ/۶۴۹ء] میں پیدا ھوا اور اپنی ادبی زندگی کی ابتدا اپنے ھی علاقے میں معمولی درجے کے شعرا سے زبانی بحثوں سے کی ۔ بظاھر اس کا سبب یہ تھا کہ خود اس کی ذات پر بھی طرح طرح سے حملے کیے جاتے تھے ۔ مگر حقیقت یہ ھے کہ وہ طبعاً بحث و جدال کی طرف مائل تھا ۔ ۶۴ھ/ ۶۸۳-۶۸۴ء میں یا اس سے کچھ دن بعد اس نے الفرزدق سے اس مشہور نزاع کی ابتدا کی جو چالیس برس تک جاری رہا ۔ الفرزدق اس کا ھم پایہ حریف تھا ۔ اس نزاع کا ایک طرح سے بالواسطہ سبب وہ طویل جھگڑا تھا جو بنو یَربوع کی ایک شاخ بنو ذُھَیْل [کذا] اور بنو تمیم کی ایک شاخ بنو مُجاشِع کے درمیان ایک اونٹ کی چوری پر شروع ھوا اور الفرزدق بھی بنو مجاشع میں سے تھا ۔ کچھ دنوں تک ایک دوسرے کے خلاف دور ھی سے دشنام طرازی کے بعد جریر عراق پہنچا اور پہلی مرتبہ بصرے میں الفرزدق سے اس کی ملاقات ھوئی ۔ یہاں ان کی باھمی ملاقاتوں سے ایسی ناگوار صورت حالات پیدا ھوئی کہ حکام کو انھیں باھم ملنے سے روکنا پڑا گو اس میں زیادہ دنوں تک کامیابی نہ ھوئی ۔

جریر نے اپنی دربای زندگی کا آغاز عامل عراق الحجاج [رک باں] کے ایک عہدے دار الحکم بن ایوب کی مدح سرائی سے کیا ۔ الحکم نے اس کی سفارش اپنے آقا سے کی، جس نے اسے واسط آنے کی دعوت دی ۔ جریر کچھ عرصہ الحجاج کے پاس رہا اور اس کی شان میں قصیدے کہتا رہا ۔ پھر الحجاج نے اس کو اپنے بیٹے محمد کے ساتھ [خلیفہ] عبدالملک [رک باں] کے دربار میں دمشق بھیج دیا ۔ شروع شروع میں تو اسے باریابی نہ ھوئی، پھر بکمال مہربانی عبدالملک نے اسے شرف باریابی عطا کیا ۔ آخرکار اس کے تعلقات خلیفہ سے اچھے نہ رہ سکے کیونکہ خلیفہ کی نظر کرم تغلبی عیسائی الاخطل پر تھی (الاخطل بنو امیہ کا شاعر تھا)، جس نے جریر کے خلاف الفرزدق کی طرفداری کی ۔ [خلیفہ] عبدالملک کے جانشین [خلیفہ] الولید [رک باں] سے تو جریر کے تعلقات اور بھی خراب تھے، جو اس کے حملوں کے خلاف اپنے منظور نظر عَدِی بن الرِّقاع (رک باں) کی حمایت کرتا تھا ۔ اس سلسلے میں یہاں تک کہا جاتا ھے کہ [خلیفہ الوَلید کے حکم سے] جریر اور اس کے [حریف] دوست [عمر بن لَجَأ] (وو: لَجْعه) التَّیمی کو [مدینۂ منورہ میں] سر عام کوڑوں کی سزا دی گئی، اس لیے کہ انھوں نے پاکباز خواتین کی ھجو کی تھی [الاغانی؛ براکلمان]؛ البتہ حضرت عمر ثانی (بن عبدالعزیز) سے اس کے تعلقات قدرے بہتر تھے ۔ وہ بڑے نیک انسان تھے اور انھیں نہ تو قصائد مدحیہ سے کوئی دلچسپی تھی نہ ھجویہ سے، لہٰذا وہ از رہِ مروت اس معاملے میں غیر جانب دار رھے ۔ بایں ھمہ معلوم ھوتا ھے کہ انھوں نے جریر ھی کو اِس کے حریفوں پر ترجیح دی ۔ جریر نے خلیفہ یزید ثانی اور خلیفہ ھشام کو بھی اپنی طرف مائل کرنے کی کوشش کی اور ان کی شان میں قصائد لکھے ۔ بالآخر پیرانہ سالی میں وہ یمامہ میں گوشہ نشین ھوگیا، جہاں (اُثَیفیہ میں) اس کی کچھ جائداد بھی تھی اور اَسّی سال سے کچھ زیادہ عمر پا کر ۱۱۰ھ/ ۷۲۸-۷۲۹ء میں (یا کچھ ملت بعد) اپنے حریف الفرزدق کی موت کے بعد اس کا انتقال ھوگیا ۔ اس کے متعدد نام لیواؤں میں تین بیٹے بھی تھے : بلال، عکرمہ اور نوح ؛ انھوں نے بھی شاعری کی، لیکن اپنے باپ کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکے ۔

جریر کے دیوان میں، جسے محمد بن حبیب (م ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء) نے ترتیب دیا تھا، زیادہ حصہ ھجویات کا ھے، جن میں سے بیشتر الفرزدق کے خلاف ھیں ۔ ان کے معاصرین کو رزمیہ شاعری سے جو دلچسپی تھی اس کا پتا اس نزاع سے چلتا ھے جس کے متعلق کہا جاتا ھے کہ المھلب کی سپاہ کے مابین، ازارقہ

سے جنگ کے دوران میں پیدا ہو گیا تھا اور جس کا فیصلہ بالآخر (ایک خارجی سپاہی کی بدولت) جریر کے حق میں ہوا۔ جریر نے جن شاعروں کی ہجو کی ان کی کل تعداد چالیس سے زیادہ ہے۔ ہجویات کے بعد دیوان کا اکثر حصہ قصیدوں پر مشتمل ہے، لیکن اس میں کچھ عمدہ مرثیے بھی موجود ہیں۔ اس کے حریف الاخطل کا قول ہے کہ جریر کو نسیب اور تشبیہ میں بڑا کمال حاصل تھا۔ عربی ادب کے مؤرخ اور نقاد بجا طور پر اس کی طلاقت لسانی کے معترف ہیں.

جریر کا دیوان اس امر کی شہادت ہے کہ وہ قدیم بدوی شعرا کی جملہ خوبیوں اور برائیوں کے ساتھ ان کا سچا جانشین تھا۔ اس کے اور اس کے حریف الاخطل اور الفرزدق کے کلام میں قدیم عربی قصیدہ نگاری میں موسم بہار کی سی دلآویزی پیدا ہو گئی ہے (G. E. Von Grünebaum).

جریر کے دیوان کے متعدد نسخے ہیں، جن میں اس کی نظموں کو بعض اوقات قوافی کے مطابق بھی ترتیب دیا گیا ہے۔ ان نسخوں میں سب سے پہلا محمود عبدالمؤمن الشوار بی کی کوششوں سے مرتب ہوا (قاہرہ ۱۳۱۳ھ)؛ مآخذ مذکور نہیں ہیں۔ محمد [اسمعیل عبداللہ] الصاوی (قاہرہ ۱۳۵۳ھ) اور کرم البستانی (بیروت ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء) کی اشاعتیں اس قابل ہی نہیں کہ ان پر نظر انتقاد ڈالی جائے، البتہ ابو عبیدہ (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء) نے جریر اور الفرزدق کے جو نقائض جمع کیے تھے اور جن پر دوسروں نے نظر ثانی کی، وہ ایک مثالی اشاعت کی صورت میں بیون A. A. Bevan نے فرہنگ اور متعدد ضمیموں کے ساتھ مرتب کرکے طبع کر دیے ہیں (لائڈن ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۲ء)۔ آخرالامر یہ کہ جریر اور الاخطل کے نقائض، مرتبۂ ابو تمام، اخطلی فاضل [احمد] الصالحانی نے شائع کیے (بیروت ۱۹۲۲ء)۔ دونوں نقائض میں دوسروں پر طعن و تشنیع اور جوابی ہجویات بھی شامل ہیں.

مآخذ: (۱) الجمحی: [طبقات الشعراء] طبع Hell، ص ۸۶ تا ۱۰۸؛ (۲) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۲۸۳؛ (۳) الأغانی، ۸ : ۳ تا ۸۹؛ (۴) المرزبانی : الموشح، ص ۱۱۸ تا ۱۳۲ و بمواضع کثیرہ؛ قب (۵) براکلمان ۲ : ۵۳ تا ۵۵ و تکملہ، ۱ : ۸۶ تا ۸۷ [تاریخ الادب العربی، تعریب عبدالحلیم النجار، ۱:۲۱۵ تا ۲۱۹]؛ نیز قب (۶) Rescher : *Abriss*، ۱: ۲۶۵ تا ۲۷۴ اور (۷) A. Schaade : *Djarīr*، (تکملہ، ۱، جرمن، بار اول)؛ [(۸) یاقوت : معجم البلدان، بذیل مادۂ أُثَیْفِیَّة؛ (۹) Wüstenfeld : *General Tabellen*، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ جریر؛ (۱۰) وفیات الأعیان، ۱ : ۱۰۲؛ (۱۱) الشریشی : شرح المقامات الحریریۃ، ۲ : ۲۴۹؛ (۱۲) شرح شواہد المغنی، ص ۱۶؛ (۱۳) دیوان جریر؛ (۱۴) البغدادی : خزانۃ، ۱: ۳۶، ۳۰۷؛ (۱۵) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۲۵؛ (۱۶) ابو تمام : نقائض جریر و الاخطل؛ (۱۷) ابو عبیدۃ : النقائض بین جریر والفرزدق؛ (۱۸) محمود الزہیری : نقائض جریر والفرزدق؛ (۱۹) طاش کبری زادہ : مفتاح السعادۃ، ۱ : ۱۹۴ ببعد؛ (۲۰) عمر فروخ : شعراء البلاط الاموی، ۱۶ تا ۲۳؛ (۲۱) جمیل سلطان : جریر، قصۃ حیاتہ و دراسۃ اشعارہ؛ (۲۲) الموجز فی الادب العربی و تاریخہ، لبنان ۱۹۶۲ء، ۲ : ۱۹۸ تا ۲۰۸].

(H. Gätje و A. Schaade [و ادارہ])

جَرِیْمَة : (عربی) نیز جُرم، بمعنی گناہ، خطا؛ عثمانی ترکوں کے ہاں بشکل "جریمہ" اور جرمہ، جس سے مراد جرمانے اور سزائیں تھیں (رک بہ جرم)۔ اسلامی ممالک میں وضع کیے گئے جدید قوانین میں یہ لفظ ایک اصطلاح بمعنی جُرم بن گیا ہے (مثلاً پاکستان میں)۔ متوازی اسلامی تصورات کے لیے رک بہ حدّ؛ عام تعزیری قانون کے لیے رک بہ عُقوبة.

(ادارہ ۱، لائڈن)

جُزْء : جمع أجزاء؛ (۱) علم عروض میں "تفعیل

(رکّ به عروض)؛ (۲) سہولت کے پیش نظر قرآن مجید کی تلاوت کی خاطر [مقرر کردہ تیس [پاروں میں سے] ایک پارہ (رکّ به قرآن) .

* **جُزْء** : (جمع اجزاء)، حصه، ذرّہ؛ ایک اصطلاح جو کلام اور فلسفے کی اصطلاحی زبان میں (فلسفیانہ) ذرّے کے لیے استعمال ہوتی ہے اور جس سے مراد مادّے کا وہ ٹھوس حصہ ہے جس کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی، اَلْجُزْءُ الَّذِی لَا یَتَجَزّٰی (دیکھیے الجُرْجانی : تعریفات، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۷۸) ۔ بعض اوقات اس کے لیے الجُزْءُ الواحد بھی استعمال ہوتا ہے؛ مترادفات : الجوہر الفرد؛ الجَوْہَرُ الْوَاحِدُ الَّذِی لَا یَنْقَسِمُ، اساسی اور غیر منقسم مادہ؛ ان کلمات کی دیگر تعریفات کے لیے رکّ به ذَرّہ .

عالم کا ذراتی تصورِ اطمیّت (فلسفیانہ جوہریت) اسلام میں بہت پہلے سے پایا جاتا تھا، کبھی ہر طوق (=آزاد خیال، Heterodox) طریقوں میں اور کبھی پورے طور پر تسلیم شدہ سرکاری تدریس میں؛ چنانچہ محمد بن زکریّا الرّازی (رکّ بآن) کا لظریۂ جوہریت ہمارے سامنے ہے اور علم الکلام میں اس کی طرف متعدد رجحانات پائے جاتے ہیں ۔ Horten کے کہنے کے مطابق سب سے پہلے ابو الہُذَیل المعتزلی [رکّ بآں] نے اسے بتفصیل بیان کیا (اس کی مخالفت النظّام اور اسمٰعیل ابو حاتم الرّازی نے کی) ۔ الباقلّانی اور اس کے متبعین نے اس نظریۂ جوہریت (=اطمیت) کو ورثے میں پایا اور اس کی الاشعری کے لصول کے مطابق توجیہ کی؛ اس سے ایک معین نظریۂ مشیت الٰہی (=مذہب اتفاقیہ، occasionalism) پیدا کیا اور اسے ایک فلسفۂ طبیعی کی شکل میں ڈھالا، جو شہرت حاصل کر چکا ہے ۔ بہت سے اشاعرہ (اللقّانی، السَّنُوسی التلمسانی، الباجُوری، وغیرہ) متعدد متون اور بعد کی شرحوں میں اس عقیدے کے سختی سے قائل ہیں اور بعض اوقات ایک معتدل شکل میں، مثلاً الاِیْجی [رکّ بآں] اور اس کے شارح الجرجانی [رکّ بآں] (اسی قسم کا رجحان ماتریدی النَّسَفی اور التفتازانی [رکّ بآں] میں بھی پایا جاتا ہے) ۔ دوسری جانب یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم علم الکلام کے نظریۂ جوہر کا [امام] الغزالیؒ نے کچھ یونہیں سا ذکر کیا ہے اور اسے بہت زیادہ نرم کر دیا ہے؛ [امام] فخر الدین الرّازیؒ نے تو اسے بالکل ہی چھوڑ دیا ہے، البتہ الشّہرستانی نے کوشش کی ہے کہ کوئی درمیانی راہ نکالے (دیکھیے بیان آئندہ)؛ اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا کہ اتفاقیہ اطمیّت اور الاشعری کی تحلیلات کو باہم ملا دیا جائے جیسا کہ بعض اوقات کیا گیا ہے .

علم الکلام کا یہ نظریۂ جوہر (atomism=اطمیّت) یقیناً یونانی مصادر، دیمقراطیس Democritus اور ایپی کیورس Epicurus سے ماخوذ ہے، اگرچہ اس کی شکل بدل دی گئی ہے، اور شاید اس سے بھی زیادہ ہندوستانی مصادر سے (دیکھیے S. Pines : *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*، برلن ۱۹۳٦ء، ص ۱۰۲ تا ۱۲۳) ۔ اس کا علم ابن میمون [رکّ بآں] کو بھی تھا، چنانچہ اس نے اپنی تصنیف دلالة الحائرین میں اس کی توضیح اور اس کا رد کیا ہے، لیکن کسی قدر زیادہ سخت اور بے لوچ شکل میں؛ Thomas Aquinas نے بھی *Summa contra Gentiles* میں اسی طرح اسے رد کیا اور لاطینی قرون وسطٰی کو اس سے روشناس کیا ۔ ابو الہُذَیل کے مقالات متعلقۂ جوہر کا اور بالخصوص الاشعری کے مقالات کا تفصیلی بیان بہت وقت لے گا اور اس کی مناسب جگہ بھی تاریخ علم الکلام (رکّ بآں) ہے ۔ L. Massignon : *Passion d'al-Halladj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۵۵۰ تا ۵۵۳، میں اس کی ایک فکر انگیز تلخیص موجود ہے ۔ مختصر طور پر ذرہ ہی جوہر، اور مادّی جوہر ہے، جو ظاہر اور لطیف ہے؛ باقی جو کچھ ہے وہ عرض ہے؛ کوئی عرض ایک لمحے (آن، وقت) سے زیادہ مدت تک نہیں ٹھیر سکتی؛ کوئی عرض دوسری کے ساتھ مدغم نہیں کی جا سکتی، وہ فقط

جوھری ذرے ھی میں رہ سکتی ھے اور ایک شے سے دوسری شے میں منتقل نہیں ھو سکتی: اس لیے ھر عرض کو براہ راست اللہ تعالٰی پیدا کرتا ھے؛ اس کا نتیجہ یہ ھے کہ دو جسموں کے درمیان کوئی عمل انتقال ممکن نہیں ھے؛ لہٰذا کوئی مؤثر ثانوی اسباب نہیں ھوسکتے ۔ یہاں سے ھمیں اطمیت اور الاشعری کے انکار اسباب ثانوی میں باھم تعلق نظر آتا ھے .

آخر میں وہ نظریات دیے جاتے ھیں جو الایجی کا تتبع کرتے ھوے الجُرجانی نے اس باب میں درج کیے ھیں جہاں وہ اجسام ساذجہ کی ماھیت سے بحث کرتا ھے (شرح المواقف، قاھرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، ۷ : ۵ ببعد) ۔ وہ پانچ ممکن نظریات کا ذکر کرتا ھے اور سب کو "الاجزاء" (atoms) پر مرکوز کرتا ھے : (۱) اجزاء کا وجود بالفعل ھے ۔ وہ معیّن اور ناقابل تقسیم ھیں ۔ الباقلاّنی کے ھاں اجزاء کا یہی مفہوم ھے؛ (۲) النّظام کا قول (جس کی تصحیح S. Pines : کتاب مذکور، ج ۵، بمددِ اشاریہ، میں کی گئی ھے) : اجزاء کا وجود بالفعل ھے مگر وہ معین نہیں ھیں ۔ یہ وہ نظریہ ھے جس کا مقابلہ الجُرجانی نے جالینوس (Galen) اور Xenocrates (؟) سے کیا ھے؛ (۳) الشّہرستانی کا قول جو اس کی ضد ھے (اور اب وہ افلاطون (؟) سے زیادہ قریب ھے : اجزاء معیّن ھیں؛ اس سے قِدمِ مادّہ کی تردید ھوتی ھے، لیکن ان کا وجود بالقوۃ ھے؛ (۴) فلاسفہ کا قول : اجزاء معیّن نہیں اور موجود بالقوۃ ھیں، استداد علی الاطلاق متصل (=غیر منقطع) ھے، چنانچہ قدم مادہ ھی اس توضیح کا اصول ھے؛ (۵) ان نظریات میں جو الایجی نے جمع کیے ھیں، الجرجانی پانچویں نظریے کا اضافہ کرتا ھے، جسے اس نے دیمقراطیس Democritus سے منسوب کیا ھے : جسم بسیط چھوٹے چھوٹے اجسام سے مرکب ھے، جو درحقیقت ناقابل تقسیم ھیں، لیکن باطن میں منقسم فرض کیے جا سکتے ھیں ۔ تاریخی نقطۂ نظر سے یہ کہنا ضروری ھے کہ ان نتائج پر نظرثانی کی ضرورت ھے ۔ بہرحال یہ الاَیجی اور الجرجانی کی ان کوششوں کی دلیل ھے جو انھوں نے تمام نظریوں کو الاجزاء کے تحت بیان کرنے کے لیے کی ھیں اور جن میں فلاسفہ کے قِدمِ مادّہ کا نظریہ بھی شامل ھے .

مآخذ: مقالے ھی میں دے دیے گئے ھیں ۔ (۱) بنیادی تصنیف ابھی تک S. Pines ھی کی ھے، جس میں عربی متون اور یورپی زبانوں کے ضروری (اصلی) حوالے دیے گئے ھیں ۔ خصوصیت کے ساتھ دیکھیے (۲) O. Pretzl کا مقالہ : *Die frühislamische Atomenlehre*، در *Isl.*، ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۷ تا ۱۳۰؛ نیز (۳) Gardet-Anawati : *Introduction à la théologie musulamane*، پیرس ۱۹۴۸ء، دیکھیے اشاریہ I، بذیل Atomisme .

(L. GARDET)

* **جزاء** : (ع)، [مکافات، بدلہ، صلہ]، اچھے اور برے اجر دونوں معنوں مین آتا ھے ۔ [دنیوی زندگی کے لیے بھی استعمال ھوتا ھے، لیکن اخروی زندگی کے لیے بالخصوص مستعمل ھے ۔ دیکھیے الراغب : مفردات اور لسان العرب] ۔ ثواب (عربی) کا مطلب بھی یہی ھے، لیکن یہ عموماً اچھے معنوں میں استعمال ھوتا ھے ۔ جزا کی حقیقت، اس کی مدّت، اس کے مستحقین، اور لوگوں کو اس کا علم کیوں کر ھوا، ان مسائل میں بکثرت اختلاف راے پایا جاتا تھا ۔ معتزلہ کا عقیدہ یہ تھا کہ خدا کی طرف سے خیر کا اجر اور برائی کی سزا لازمی ھے؛ عقل ھمیں یہی سمجھاتی ھے، اگرچہ بعض کا خیال یہ تھا کہ جزاء کے ابدی ھونے کا علم صرف وحی کے ذریعے حاصل ھوا ۔ اس کے مخالف ایک نظریہ یہ تھا کہ خداے تعالٰی کے کسی فعل سے تعرض ممکن نہیں ۔ اگر وہ سب لوگوں کو دوزخ میں جھونک دے تو یہ اس کا عدل ھے، لیکن اگر وہ سب کو جنت میں بھیج دے تو یہ اس کی رحمت ھوگی ۔ معتزلۂ بصرہ کی راے یہ تھی کہ خدا نیکی

کا اجر ضرور دے گا، لیکن چاہے تو سارے گناہ گاروں کو بخش دے ۔ ابن کرّام نے یہ تعلیم دی کہ از روے وحی جزاء کا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے ۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ انعام تو ابدی ہوگا کیونکہ یہ انسان کے استحقاق سے بڑھ کر ہے، لیکن باوجودیکہ ارادی نافرمانی کی سزا ابدی ہونی چاہیے، رحمت خداوندی کا تقاضا یہ ہے کہ سزا ابدی نہ ہو ۔ عام عقیدہ یہ تھا کہ کوئی مومن ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آگ میں نہیں رہے گا، بالآخر خدا اسے نجات دے دے گا ۔ معتزلہ اور خوارج کی اکثریت اس خیال کی حامی تھی کہ کبیرہ گناہ انسان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آگ میں پہنچا دیتے ہیں، لیکن الجاحظ کے نزدیک یہ صرف ضدّی منکرین کا مقدر تھا اور یہ کہ خدا انہیں آگ میں نہیں ڈالتا بلکہ یہ چیز آگ کی فطرت میں داخل ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو اپنی طرف کھینچ لے ۔ الکَعْبی کا خیال یہ تھا کہ صغیرہ گناہوں کی سزا آگ نہیں، لیکن وہ مل کر کبیرہ ہو سکتے ہیں ۔ المُردار اس کے برعکس اس خیال کا حامی تھا کہ صغیرہ گناہوں کی سزا بھی بدی آگ ہے ۔ بعض لوگوں نے یہ راے بھی پیش کی ہے کہ اگر سزا محدود ہے تو جزاء بھی محدود ہونی چاہیے کیونکہ خود انسان کے اعمال محدود ہیں ۔ ایک افادی نقطۂ نظر یہ بھی وضع کیا گیا کہ تہدید خداوندی جتنی وسیع ہوگی اتنی ہی مؤثر ہوگی؛ تاہم حوصلہ افزائی یا بشارت کے لیے سزا کے محدود ہونے پر زور دینا ضروری ہے ۔ کثرت راے اس بات کے حق میں تھی کہ تمام بچے بہشت میں جائیں گے، تاہم بعض نے اسے ان کے والدین کے مذہب کے ساتھ مشروط کیا ۔

بِشر بن مُعْتَمِر (رک بآں) نے کہا کہ خدا بچوں کو بھی سزا دے سکتا ہے اور اس میں کوئی بے انصافی نہ ہوگی ۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ جنّوں میں سے وہ جو ایمان لے آئے بہشت میں جائیں گے، لیکن اس کے برعکس دوسرے لوگوں نے خیال ظاہر کیا کہ وہ دوبارہ نہیں اٹھائے جائیں گے ۔ اس لیے کہ بغیر سزا جزاء کے حشر و نشر بے معنی ہو جاتا ہے اور سزا و جزاء کا تصور ذمے داری کے بغیر پیدا نہیں ہوتا ۔ جن ان دونوں حالتوں سے خارج ہیں ۔ کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ کارآمد جانور بہشت میں ہوں گے لیکن زیادہ خوبصورت شکلوں میں تاکہ اہلِ جنّت ان سے محظوظ ہوں ۔ جہاں تک خونخوار درندوں اور ضرر رساں حشرات کا تعلق ہے، یہ سب دوزخ میں ہوں گے تاکہ ان کے ذریعے گناہ گاروں کو عذاب دیا جا سکے، لیکن یہ جانور خود کوئی تکلیف محسوس نہیں کریں گے ۔ بہشت جزاء ہے نیکی کی یا بلا استحقاق، جو محض رحمت خدا سے فیض یاب ہونے والوں، جنّوں یا شیرخوار بچوں کو ملے گی ۔ جزاء کی حقیقت کہ وہ روحانی ہوگی یا جسمانی یا دونوں قسم کی، نزاعی مسئلہ رہا ہے؛ [محدثین بیک وقت جسمانی اور روحانی دونوں کے قائل ہیں] ۔ نظّام نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر بخشے ہوے لوگوں کو کھانا پینا ہے تو انہیں جسموں کی ضرورت بھی ہوگی ۔ اس نے اس خیال کا اظہار بھی کیا ہے کہ اس دنیا میں کوئی جزاء ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ نعمتیں تو صرف حوصلہ افزائی کے لیے ہیں اور یہ کہ خدا ایسا نہیں کر سکتا کہ بہشت کی لذتوں یا دوزخ کے عذاب کو کم کر دے ۔ الجُبّائی نے اس امر کی تعلیم دی کہ دوزخ کا عذاب کسی کے لیے بھی سودمند نہیں ہو سکتا؛ یہ عذاب تو صرف عقل اور انصاف کا نتیجہ تھا ۔ ایک ولی خواب میں نظر آئے اور انہوں نے بتایا کہ لوگ عرش معلّی کے سامنے بیٹھے کھانے پینے میں مصروف تھے، لیکن خدا چونکہ جانتا تھا کہ انہیں ان چیزوں سے کوئی رغبت نہیں، لہٰذا انہیں اجازت دے دی کہ وہ اس کے دیدار سے مشرّف ہوں ۔ فلاسفہ کے خلاف ایک الزام یہ بھی لگایا گیا کہ وہ صرف روح کے نشر کی تعلیم دیتے ہیں ۔ الکعبی

کا خیال تھا کہ اگر کسی چور کا ایک ھاتھ کاٹ دیا جائے اور وہ ایمان لائے بغیر مر جائے تو اس کا کٹا ھوا ھاتھ ایسے شخص کو مل جاتا ھے جس کا اپنا ھاتھ ضائع ھو چکا ھو اور اس کی موت ایمان پر ھوئی ھو، یا کسی دوسرے مومن کو دے دیا جائے گا۔ "دارالجزاء" عقبٰی اور آخرت کا نام ھے.

مآخذ: (۱) الشّھرستانی: نہایۃ الإقدام، باب ۱۷؛ (۲) ابراھیم الصفّار: تلخیصُ الأدلّۃ (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد ۲۷۵۲۶)، ورق ۹۲ ببعد؛ (۳) A. S. Tritton: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء؛ (۴) G. Vajda، در *Stud. Isl.*، ۱۱ : ۲۹ ببعد، نے داؤد بن مروان بن مُقَمّص سے حوالے دیے ھیں، جن میں معتزلہ عقائد منقول ھیں [نیز دیکھیے (۵) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادّۂ الجنۃ؛ جھنم]۔

(A. S. Tritton)

(۲) عثمانی ترکوں کا تعزیری قانون

ترکوں کے ھاں جزاء کا مفہوم سزا ھوتا ھے اور قانونِ جزائی سے مراد ضابطۂ تعزیرات ھے۔ سب سے قدیم ترکی ضابطۂ تعزیرات، جو اب تک دریافت ھوا ھے، سلطان محمد ثانی کے قانون نامہ کا ایک حصہ ھے۔ اسے Kraelitz نے شائع کیا ھے (*MOG*، ۱۹۲۱ء، ۱ : ۱۳ تا ۴۸)۔ یہ زیادہ تر ان جرائم سے بحث کرتا ھے جن کے لیے کوڑوں یا جرمانے کی سزا مقرر ھے۔ بعد میں اس میں ایک باب اور بڑھا دیا گیا، یعنی سیاست نامہ (رک باں؛ دیکھیے Belleten، ۱۹۴۲ء، ۶ : ۳۷ تا ۴۴)، جس میں سزاے موت یا زیادہ سخت جسمانی سزائیں ("سیاست") شامل کی گئی ھیں۔ اس میں تعزیری ضابطۂ کار کو بھی منظّم طریقے پر پیش کیا گیا ھے۔ یہ توسیع شدہ مجموعۂ قانون [سلطان] سلیمان اوّل کے مشہور قانون نامہ کا پہلا جزو ھے (*TOEM*، ۱۳۲۹ھ ضمیمہ)۔ معلوم ھوتا ھے کہ اس کا بیشتر حصہ پہلے ھی سے سلطان بایزید ثانی کے عہد میں مدوّن ھو چکا تھا۔ ایک تیسرا مجموعۂ ضابطۂ فوجداری سلطان سلیمان اول کے عہد میں وجود پذیر ھوا۔ یہ قانون نامہ، جو عنقریب شائع کیا جائے گا، بہت سے دوسرے پہلوؤں پر بھی حاوی ھے اور مختلف انداز میں ترتیب دیا گیا ھے۔ ایک چوتھا مجموعہ، جو زیادہ جامع ھے لیکن ویسا مربوط نہیں، شرعی عدالت کے ایک سررشتہ دار نے گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں مرتب کیا تھا۔ ان کے علاوہ کئی درمیانی اور ثانوی درجے کے مجموعے بھی پائے جاتے ھیں.

بہت سے فوجداری ضابطے الگ الگ سلطانی فرامین اور یاساق ناموں میں بھی پائے جاتے ھیں (مثلاً Babinger: *Sult. Urkunden*، میونخ ۱۹۵۶ء)۔ ان کے علاوہ نظام سلطنت، بازار کی پولیس، اھل حرفت اور مختلف افواج سے متعلقہ قانون ناموں میں بھی ھیں۔ بہت سے صوبجاتی قانون نامے بھی ملتے ھیں، لیکن ان میں تعزیری قوانین بہت کم ھیں، کیونکہ اصولی طور پر تمام سلطنت عثمانیہ میں ایک ھی فوجداری ضابطہ رائج تھا۔ کچھ مسلمان ملکوں میں، جو دسویں صدی ھجری/ سولھویں صدی عیسوی کے اوائل میں مفتوح ھوے، عثمانی ترکوں نے اوّل اوّل وھاں کے مروّجہ غیر شرعی قوانین کو، جن میں فوجداری ضابطے بھی شامل تھے، بجنسہ رھنے دیا، مثلاً ذوالقدر قبائل کے مجموعۂ قوانین (برکان: قانونلر، ص ۱۱۹ تا ۱۲۹)، لیکن تھوڑے ھی عرصے کے بعد ان کی جگہ انھوں نے اپنے قوانین نافذ کر دیے اور اس امر کا اعلان کیا کہ ان قوانین کے ذریعے پہلے حاکموں کی بدعتوں کا قلع قمع اور لوگوں کی بہتری مقصود ھے تاکہ سزاؤں میں تخفیف ھو جائے اور فوجداری ضابطوں کی خامیاں دور ھو جائیں۔

عثمانی مجموعۂ ضابطۂ فوجداری میں "تعزیر" سے بکثرت کام لیا گیا ھے۔ اس سے مراد وہ سزا ھے جو قاضی اپنی مرضی سے بدنی ایذا (عموماً کوڑے لگانے) کی صورت میں دیتا تھا (رک بہ تعزیر)۔ بہت سے جرائم ایسے بھی ھیں جن کے لیے جرمانے کی سزا (قنلق، جریمہ؛ مع تعزیر

یا بلا تعزیز۔ مقرر ہے، جس کے ساتھ ہرجانہ بھی ادا کرنا ہوتا ہے۔ جرمانے کی رقم اکثر اوقات ملزم کی مالی حالت کے اعتبار سے، یا جتنے ضرب کوڑوں کی سزا دی جانے اس سے ایک خاص تناسب میں، مقرر کی گئی ہے۔ بہت سی صورتوں میں مسلمان مجرموں کے مقابلے میں غلام اور غیر مسلم صرف آدھا جرمانہ ادا کرتے تھے، تاہم بعض اوقات غیر مسلموں کے حق میں یہ رعایت ختم کر دی گئی اور ان کی درجہ بندی مختلف طریقے سے کی گئی۔ جرمانہ جاگیرداروں اور (یا) والیانِ صوبہ (یا ان کے ماتحت عمّال) کی آمدنی کی ایک خاص مد تھا۔ زمانۂ مابعد میں بارہا قاضی اپنے لیے بھی جرمانے وصول کرنے لگے تھے۔ بعض مجرموں کو یہ سزا دی جاتی تھی کہ انھیں ذلت کے ساتھ شہر میں پھرایا جائے اور عوام کی لعنت ملامت کا نشانہ بنایا جائے ("تشہیر")۔ قید اور ملک بدر کرنے کی سزا بہت کم دی جاتی تھی۔ جبرًا محنت مزدوری کرانے کی سزا عام تھی، اگرچہ قانون میں اس کا ذکر نظر نہیں آتا۔ سزائے موت، جس کا ذکر صراحت کے ساتھ ضابطۂ فوجداری میں ملتا ہے، پھانسی کی صورت میں ہے۔ مؤرخ اور سیاح سولی، سرقلم کرنے اور گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ قانون ناموں میں جو دوسری سخت سزائیں مذکور ہیں وہ آختہ کرنا، ہاتھ یا ناک کاٹنا، یا ماتھے کو داغ دینا ہیں.

یہ عثمانی قانون اگرچہ بظاہر شریعت کی تکمیل کا دعویدار ہے، تاہم ضابطۂ فوجداری کے معاملے میں وہ شریعت سے کئی اہم مسائل میں انحراف کر جاتا ہے۔ ایک طرف تو وہ شرعی حد کو بہت سی حالتوں میں نرم کر دیتا ہے، یا یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ ان شرعی حدوں (یا سزاؤں) کو عمومی طور پر نرم کیا جا چکا ہے اور دوسری طرف وہ شرعی تعزیرات کو وسعت دے کر بعض ایسے جرائم بھی اس میں شامل کر لیتا ہے جو پہلے سے موجود نہیں تھے۔ چونکہ قانون کا سب سے بڑا مقصد حکومت کے وقار کی نگہداشت اور امن و امان قائم رکھنا ہوتا ہے، اس لیے بہت سے جرائم کے لیے سزائے موت مقرر کر دی گئی ہے ("سیاسة قتل")۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی بہت سی سزاؤں کا مقصد انسداد جرم اور تخویف ہے۔ زر جرمانہ اور بدنی سزا کی بہت سی صورتیں اس قانون میں ایسی ہیں جو شریعت میں کہیں مذکور نہیں ہیں۔ اقدام و شرکت اور تکرار جرم سے متعلقہ قوانین بھی شریعت سے مختلف ہیں۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ یہ قانون ضابطۂ فوجداری کو شریعت کی حد بندی اور سخت طریق عمل سے آزاد کر دیتا ہے۔ پہلے زمانے کے "مظالم" (شرطہ یا حاجب) اور محتسب کے محکموں کی طرح، جو دوسرے مسلمان ملکوں میں رائج تھے، عثمانی قانون بھی ایسی شہادت کو اور ایسے ثبوت کو قبول کرتا اور کافی سمجھتا ہے جو شرعًا قابل قبول نہیں۔ اس میں اقبال جرم کے لیے تشدّد کا استعمال جائز ہے، نیز شک اور مجرم کے ماضی کے جرائم کو فیصلہ کن اہمیت دی جاتی ہے۔ بعد کے بہت سے قانون ناموں (بصورت مخطوطات) اور حواشی میں، جو "نشانجی" (= سلطانی کاتب) سے منسوب ہیں، مجموعۂ ضابطۂ فوجداری کے بعض قوانین کو اس وجہ سے منسوخ کر دیا گیا ہے کہ وہ شریعت کے مطابق نہیں ہیں.

عثمانی ترکوں نے اس ثنویت کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی جو قاضی اور مظالم کے علٰیحدہ علیحدہ دائرہ ہائے اختیار کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی اور قاضی ہی کو شریعت اور قانون دونوں کا ناظم بنا دیا گیا۔ عام شہریوں کو والیان صوبہ، صوباشی اور وری وودا (Voyvodas = بڑے حاکم) قاضیوں کی سماعتِ مقدمہ کے بعد ہی سزا دیتے تھے، لیکن درحقیقت اس اصول سے ہمیشہ انحراف کیا گیا۔ فوجداری مقدمات کے سلسلے میں قاضی اور والی کے عدالتی اختیارات کا مسئلہ عثمانی تاریخ میں ہمیشہ باعث نزاع رہا۔ آبادی کے بعض طبقوں (سپاہی اور دوسرے "قپی قوللری" اور

تیمار (= جاگیر) دار، نیز "شریف"، علما اور غیر ملکی) کے مقدمات خاص عدالتوں میں فیصل کیے جاتے تھے۔ تجارتی، مذہبی اور خاص خاص اخلاق جرائم کا فیصلہ محتسب (رک بآں) کے ذمے تھا.

عثمانی مجموعہ ہاے قوانین کا مقصد صرف یہی نہیں تھا کہ معاشرے کو مجرموں سے محفوظ رکھے، بلکہ ایک حد تک ان کے ذریعے عوام کو ظالم حاکموں اور جاگیرداروں سے بچانا بھی مقصود تھا۔ سلطان سلیمان اول نے یہ حکم دیا تھا کہ تعزیری اور جاگیرداری قانون ناموں کی ایک ایک جلد ہر عدالت کو بھجوائی جائے؛ لیکن یہ معلوم نہیں کہ ان قوانین پر عمل کس حد تک ہوتا تھا۔ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے بعد سے بہرحال اس قانون کی اہمیت کم ہونے لگی، جس کے مختلف اسباب تھے۔ پھر جرائم کے فیصلے بالکل شریعت کی بنا پر ہونے لگے، [لیکن بد قسمتی سے] ان فیصلوں کا دار و مدار سر تا سر رشوت خوار قاضیوں پر تھا یا ظالم صوبے داروں اور ان کے ماتحتوں پر۔ عثمانی ترکوں کا وہ فوجداری عدلیہ جس کے پہلے ادوار کی کارکردگی کے یورپ کے مبصرین اتنے مداح تھے، بالکل انحطاط پذیر ہو گیا تھا.

جدید دور میں عثمانی تعزیری قوانین کی اصلاح کا کام سلطان محمود ثانی کے عہد میں شروع ہوا۔ ینی چریوں کی تباہی (۱۸۲۶ء) کے بعد والیان صوبہ کو قاضی کے فتوے کے بغیر سزاے موت دینے سے منع کردیا گیا۔ ایک نیا مجموعۂ تعزیرات، جو ۱۸۴۰ء میں شائع ہوا تھا اور جس کی اصل نوعیت منشور گلخانہ کی سی ہے، بیشتر ایسے قوانین پر مشتمل ہے جن سے جابر حاکموں کی اصلاح مقصود ہے۔ سزاؤں میں تخفیف کر دی گئی ہے اور نظام کار کو زیادہ باضابطہ بنا دیا گیا ہے۔ سزاے موت کے لیے سلطان کی توثیق لازمی قرار دی گئی ہے۔ اس ابتدائی اور ناقص سے قانون کی کسی قدر اصلاح ۱۸۵۱ء کے مجموعۂ قوانین سے ہوئی، لیکن ۱۸۵۸ء میں اس کی جگہ ایک بالکل مختلف، دنیوی (Secular) اور جامع مجموعۂ تعزیرات رائج کیا گیا، جس میں فرانسیسی قانون کا تتبع کیا گیا تھا۔ یہ مجموعہ بہت سی اصلاحات سمیت ۱۹۲۶ء تک نافذ رہا.

مآخذ: (۱) D'Ohsson: *Tableau général*، ۳ (۱۸۲۰ء): ۲۳۶ تا ۲۸۱، ۳۶۲ تا ۳۶۳؛ (۲) B. Djurdjev، *Kanuni* وغیرہ، سراجیوو ۱۹۵۷ء، ص ۱۶۰ تا ۱۶۸؛ (۳) H. Hadžibegić، در *Glasnik*، N.S.، ج ۴ و ۵ (۱۹۴۹ - ۱۹۵۰ء)؛ (۴) J. Schacht، در *Isl.*، ۲۰ (۱۹۳۲ء): ۲۱۱ تا ۲۱۲ و ۲۲ (۱۹۳۴ تا ۱۹۳۵ء): ۲۲۶ تا ۲۳۱؛ (۵) C. Üçok، در انقرہ حقوق فاکولتہ سی درگیسی، ۴ (۱۹۴۷ء): ۵۲ تا ۷۳؛ (۶) H. İnalcik، در سیاسی بلگیلر فاکولتہ سی درگیسی، انقرہ، ج ۱۳ (۱۹۵۸ء)، شمارہ ۲: (۷) تنظیمات، استانبول ۱۹۴۰ء، ۱: ۱۷۶ تا ۱۸۰، ۲۱۱ تا ۲۳۲؛ (۸) U. Heyd: *Studies in Old Ottoman criminal law*، (مع قانون ناموں کے متون کے) [۱۹۶۳ء میں زیر ترتیب].

(H. HEYD)

جزائر بحر سفید: یہ سلطنت عثمانیہ کی * ایک ایالت (=صوبہ) کا نام ہے، جسے اکثر صرف جزائر کہا جاتا ہے۔ یورپی ممالک میں اسے عموماً "ولایتِ مجمع الجزائر" (Archipelago) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کا آغاز قپودان پاشا کے زیر انتظام علاقے کی حیثیت سے ہوا، کیونکہ سنجاق بیگلری دریا بیگلری (رک بہ دریا بیگی) کہلانے لگا تھا اور بری فوج کے بجاے بحری بیڑے سے وابستہ ہوگیا تھا۔ اس صوبے کو زیادہ سے زیادہ وسعت گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں حاصل ہوئی جب یہ بحیرۂ ایجہ (Aegean sea) کے بیشتر جزائر، ایشیاے کوچک کے ساحلی خطے اور کچھ عرصے تک قبرص پر مشتمل رہا، لیکن اقریطش (Crete) [رک بآں] اس میں کبھی شامل نہ تھا۔ ابتدا میں قپودان پاشا،

جو دو "طُغ" کا سردار ہوتا تھا، گلیپولی کی سنجاق کا حا دم تھا، جس میں غلَطَه اور اِزْمِیْد کی قضائیں شامل کر دی گئی تھیں۔ ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء میں خیرالدین باربروس نے سلطان کی اطاعت قبول کر لی۔ وہ اور اس کے جانشین تین "طُغ" والے وزیروں کا مرتبہ رکھتے تھے اور دیوانِ ھمایوں کے رکن تھے۔ الجزائر اور مہدیه پر خیرالدین کی پہلے سے حکومت تھی۔ اب اس کی ایالت میں مزید توسیع کی گئی، چنانچہ قوجه ایلی، صوغله اور بیغا ایشیا میں اور نغرپونت Negropont (آغری بوز، اوبیا Euboea)، اَیْنه بختی (لپانتی Lepanto)، قارلی ایلی Karli-eli، مدللی Midlli اور میستره Mizistre یورپ میں، یه سب سنجاق اس کی ریاست میں شامل کر دیے گئے۔ جزیرۂ ردوس Rhodes اس کی وفات کے بعد شامل کیا گیا۔ ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۸ء کے قریب ساقز (Chio، نکشه (Naxos) اور آندره (Andros) اس میں دیے گئے۔ ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء میں الجزائر کا صوبه عملاً آزاد ہوگیا۔ ۱۰۸۰ھ/۱۶۷۰ء میں قبرس (قبرص) بھی اس ایالت میں ضم کر دیا گیا تھا، لیکن ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں پھر الگ ہو گیا، کیونکه اسے وزیر اعظم کی "خاص" جاگیر میں شامل کر دیا گیا تھا۔ ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء میں اسے قپودان پاشا کو واپس دے دیا گیا۔ مرزیفونلی قره مصطفیٰ پاشا نے میستره اور قارلی ایلی کو موره (Morea) کی ایالت میں شامل کر لیا۔ تنظیمات نے قپودان پاشا کی ایالت ختم کی تو اس وقت یه صوبه (=ایالت) بیغا کے چھے سنجاقوں، یعنی ردوس (Rhodes)، ساقز، مدللی (Mitylene)، لمنی (Limnos) اور قبرس پر مشتمل تھا اور صدر مقام بیغا تھا، مگر جب اسے ۱۸۷۶ء میں ایالتِ خداوندگار میں منتقل کیا گیا تو جزائر سفید کا مرکزِ حکومت ساقز اور بعد کی اصلاحات میں ساقز کے بجائے قبرس قرار دیا گیا۔ قبرس پر انگریزوں نے ۱۸۷۸ء میں قبضه کیا۔ ۱۹۱۱-۱۹۱۲ء کی جنگ کے بعد ردوس اور جزائر دودِه کانیز Dodecanese اٹلی کے قبضے میں آ گئے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد انھیں یونانی سلطنت میں شامل کر دیا گیا۔ باقی کے جزیروں پر یونانیوں نے جنگ بلقان کے دوران میں قبضه کیا۔ اس طرح "ایالتِ جزائر" کا خاتمه ہوگیا۔ اِمروز [رکّ باں]: Imyros کا جزیره اور بوزجه آطه (Tenedos) [رکّ باں] معاهدۂ لوزان Lausanne (۱۹۲۳ء) کی رو سے حکومت ترکیه کو واپس کر دیے گئے۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، ۳: ۱۷۹۴ تا ۱۷۹۵؛ (۲) اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنن مرکز و بحریه تشکیلاتی، انقره ۱۹۴۸ء، ص ۴۲۰ تا ۴۲۲؛ مزید معلومات کے لیے دیکھیے مختلف جزائر پر مقالات، جو ان کے ترکی ناموں کے تحت درج ھیں.

(C.F. Buckingham)

⊗ **الجزائر**: دیکھیے اردو دائرۂ معارف اسلامیه، ۳: ۸۰ ب ببعد.

⊗ **الجَزائِرُ الْخَالِدَة**: [الخالدات] یونانی* αι τῶν Μαχρων کا عربی مرادف؛ لاطینی میں Fortunate Insulae؛ مغربی افریقه کے ساحل سے ذرا دور واقع بعض جزائر کا نام، جو غالبًا جزائر کینیری Canaries [الجزائر السعادات] ھیں۔ الجزائر السّعادات (نیز جزائر السُّعداء=خوش بخت جزیرے) کو بعض اوقات الجزائر الخالدة سے ممیز کیا جاتا ھے، لیکن بالعموم ان دونوں کو ایک ھی خیال کیا جاتا ھے۔ پھر جیسا که ان ناموں سے ظاھر ھوتا ھے، شروع شروع کے عرب جغرافیه نگاروں نے بحرِ ظلمات کے ان جزیروں کے بارے میں اپنی معلومات یونانی مآخذ ھی سے حاصل کی تھیں اور اسی لیے ان کے بیانات میں بھی حوالوں کا وھی ابہام موجود ھے جو اصلی مآخذ میں ہے؛ لٰہذا ھو سکتا ھے که جزائر کینیری کے علاوہ ان کا مجمع جزائر مادوره Madeira یا اَزور Azores بلکه بعض اوقات راس وِرْدِہ Verde کے جزائر کی طرف بھی ھو (قبّ Reinaud: تقویم، ۱: ۲۳۵)۔ کہا جاتا

ہے کہ یہ جزائر قدرتی طور پر بڑے زرخیز ہیں اور ان کا موسم بھی سال بھر معتدل رہتا ہے۔ یہ سب جزائر آباد ہیں۔ ان کی تعداد چھے یا سات ہے اور البحرالمحیط میں مغرب کی جانب انتہائی سرے پر واقع ہیں۔ بقول البیرونی (بحوالۂ یاقوت، ۲ : ۷۰) یہ جزیرے ساحل سمندر سے دو سو فرسخ دور ہیں، لیکن دوسروں (مثلاً المقری : نفح الطیب، ۱ : ۱۰۴؛ نیز دیکھیے نیچے) کے نزدیک اتنے قریب ہیں کہ روز روشن میں ساحل سے نظر آ سکتے ہیں۔ بطلمیوس کی تقلید میں عرب جغرافیہ نگاروں نے بھی خط نصف النہار اوّل (Prime meridian) کا الجزائر الخالدات کے بیچ سے گزرنا تسلیم کیا ہے، البتہ اندلسی مؤرخ البکری (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) کی معلومات تازہ یا کم از کم کسی نئے مأخذ پر مبنی ہیں، اس لیے کہ وہ ان جزائر کو فُرْطُناتَش کے نام سے موسوم کرتا ہے، جو یقیناً لاطینی ہے (قب Pons Boigues : *Historiadores*، ص ۱۶۳) اور الادریسی (م تقریباً ۱۱۵۴ء) ان جزیروں میں سے دو کے نام دیتا ہے : (۱) مَسْفَهان، جو اس آتش فشاں چوٹی کا نام ہے جس کا حال وہ لکھتا ہے اور جو بظاہر تنریف Teneriffe ہے اور (۲) لمغُوش (؟)۔ الادریسی کو یہ بھی معلوم ہے کہ علی بن یوسف بن تاشُفین المرابطی (۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء تا ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء) کے عہد میں جزیرۂ آسَفی (سَفی، مراکش) کی طرف ایک مہم بھیجنے کا ارادہ کیا گیا تھا، جہاں سے اٹھتا ہوا دھواں روز روشن میں نظر آتا تھا، لیکن اس پر عمل نہیں ہوا۔ الدمشقی (م ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء) کے ہاں ایک کامیاب سفر کی روداد موجود ہے جو الاندلس سے ۱۰ درجے مغرب کی جانب واقع بعض جزائر کی طرف کیا گیا تھا (طبع Mehren، ص ۱۳۵) اور جسے گویا خَشخاش اور المغرورون کی مہموں میں شمار کرنا چاہیے [رک بہ البحرالمحیط]۔ اسلامی ممالک اور جزائر بحر ظلمات میں براہِ راست تعلقات کا علم شاید محض انھیں روایات کے ذریعے ہوتا ہے۔ دوسری جانب ابن خلدون (مقدمة، طبع بولاق و بیروت، ص ۵۳ تا ۵۴) ایک عیسائی مہم کا ذکر بھی کرتا ہے جو "ابدی جزائر" میں گئی۔ اس کا اشارہ غالباً پرتگالیوں کی ان سرگرمیوں کی طرف ہے جن کا آغاز ۱۳۴۱ء میں جزائرالسعادات میں ہوا (قب R. Henning : *Terrae Incognitae*، لائڈن ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹ء، ۳ : ۱۲۸، ۲۰۶ ببعد).

[اس وقت یہ جزیرے حکومت سپین کی حدود میں شامل ہیں۔ ۱۹۰۲ء میں مقامی باشندوں نے خود مختار ہونے کی کوشش کی، مگر انھیں فوج کی مدد سے دبا دیا گیا۔ ۱۹۲۷ء میں ان جزائر پر مشتمل صوبہ دو اضلاع میں تقسیم کر دیا گیا، جن میں سے ایک کا صدر مقام لاس پالماس Las Palmas اور دوسرے کا سانتا کروز د تنریف Santa Cruz de Teneriffe ہے۔ ۱۹۳۶ء میں جنرل فرانکو Franco نے اپنی جدوجہد کا آغاز یہیں سے کیا تھا].

مآخذ : (۱) C.A. Nallino : *Al-Ḫuwârizmi e il suo refacimento della* ...، در *Memorie d. R. Accad. d. Lincei, class. sci. morali*، ser quint.، ۲/۱ (الف)، روم ۱۸۹۶ء، ص ۲۴ تا ۲۵ (بار دوم در *Reccolta di scritti*، ۵ : ۴۹۰ ببعد)؛ (۲) *Al-Battani sive Albatenii Opus Astronomicum*، طبع Nallino، ص ۲۵ تا ۲۸ و ترجمہ : ص ۱۷ تا ۲۰؛ (۳) البکری : *Description de l'Afrique septentrionale*، طبع de Slane، ص ۱۰۹؛ (۴) الادریسی، طبع R. Dozy و M. J. de Goeje، ص ۲، ۲۸، ۵۵ و ترجمہ : ص ۳۳ تا ۳۴، ۶۳؛ (۵) F. Rozenthal : *The Muqaddimah*، لنڈن ۱۹۵۸ء، ۱ : ۱۱۷؛ (۶) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعہ ۱۹۵۰ء، ۴ : ۷۲۸-۷۲۹، بذیل Canary Islands، جہاں مزید مآخذ بھی درج ہیں].

(D.M. DUNLOP و ادارہ)

* **جزائرلی غازی حسن پاشا :** اس کا شمار ترکی بحریہ کے مشہور ترین قپودان پاشاؤں (امراء البحر) میں

ہوتا ہے۔ وہ تکفور طاغی (Rodosto) میں، جو بحیرۂ مرمرہ پر واقع ہے، پیدا ہوا۔ کہتے ہیں کہ وہ وہاں ایک مسلمان سوداگر کا غلام رہ چکا تھا؛ آزاد کر دیے جانے کے بعد اس نے ینی چری کی حیثیت سے ۱۷۳۷ تا ۱۷۳۹ء میں آسٹریا کے خلاف جنگی کارروائی میں حصہ لیا۔ لڑائی ختم ہو جانے کے بعد وہ الجزائر چلا گیا، جہاں کے دیوں (Deys) نے اس کا خیر مقدم کیا اور آخر میں اسے تلمسان کا بیگ مقرر کر دیا گیا۔ کچھ عرصے بعد الجزائر کے دیوں کی ایذا رسانی سے بچنے کے لیے اسے فرار ہونا پڑا اور اس نے ہسپانیہ میں پناہ لی۔ ۱۷۶۰ء میں وہ قسطنطینیہ واپس چلا آیا اور سلطان مصطفٰے ثالث نے اسے ایک جنگی جہاز کی کمان سپرد کر دی۔ ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶-۱۷۶۷ء میں اسے قپودانہ (امیر البحر کے علم بردار جہاز) کی کمان مل گئی اور [۱۱۸۴ھ/] ۱۷۷۰ء میں اس نے بحیرۂ روم میں روس کے خلاف بحری جنگ میں حصہ لیا۔ چشمہ [رک باں] کی بحری لڑائی کے دوران میں اس کے زیر کمان قپودانہ میں عین اس وقت آگ لگ گئی جب روس کے علم بردار جہاز پر اترنے کی کوشش کی جا رہی تھی اور دونوں جہازوں کے پرخچے اڑ گئے۔ حسن بیگ زخمی ہوگیا، مگر تیر کر بچ نکلا۔ اس کے بعد وہ دردانیال پہنچا، جہاں سے اس نے ایک ایسی دلیرانہ بحری چال چلی کہ وہ روسیوں سے جزیرۂ لمنی (Lemnos) لینے میں کامیاب ہوگیا، جس پر وہ چند روز پہلے قبضہ کر بیٹھے تھے (۱۰ اکتوبر ۱۷۷۰ء)۔ اس اچھوتی جنگی چال کے صلے میں اسے غازی کا لقب اور ساتھ ہی قپودان پاشا کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ ۱۷۷۳ اور ۱۷۷۴ء میں اس نے روسچق Rusčuk کے سر عسکر کی حیثیت سے روس کے خلاف (بری) جنگ میں حصہ لیا۔ جب قینارجہ Kaynardja کے صلح نامے پر دستخط ہوگئے (۱۷ جولائی ۱۷۷۴ء) تو اس نے دوبارہ قپودان پاشا کا عہدہ سنبھال لیا۔ بعد ازاں (۱۷۷۵ اور ۱۷۷۶ء میں) اس نے شیخ ظاہر العمر [رک باں] اور اس کے بیٹوں کا عکا پر اقتدار ختم کر دیا۔ ۱۷۷۸ء میں جب روس سے قریم (کریمیا Crimea) کی بابت تنازعہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے ایک نئی جنگ کا خدشہ پیدا ہوا تو اس نے بحراسود میں بحریہ کی قوت کا مظاہرہ کیا؛ لیکن اس مظاہرے سے حصول مقصد کے بجائے اسے چند بڑے جہازوں کا نقصان اٹھانا پڑا جو یا تو خشکی میں پھنس گئے یا مختلف حادثوں کا شکار ہوے۔ ۱۷۷۹ء میں اسے مورہ (Moria) بھیجا گیا جہاں سے اس نے البانیا کے لشکریوں کو، جو روس کے بیڑے کے چلے جانے کے بعد وہاں قبضہ کر بیٹھے تھے، نکال باہر کیا۔ اسے مورہ کی حکومت تفویض کی گئی اور اس کا قپودان پاشا کا عہدہ بھی بحال رہا؛ ۱۷۸۰ء میں اس نے ماینوت Mainots کی بغاوت کو کچل ڈالا۔ اس کے بعد کے برسوں میں اس نے اپنے ملک کی حکومت کے انتظام میں اہم حصہ لیا۔ تین الگ الگ موقعوں پر (۱۷۸۱، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶ء میں) اسے قائم مقام کی حیثیت سے وزارت عظمٰی پر فائز کیا گیا، اگرچہ ہر بار اس نے بہت تھوڑی تھوڑی مدت کے لیے یہ فرائض سرانجام دیے۔ ان میں سے دوسری بار اسے وزیر اعظم کا عہدہ اس کے حریف خلیل حامد پاشا کی معزولی (۳۱ مارچ ۱۷۸۵ء) کے بعد ملا تھا۔ خلیل پاشا کے خلاف اس نے سلطان عبدالحمید تک یہ شکایت پہنچائی تھی کہ وہ سلطان کو معزول اور اس کی جگہ ولی عہد شاہزادۂ سلیم کو تخت نشین کرنے کی سازش کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے بحری قوت کی نئے سرے سے تنظیم کا کام بھی شروع کیا۔ بیڑے کے ملازموں کے لیے پہلی دفعہ بارکیں (Barracks) بنوائیں (۱۷۸۴ء) اور ان قلعوں کی نگہداشت کا انتظام کیا جو خلیج باسفورس اور بحر اسود کے مقام اتصال پر بنے ہوئے تھے۔ ۱۷۸۶ اور ۱۷۸۷ء میں اس کے سپرد یہ کام کیا گیا کہ وہ مصر پر، جو مملوک بیگوں یعنی مراد اور ابراہیم، کے

تحت عملاً خود مختار ہو چکا تھا، باب عالی کا اقتدار بحال کرے۔ اگرچہ اس کی افواج ناکاف تھیں، تاہم اس نے قاہرہ کی طرف پیش قدمی کرکے یکن محمد پاشا کو، جو وہاں قید میں پڑا تھا، رہائی دلائی (۸ اگست ۱۷۸۶ء) اور باغی بیگوں کو پسپا کر دیا۔ ابھی وہ مصر میں امن و امان قائم کرنے میں مصروف تھا کہ ۱۷۸۷ء کے موسم خزاں میں اسے روس سے جنگ چھڑ جانے کے خطرے کے پیش نظر واپس بلا لیا گیا۔ جب جنگ چھڑ گئی تو اسے اُکزا کُوف Oczakov کا محاصرہ توڑنے کا حکم ملا۔ اس مقصد کے پیش نظر اس نے جون ۱۷۸۸ء میں اُس کے آس پاس روس سے چند بحری لڑائیاں لڑیں، لیکن ہر دفعہ ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اس نے محصور شہر میں فوجیں اور سامان رسد بھیجنے کا انتظام تو کیا مگر وہ روسیوں کو محاصرہ اٹھانے پر مجبور نہ کر سکا۔ اپنے متعدد جہاز طوفان کی نذر کرکے وہ دسمبر ۱۷۸۸ء کے آغاز میں قسطنطینیہ واپس آیا۔ ۷ اپریل ۱۷۸۹ء کو اس کے مربّی سلطان عبدالحمید نے وفات پائی۔ نئے سلطان سلیم ثالث نے جزائرلی حسن پاشا کو قپودان پاشا کے عہدے سے برطرف کرکے [قلعۂ] اسمٰعیل کا سر عسکر بنا دیا۔ جب مَرْتِنِشْتی Martineshti کے قریب وزیراعظم کو شکست فاش ہوئی تو حسن پاشا کو، جس نے انہیں دنوں قلعۂ اسمٰعیل سے روسی فوج کو پسپا کیا تھا، وزیراعظم اور سپہ سالار اعظم افواج کے عہدوں کی مُہر (Seal) عطا ہوئی (اختتام نومبر)۔ اس نے موسم سرما شمنی (Choumla) میں گزارا اور وہیں شاهزادۂ پوٹمکن Potemkin سے گفت و شنید شروع کی۔ سرمائی قیام گاھوں کو چھوڑ دینے کا حکم جاری کرنے کے چند روز بعد وہ بیمار پڑ گیا اور ۱۴ رجب ۱۲۰۴ھ/۳۰ مارچ ۱۷۹۰ء کو اس نے وفات پائی۔ روایت ہے کہ غالبًا سلطان کے حکم سے اسے زہر دیا گیا تھا۔ اسے بکتاشی خانقاہ میں دفن کیا گیا، جو اسی نے شمنی کی فصیل کے باہر تعمیر کرائی تھی۔

جزائرلی حسن پاشا اپنی ذاتی بہادری کی بنا پر اپنے زمانے کے دوسرے سپہ سالاروں سے بہت ہی نمایاں طور سے ممتاز تھا۔ شام، موره اور مصر میں اس کی کارگزاری سے ظاہر ہے کہ وہ صرف ماہر جنگ ہی نہیں بلکہ سیاسی پیش بینی میں بھی طاق تھا، جو اس زمانے میں نادر الوجود تھی۔ اگرچہ بحر اسود میں اس کے دو حملے (۱۷۷۸ اور ۱۷۸۸ء) ہر لحاظ سے ناکام رہے پھر بھی اسے یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے 'چشمہ' کی جنگ میں تباہ ہو جانے کے بعد ترکی بیڑے کو ایک بار پھر تیار کیا اور یورپ کے ماہرینِ فن کی مدد سے ترکی بحریہ کی از سر نو تنظیم کا آغاز کیا۔ اس کے بعد اس کام کو کوچک حسین پاشا [رکّ بآن] نے جاری رکھا۔ خلیل احمد پاشا کے زوال اور اس کی موت میں اس نے جو حصہ لیا وہ اپنے آقا کے ساتھ اس کی وفاداری کا ثبوت تو ہے تاہم یہ ایک رکیک فعل تھا جس کی وجہ سے سلطنت کے احیاء میں دیر لگی۔

مآخذ: (۱) احمد جواد: حدیقة الوزراء، ضمیمہ ۲، ص ۱۴ بعد؛ (۲) ایوانسرای حسین: حدیقة الجوامع، ۲: ۲۸ ببعد؛ (۳) جودت: تاریخ، بار دوم، ج ۱ تا ۵؛ (۴) غزوات غازی حسن پاشا، مخطوطۂ کتب خانۂ سلیمانیہ، مجموعۂ اسعد افندی، عدد ۲۳۱۹ (دیگر مخطوطات کے لیے دیکھیے آغا سرّی لوند: غزوات نامہ لر، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۵۳ ببعد)؛ (۵) ارجمند کوران: غزوات جزائرلی حسن پاشایه دائر، در *TD*، ۱۱ (۱۹۶۰ء): ۹۵ ببعد؛ (۶) Hammer-Purgstall: *Gesch. des Osm. Reiches*، ج ۸؛ (۷) وهی مصنف: ... *Staatsverfassung*، ۲: ۳۵۰ ببعد؛ (۸) Zinkeisen *[Ges. des. Osm. Staates]*، ج ۶؛ (۹) W. Eton: *A Survey of the Turkish Empire*، بار سوم، لنڈن ۱۸۰۱ء، ص ۹۷ ببعد؛ (۱۰) اوزون چارشلی: جزائر لی غازی حسن پاشا یه دائر، در *TM*، ۱۹۳۰-۱۹۳۴ء،

ص ۱۷ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنف : عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۹ء، ۲/۴ : ۳۴۶ ببعد؛ (۱۲) وآ، ت، بذیل مادّہ (از اوزون چارشیلی)؛ [نیز دیکھیے (۱۳) مصطفٰی پاشا : نتائج الوقوعات، ۴ : ۷ ببعد؛ (۱۴) سجل عثمانی، ۲ : ۱۵۹ ببعد؛ (۱۵) غازی حسن پاشا کی ایک سوانحعمری، جو خود اسی کے حکم سے لکھی گئی، مخطوطہ در .Wiener Hofbibl، عدد ۱۲۵۶ (قب حدیقة الوزراء، ضمیمہ ۲، ص ۴۳؛ جودت، ۳ : ۳۵۴)؛ (۱۶) غازی حسن پاشا کے معاصر اور ترجمان ایپسلانتی Ipsilanti کے وقائع (Γὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν)، اس کی مہم ۱۷۷۸ء کے بارے میں، بمواضع کثیرہ؛ (۱۷) Dallaway : *Constantinople, Ancient and Modern*، ص ۴۶ ببعد؛ (۱۸) Lechevalier : *Voyage de la Propontide*، ص ۲۲۴ ببعد؛ اس کی تصویر کے لیے دیکھیے (۱۹) Choiseul Gouffier : *Voyage Pittoresque*، ج ۲].

(J.H. MORDTMANN و [ERCÜMEND KURAN])

* **جُزجان** : رک به جُوزجان .

* **جُزجانی** : منہاج الدین، رک به جُوزجانی .

* **الجَزر وَالمَدّ** : رک به مَدّ .

* **الجَزَری** : رک به ابن الجَزَری .

* **جَزّار پاشا** : رک به تکملہ، وآ، لائڈن (بار دوم).

* **جَزم** : رک به نحو .

* **جَزُولَة** : جنوب مشرق مراکش کے ایک چھوٹے سے قدیم بربر قبیلے کا عربی نام، جس کا تعلق بلاشبہہ صَنہاجہ [رک باں] گروہ سے ہے ۔ یہ اپنے قرابت داروں یعنی لَمطہ [رک باں] کے ساتھ جبلِ ضدّ اطلس (Anti-Atlas) [یعنی مراکشی اطلس] کے جنوب میں بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے، لیکن بالکل ابتدائی زمانے ہی میں ان میں سے بعض نے اس پہاڑ کے مغربی حصے (جبل ھَنکیسہ) میں گھر بنا کر رہنا شروع کر دیا تھا؛ ان کی بڑی بستی تاغ جِیزت میں تھی، جو آج کل تاغ جِیجت کہلاتا ہے اور تیزنِیت کے جنوب مغرب میں اسّی کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے .

المرابطون [رک باں] کی مذہبی اور سیاسی تحریک کا بانی اور علمبردار عبداللہ بن یٰس انھیں میں پیدا ہوا تھا ۔ اس تحریک میں جزولہ نے اہم حصّہ لیا اور ان میں سے بعض مراکش کے میدانوں میں آباد ہوگئے .

المرابطون کو جب پہلے پہل سُوس میں ناکامیوں کا مُنہ دیکھنا پڑا تو جَزُولہ الموحدون کے گرد اکھٹے ہوگئے (۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء) اور ان کی فوجی دستوں سے مدد کی ۔ تلمسان میں جب یہ دستے اپنے قرابت دار المرابطون کے مقابل صف آرا ہوئے تو الموحدون کے دل میں ان کی وفاداری کے بارے میں یہاں تک شبہہ پیدا ہوا کہ دغابازی سے ان کا قتل عام کر دیا (۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء) ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جَزُولہ نے الموحّدون کے خلاف بغاوت کرنے والوں کو اپنے ہاں پناہ دی اور اس سلسلے میں سخت سزائیں پائیں .

بعد ازاں تقریباً ایک صدی تک جزولہ سُوس کے بنو یَدَّر کے زیر نگیں رہے ۔ بنو یَدَّر اپنے ساتھ مَعقِل کے گروہ کے عرب بدویوں کو اپنے حلیف کی حیثیت سے لےکر آئے اور بعد میں جَزُولہ ان کے ایک قبیلے ذَوُو حَسّان کے ساتھ گھل مل گئے ۔ سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں الحسن بن محمد الوَزّان الزّیّاتی (= Leo Africanus) نے انھیں افلاس زدہ اور جھگڑالو دیہاتی بتایا ہے ۔ یہی وہ لوگ تھے جن میں سے ابتداے عہد کے فرمانروایانِ سعدیہ اپنے بندوقچی بھرتی کیا کرتے تھے .

خاندان سعدیہ کے دورِ انحطاط میں جَزُولہ کا علاقہ قبیلۂ سَملالہ کے جعفری (؟) شرفا کے زیر فرمان رہا، جن کا صدر مقام اِیلیغ Īligh تھا ۔ ان کا غلبہ کوئی پچاس سال، یعنی ۱۰۸۰ھ/۱۶۷۰ء تک، رہا ۔ اس دوران میں وہ نہ صرف سارے سوس پر چھا گئے بلکہ کچھ مدت کے لیے (ابو حَسّون المعروف بہ ابودَمیعہ کے عہد میں) دَرعہ اور سِجلماسہ پر بھی ان کا تسلّط رہا .

انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ایک اور

ریاست وجود میں آئی ۔ اس کا صدر مقام بھی إیلیغ ھی تھا ۔ یہ ریاست سِمْلالہ کے ایک شریف نے قائم کی تھی اور انیسویں صدی کے اختتام تک اس کا وجود کسی نہ کسی طرح قائم رہا ۔ "مملکتِ سِیدی ھاشم" (یا "ھیشم") کے نام سے یہ ریاست یورپ کے سیاحوں اور نقشہ نگاروں کے ھاں خاصی بدنام رہی، لیکن مراکش کے عرب مؤرخ اس کی توثیق نہیں کرتے.

آج کل جزولہ کا نام صرف دو ھم جنس سیاسی قبیلوں (لَفّ) میں سے ایک کے لیے استعمال ھوتا ھے، جن کے درمیان ضلع ضد اطلس (Anti-Atlas) کے قبائل منقسم ھیں ۔ جزولہ آج کل اتحاد وِلْتیتہ Waltita (بربری : اِدا اُلْتِیْت) میں شامل ھیں ۔ اس ضلع کا مرکز تازَرْوالت Tazarwalt ھے .

عبداللہ بن یٰس اور اُن دو نامور شخصوں کے علاوہ جن کا ذکر آئندہ مقالات میں آتا ھے جزولہ نے دو اور ممتاز افراد بھی پیدا کیے ھیں، یعنی مشہور ولی اللہ احمد بن موسیٰ السِّمْلالی (م ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء)، جو عوام میں سیدی حمّادو موسیٰ [رک بآن] کے نام سے مشہور ھیں اور محمد بن احمد الحُضَیْجی [رک بآن] (م ۱۱۹۷ھ/ ۱۷۸۲ء)، جو مقامی اولیا کے ایک تذکرے کے مصنف ھیں .

عربی املا جزولۃ (کبھی کبھی جُزُولہ) بربر صیغۂ جمع آگُوزُولِن awgūzülen (متروک) اور ایگزُولِن کے مطابق ھے ۔ بعض افراد نے کوشش کی ھے کہ انھیں قدیم قوم گِیتُلی Getuli کا مرادف مانا جائے .

مآخذ : (۱) عرب مؤرخ اور جغرافیہ نگار، بمدد اشاریہ (بالخصوص جن کا ذکر مقالۂ السوس الاقصٰی کے مآخذ میں آیا ہے)؛ (۲) الحسن محمد بن الوزان الزیاتی (Leo Africanus)، ترجمہ از Epaulard، ۱ : ۹۴، ۱۱۵؛ (۳) Marmol : *L'Afrique*، مترجمۂ d'Ablancourt، ۲ : ۲، ۷۵؛ (۴) Justinard : *Notes sur l' historie du Sous*، در Archives Marocaines، ۲۹ (۱۹۳۳ء) : ۵۹ و بمواضع کثیرہ، نیز در *Hespéris*، ۵ (۱۹۲۵ء) : ۲۶۵ و ۶ (۱۹۲۶ء) : ۳۵۱؛ (۵) Ch. de Foucauld : *Reconnaissance au Maroc*، ص ۳۱۸ .

(G.S. COLIN)

* **اَلْجُزُولی :** ابو عبداللہ محمّد بن سلیمان بن ابی بکر الجُزولی السِّمْلالی [الشاذلی] ۔ اگرچہ ان کے والد کا نام اور اس سے بھی زیادہ ان کے دادا کا نام معرضِ اختلاف میں ھے، لیکن ان کے سیرت نگاروں اور ساتھیوں کا اتفاق ھے کہ وہ دیگر تمام مذھبی سلسلوں کے بانیوں کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے ھیں ۔ وہ مراکشی سُوس [رک بآن] میں بربر قبیلۂ جزولہ کے درمیان پیدا ھوے اور انھیں میں پرورش پائی .

کچھ عرصہ وطن میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ فاس چلے گئے اور وھاں کے مدرسۃ الصفّارین میں داخل ھوگئے، جہاں ان کا سکونتی حجرہ آج بھی محفوظ ھے ۔ وہ اپنے قبیلے میں بہ مشکل واپس آنے پائے تھے کہ انھیں مجبوراً پھر شمالی مراکش جانا پڑا کیونکہ انھوں نے لوگوں کو خون خرابے سے بچانے کے لیے ایک ایسے جرم کا اعتراف کر لیا تھا جس کا اُنھوں نے ارتکاب نہیں کیا تھا ۔ پھر وہ طنجہ (Tangier) چلے گئے ۔ وھاں سے وہ براہ سمندر بلادِ مشرق کی طرف روانہ ھوگئے اور چالیس سال وھیں گزار دیے، جن میں سے کچھ مکّۂ معظمہ میں، کچھ مدینۂ منورہ میں اور کچھ بیت المقدس میں گزرے ۔ اس کے بعد وہ فاس لوٹ آئے ۔ اس قیام ثانی کے دوران میں کتبخانۂ اَلْقَرَوِیّیْن کی کتابوں سے مدد لے کر اُنھوں نے اپنی کتاب دلائل الخیرات تالیف کی ۔ اس کے بعد انھیں سلسلۂ شاذلیّہ میں داخل کر لیا گیا ۔ پھر وہ کنارہ کش ھوکر خلوت گزیں ھوگئے اور چودہ سال عبادت الٰہی میں گذار دیے ۔ جب خلوت خانے سے نکلے تو آسفی (سفی) میں بود و باش اختیار کی ۔ یہاں اُن کے مرید اس قدر زیادہ ھوگئے کہ شہر کا حاکم انھیں وھاں سے نکال دینے پر مجبور ھوگیا ۔

اس پر الجزولی نے اس شہر کے لیے اللہ سے بد دعا کی، نتیجہ یہ ھوا کہ چالیس سال تک وہ شہر عیسائیوں (پرتگیزوں) کے قبضے میں رہا ۔ یہ بھی ظاھر ھوتا ھے کہ اس حاکم نے یہ خیال کر کے کہ یہ وھی فاطمی ھیں جن کا انتظار کیا جا رہا ھے (یعنی المہدی) انھیں زھر دے دیا ۔ شیخ کی وفات اس حالت میں ھوئی کہ وہ نماز میں مشغول تھے ۔ وفات کا مقام آفُو غال اور تاریخ وفات ماہ ذوالقعدہ ۸۶۹ھ/۲۵ جون، ۲۴ جولائی ۱۴۶۵ء یا ۱۶ ربیع الاول ۸۷۰ھ یا ۸۷۲ھ یا ۸۷۵ھ تھی ۔

ان کے ایک مرید عمر بن سلیمان الشَّیْظمی، المعروف بہ السَّیَّاف، نے اس واقعے سے متأثر ھو کر خود نبوت کا دعوی کر دیا اور الجزولی کا انتقام لینے کا منصوبہ بنایا ۔ اس نے اپنے مرشد کی لاش ایک تابوت میں رکھی اور علم بغاوت بلند کر دیا ۔ بیس سال تک وہ اپنے مرشد کی لاش کو ساتھ لیے ضلع سُوس کو تاخت و تاراج اور نذر آتش کرتا پھرا ۔ جب شام ھوتی تو وہ اس لاش کو ایک جگہ رکھ دیتا، جس کا نام اس نے الرِّباط رکھا تھا؛ اس کے اردگرد پہرہ کھڑا کر دیتا اور ساری رات ایک قد آدم بتّی وھاں جلا کرتی جو ایک تیل سے پُر پیپے کے اندر تیل میں کھڑی رھتی ۔ عُمر السیّاف ۸۹۰ھ/۱۴۸۵-۱۴۸۶ء میں قتل کر دیا گیا ۔ اس کے بعد الجزولی کو حاحۃ کے علاقے میں اس مقام پر دفن کر دیا گیا جو اَفغال یا آفُو غال کہلاتا ھے ۔ ستّر سال گذر جانے کے بعد سلطان ابو العباس احمد، المعروف بہ الأعرج، مراکش میں داخل ھوا اور شاید سیاسی مصلحت کے تحت اس کے حکم سے شیخ کی لاش کو قبر کھود کر نکالا گیا ۔ اس کے ساتھ ھی سلطان کے والد کی لاش بھی نکالی گئی، جو الجزولی کے پہلو میں مدفون تھا ۔ کفن میں لپٹی لپٹائی یہ دونوں لاشیں مراکش لے جائی گئیں، جہاں آخرکار انھیں اس مقام پر پہلو بہ پہلو دفن کر دیا گیا جو ریاض العروس کہلاتا ھے ۔ یہ مقبرہ آج بھی موجود ھے ۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ جب شیخ کو ان کی پہلی قبر سے نکالا گیا تو ان کی لاش جوں کی توں بلا کسی تغیّر کے موجود تھی اور دیکھنے والے یہی خیال کرتے کہ ان کا ابھی ابھی انتقال ھوا ھے ۔ عوام میں وہ سِیدی بن سلیمان کے نام سے مشہور ھیں اور ان کا شمار مراکش کے اولیاے کبار (سَبْعَۃ رجال) میں ھوتا ھے ۔

مراکش میں "اصحاب الدَّلیل" کے نام سے ایک قسم کی مذھبی جماعت وجود میں آئی، جس کا بنیادی مشغلہ مشہور مجموعۂ ادعیہ [دلائل الخیرات] کو بآواز بلند پڑھنا تھا ۔ یہ لوگ اس کتاب کو "حرز جان" (تعویذ) کی طرح اُٹھائے پھرتے ھیں اور اسے ایک زرکار چرمی جزدان میں لپیٹ کر یا نقرئی ڈبیا (تہلیل) میں بند کر کے کندھے پر لٹکا لیتے ھیں ۔

الجزولی تصوّف کے جیّد عالم ھونے کے علاوہ فقیہ بھی تھے اور انھیں ابن الحاجب کی المدونۃ اور المختصر الفرعی از بر تھیں ۔

تصوف پر ان کی متعدد تصانیف میں سے صرف مندرجۂ ذیل کتابیں ملتی ھیں :-

(۱) دلائل الخَیرات و شوارق الأنوار فی ذکر الصَّلٰوۃ علی النّبی المُختار: یہ ایک مجموعۂ ادعیہ ھے، جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں کی گئی ھیں ۔ ان میں آپؐ کے روضۂ اطہر اور آپؐ کے اسماے گرامی وغیرہ کا ذکر ھے ۔ یہ کئی بار قاھرہ اور قسطنطینیہ میں طبع ھو چکی ھے ۔ سینٹ پیٹرز برگ میں ۱۸۴۲ء میں طبع ھوئی؛ (۲) حزب الفلاح : ایک دعا ھے جو بشکل مخطوطہ برلن (عدد ۳۸۸۶)، گوتھا (عدد ۸۲۰) اور لائڈن (عدد ۲۲۰۰۳) میں موجود ھے اور (۳) حزبُ الجزولی، جو آج کل حزبُ سُبحان الدّائم لایزول کہلاتی ھے اور شاذلیوں میں متداول ھے، مقامی زبان میں ھے ۔

الجزولی نے شاذلیوں کا ایک الگ فرقہ قائم کیا

ہے، جیسے جزولیہ کہتے ہیں ۔ اس میں شامل ہونے والوں کا مقرر وظیفہ یہ ہے کہ روزانہ چودہ ہزار بار بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور دوبار دلائل الخیرات پڑھیں اور رات کو دلائل الخیرات ایک بار اور ربع قرآن مجید پڑھیں ۔

مآخذ : (۱) ابن القاضی : جَذْوَۃ الاِقْتِباس، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۱۳۷؛ (۲) احمد بابا : نیل الابتہاج، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۳۳۹ [=برحاشیۃ الدیباج، ص ۳۱۷]؛ (۳) وہی مصنف : کفایۃ المحتاج، مخطوطہ در مدرسۃ الجزائر، ورق ۱۷۴ چپ؛ (۴) محمد المہدی الفاسی : مُمْتع الاَسْماع فی ذِکر الجَزُولی وَالتَّباع وَمَا لَهُما من الْاَتْباع، فاس ۱۳۱۳ھ؛ (۵) القادری : اَلاَشْراف عَلٰی نَسَب الْاَقْطابِ الْاَرْبَعَۃِ الْاَشْراف، فاس ۱۳۰۹ھ؛ (۶) ابو حامد : مرآۃ المحاسن من اخبار ابی المحاسن، مخطوطہ در کتب خانۂ ملّی الجزائر، عدد ۱۷۱۷، ورق ۱۴۱؛ (۷) ابو فراق : نزھۃ الہادی، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۸ء، متن عربی، ص ۱۸؛ (۸) الناصری : الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۲ : ۱۶۱ و ۳ : ۷؛ (۹) براکلمان، ۲ : ۲۵۲ و تکملہ، ۲ : ۳۵۹؛ (۱۰) Leo Africanus : *Descr. de l'Afrique*، مترجمۂ Epaulard، ۱ : ۸۲؛ (۱۱) De Castries : *Les sept patrons de Merrakech*، در *Hesperis*، ۱۹۲۴ء، ص ۲۷۲؛ [(۱۲) الضوء اللامع، ۱۱ : ۱۹۶؛ (۱۳) جامع کرامات الأولیا، ۱ : ۱۶۵؛ (۱۴) خزانۃ التیموریۃ، ۳ : ۵۹؛ (۱۵) الزرکلی : الاعلام، ۷ : ۲۱ تا ۲۲؛ (۱۶) وو، ع، بذیل مادۂ الجزولی، ابو عبداللہ و الجزولی، ابن یللبخت] .

(محمد بن شنب)

* **اَلْجَزُولی :** ابو موسٰی عیسٰی بن عبدالعزیز بن یَلَلْبَخْت بن عیسٰی بن یُومَرِیْلی، بربر قبیلۂ جزولہ کا ایک فرد، جو جنوبی مراکش کے اَلْیَزْدَکْتِن میں شامل ہے ۔ وہ عربی قواعد پر اپنے مختصر مقدمے بعنوان القانون کی بدولت بالخصوص مشہور ہے ۔

مراکش میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے مشرق کا رخ کیا تاکہ مکۂ معظمہ اور مدینۂ منوّرہ کی زیارت سے مشرف ہو ۔ قاہرہ میں اس نے نامور لغوی ابو محمد عبداللہ بن بَرّی کے درسوں میں شرکت کی ۔ بعض لوگ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اپنے مقدمے میں اس نے وہی باتیں دُہرائی ہیں جو اس کے استاد نے الزجّاجی کی الجُمَل پر درس دیتے ہوے بیان کیں اور اس کے ثبوت میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خود الجزولی نے اقرار کیا ہے کہ وہ اس کا مصنف نہیں ۔ قاہرہ میں اس نے صحیح البخاری شیخ ابو محمد بن عبیداللہ سے پڑھی ۔ قاہرہ میں اسے انتہائی فقر و فاقہ کی مصیبتیں برداشت کرنا پڑیں ۔ ضروریات زندگی اور تعلیم حاصل کرنے کے سلسلے میں اسے اکثر مضافات کی مساجد میں بطور امام کام کرنا پڑا، کیونکہ اس نے مدرسے میں داخل ہونے سے انکار کر دیا تھا ۔

بلاد مشرق سے واپس آ کر وہ ابھی تنگدستی ہی میں مبتلا تھا کہ کچھ دن کے لیے بجایہ میں ٹھیر گیا اور اپنا زمانۂ قیام قواعد عربیہ پڑھانے میں صرف کیا ۔

۵۴۳ھ/۱۱۴۸-۱۱۴۹ء میں وہ الجزائر میں تھا ۔ وہاں اُس نے آشیر کے ایک نحوی ابو عبداللہ بن محمد بن قاسم بن مَنْداس کو اپنی کتاب القانون پڑھائی ۔ وہاں سے سمندر پار کرکے الجزولی اندلس پہنچا اور کچھ روز المریہ میں نحو کی تعلیم دینے میں مشغول رہا ۔ اس شہر میں اس نے ابن السّرّاج کی کتاب الاصول کا نسخہ، جو اس نے ابن بَرّی سے پڑھا اور اس کا اپنا لکھا ہوا تھا، ایک شخص کے پاس رہن رکھا، جس نے اس کے افلاس کی کیفیت ابو العباس المغربی سے بیان کی، جو اس وقت اس سرزمین میں سب سے بڑے زاھد تھے ۔ ابوالعباس نے الموحّدون کے سلطان کے پاس اس کی سفارش کی، چنانچہ سلطان مذکور نے الجزولی کو مراکش کی مسجد جامع میں خطبہ دینے پر مامور کر دیا ۔ الجزولی نے اَزَمّور میں وفات پائی ۔ سال وفات ۶۰۶ھ یا ۶۰۷ھ یا ۶۱۰ھ ورنہ ۶۱۶ھ ہے، جو ابن قُنْفُذ

نے اپنی کتاب وفیات میں درج کیا ھے۔

اس کے شاگردوں میں سے دو بالخصوص قابل اعتنا ھیں: (۱) زین الدّین ابوالحسین یحیٰی بن عبدالمُطیع (یا زیادہ سادہ طور پر ابن مطیع) بن عبدالرحمٰن الزَّواوی، جو پہلا نحوی تھا اور جس نے الفیۃ لکھی اور (۲) اُبوعلی عمر بن محمد بن عُمر بن عبداللہ الاَزْدی الشَّلَوبِینی، جس نے اپنے استاد کی القانون کو مع شرح مرتب کیا۔ اس کے نسخے ابھی تک کتاب خانۂ اسکوریال (Escurial) میں باقی ھیں (*Cat. Serenbourg*، عدد ۲، ۳٦، ۱۹۰).

الجزولی نے مندرجۂ ذیل کتابیں تصنیف کیں: (۱) کعب بن زُہَیر کے قصیدۂ بانَتْ سُعَادُ [رک بآں] کی شرح، جسے M.R. Basset نے الجزائر میں ۱۹۱۰ء میں طبع کیا؛ (۲) القانون، جسے المقدّمۃ الجزولیہ بھی کہتے ھیں؛ (۳) القانون کی شرح؛ (۴) امالی فی النّحو؛ (٥) ابوالفتح عثمان بن جنّی کی شرح دیوان المتنبی کا اختصار؛ (٦) ابن السّراج کی الاصول کی شرح (نحو).

مآخذ: (۱) ابن الابّار: تکملہ (طبع Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۹ء، عدد ۱۹۳۲ء؛ (۲) ابن خلّکان، طبع دیسلان، ص ۴۸٦، (قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۹۴)؛ (۳) السیُوطی: بُغْیۃ الوُعاۃ، قاہرہ ۱۳۲٦ھ، ص ۳٦۹؛ (۴) الغُبْرِینی: عُنْوان الدِّرایۃ، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۳۱؛ (٥) ابن قُنْفُذ: وفیات؛ (٦) احمد بن علی الدَّلَجی: الفلاکۃ والمَفْلوکون، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۹۱؛ (۷) براکلمان، ۱: ۳۰۸ و تکملہ، ۱: ٥۴۱ تا ٥۴۲؛ [(۸) ابن الوردی، ۲: ۱۳۲؛ (۹) مرآۃ الجنان، ۴: ۲۰۰؛ (۱۰) الزرکلی: الاعلام، ٥: ۲۸۸؛ (۱۱) وآ (ع)، بذیل مادّہ].

(محمد بن شنب)

* **جزِیرہ**: (عربی؛ جمع: جزائر) ایک اصطلاح، جس سے اساسی طور پر جزیرہ اور ثانوی طور پر جزیرہ نما مراد لیا جاتا ھے (مثلاً جزیرۃ الاندلس، یعنی ھسپانیہ، اور ایسے ھی جزیرۃ العرب؛ نیز رک بہ العرب، جزیرۃ)۔ زیادہ وسیع معنوں میں یہ لفظ ایسے علاقوں کے لیے بھی استعمال ھوتا ھے جو بڑے بڑے دریاؤں کے درمیان واقع ھوں ([جزیرۂ اقور]، رک بہ الجزیرہ)، یا جو کسی صحرا کے پھیلاؤ کے سبب باقی خطۂ ارض سے الگ ھوگئے ھوں۔ کوئی آبادی سمندر کے قریب واقع ھو تو اسے بھی یہ نام دے دیا جاتا ھے (دیکھیے Asin Palacios: *Abenházam de Cordoba*، میڈرڈ ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۲ء، ص ۲۹۱ حاشیہ ۳۴۷)۔ اس سے نخلستان بھی مراد لیتے ھیں، خواہ اس کے بعد النّخل کا لفظ موجود ھو یا نہ ھو (دیکھیے Dozy: تکملہ، بذیل مادّہ)۔ اسمٰعیلیوں کے ھاں کسی تبلیغی حلقے کو جزیرہ کہتے ھیں؛ دیکھیے (۱) S. de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*، ص cxiv؛ (۲) W. Ivanow: *The Organization of the Fatimid propaganda*، در *JBBRAS*، ۱٥ (۱۹۳۹ء): ۱۰؛ (۳) *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*، ص ۲۰ تا ۲۱ (نیز رک بہ داعی) [علاوہ ازیں دیکھیے (۴) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۷۳؛ (٥) Le Strange: *Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰٥ء، ص ۲۴ ببعد، ۸٦ تا ۱۱۴.

(ادارہ، وآ، لائڈن)

جزِیرۂ ابن عُمَر: رک بہ ابن عمر، جزیرہ۔ *

جزِیرۂ شَرِیک: عربوں کا رکھا ھوا اس چھوٹے سے جزیرہ نما کا نام جو تونس کے مشرق ساحل سے حلق الوادی (La Goulette) اور الحمّامات کی دو کھاڑیوں کے درمیان باھر کو نکلا ھوا ھے۔ طبعی اعتبار سے اس کی حیثیت اس سلسلۂ کوہ کے تسلسل کی ھے جسے ملک تونس کی "ریڑھ کی ھڈی" کہنا چاھیے (رک بہ تونس)، چنانچہ اس کی سطح زیادہ تر پہاڑی ھے اور کھڈوں سے پٹی پڑی ھے، مگر اس کے مشرق اور مغربی اور خاص طور پر شمالی حصے میں وسیع میدان موجود ھیں، جو رومیوں کے زمانے سے گندم اور زیتون کے لیے مشہور ھیں۔ اس جزیرہ نما کا رقبہ

تقریباً چھے سو مربع کیلو میٹر ھے اور اس کے شمالی جانب کا آخری سرا راس بون (Bon) یا راس مَدّار، جسے آجکل الدَّخا کہا جاتا ھے، افریقه سے صقلیه جانے کے لیے قریب ترین مقام ھے ۔ یه جزیره نما فی الحقیقت ولایت قُرُنبالیه (Grombalia) کا ایک حصّه ھے ۔ اس کے مغربی اور شمالی حصے مل کر اس صوبے کی ایک ذیلی قسمت (معتمدیه=délégation) بن گئے ھیں، جسے اِقْلیبِیَه (Kilibia) کہتے ھیں ۔ یہاں کچھ چھوٹے چھوٹے شہر ھیں، مثلاً قُرُنبالیه (جو صوبے کا دارالخلافه ھے)، قُرْبُص (Korbes)، سلیمان، مَنزِل بُوزَلْفا اور تَزِغْزان؛ نیز ماھی گیری کی بندرگاھیں، جیسے اقلیبیه، منزل تمیم، قُرْبَه، بنی خِیار اور دو خاصی اھم بندرگاھیں، یعنی نابِل (Nabeul) اور اَلْحمامات ھیں ۔ نابل، الحمامات، منزل تمیم اور تونس کے درمیان ریل کے ذریعے سلسلۂ حمل و نقل قائم ھے .

شریک العَبْسی، جس کے نام پر اس جزیره نما کا نام رکھا گیا، اس عرب فوج کے سرداروں میں سے تھا جس نے عبدالله بن سَعْد بن ابی سَرْح کی زیر سرکردگی ۲۷-۲۸ھ/ ۶۴۷-۶۴۹ء میں افریقیه کی تسخیر کی تھی ۔ سُبَیْطِله (Suffitulum ، Sbeitla) کی فتح کے بعد عبدالله بن سعد نے شریک کو اس جزیره نما پر قبضه کرنے کے لیے بھیجا اور اسے اس کا والی نامزد کر دیا؛ لیکن عبدالله بن سعد نے ۲۸ھ/ ۶۴۹ء کے اختتام سے پہلے پہلے افریقیه کوخالی کر دیا اور بوزنطیوں کو اپنے مستحکم مستقر قرطاجنه سے نکل کر اس جزیره نما کو فتح کر لینے کا موقع مل گیا ۔ اس سے تقریباً بتّیس برس بعد ابو المهاجر دینار نے، جو ۵۵ھ/ ۶۷۴ء اور ۶۲ھ/ ۶۸۱ء میں افریقیه میں عرب لشکر کا سردار تھا، قرطاجنه کو فتح کر لیا ۔ اس کا نتیجه یه ھوا که صقلیه پر حمله آوری کا مورچه ھمیشه کے لیے مسلمانوں کے تسلط میں آ گیا ۔

اپنی حربی اھمیت ے باعث جزیرۂ شریک ھمیشه ان لوگوں کا ھدف بنا رھا جو افریقیه کو سمندر کے راستے فتح کرنے کا منصوبه بناتے تھے؛ لٰهذا تاریخ کے طویل ادوار میں اس کی حیثیت افریقیه اور حمله آوروں کے مابین ایک میدان جنگ کی سی رھی ۔ ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء میں نارمن المهدیّه پر قابض ھو گئے اور ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء تک ان کا اس پر غلبه رھا (انھیں الموحدون نے عبدالمؤمن بن علی کے زیر سرکردگی یہاں سے نکالا اور افریقیه کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا) ۔ آگے چل کر دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی میں جزیرۂ شریک بھی تونس کے باقی حصوں کی طرح ان زبردست جنگوں کا میدان بنا رھا جو ھسپانویوں اور عثمانی ترکوں کے درمیان بحیرۂ روم میں حصول تفوق کے لیے ھوئیں (رَک به تونس) ۔

ازمنۂ وسطی میں جزیرۂ شریک کی تاریخ کے ساتھ دو باتوں کا خاص تعلق ھے : ایک تو یه که اس کے پہاڑی علاقے افریقیه کے والیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے والوں کے لیے بڑی اچھی پناه گاه ثابت ھوتے تھے ۔ اس سلسلے میں نَکّارِیَه (خوارج کی ایک شاخ) کی وه جماعت بالخصوص قابل ذکر ھے جس نے فاطمی دور میں ابو یزید (رَک بآں) کا ساتھ دیا اور القائم کے لیے زبردست مصیبت پیدا کر دی تھی ۔ اسی طرح چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بنو غانیه (رَک بآں) نے جزیرۂ شریک پر حمله کیا اور اس کے باشندوں پر طرح طرح کے مظالم توڑے؛ دوسری یه که اس کا ساحل نیز اس کے متصله جزیروں قَوْصَرَه (Pantelleria) قِرْقِنّا اور جَرْبَه کے سواحل آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کے آغاز ھی سے بحری قزاقوں (”غزاة البحر“) کے لیے موزوں پناه گاھیں تھیں اور یه وجه ھے که نارمن، اھل پیسا (Pisans)، اھل جینوا، اھل وینس اور اھل ھسپانیه بلکه تقریباً سارے اھل یورپ افریقیه پر ٹوٹ پڑے اور بڑے زور شور سے اس پر حملے کرنے لگے .

ازمنۂ وسطیٰ کے کم سے کم چار سربرآوردہ مسلمان جغرافیہ نگاروں اور سیاحوں نے جزیرۂ شریک کا بیان لکھا ہے، یعنی البکری، التّجانی، الادریسی اور یاقوت۔ ان میں سے التّیجانی کے سوا باقی سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ جزیرہ نما بڑا خوش حال اور دولت سے مالا مال ہے۔ الادریسی نے اسے اس کے سب سے بڑے شہر منزل بَشُو کے اعتبار سے جزیرۂ بَشُو کہا ہے۔ التّیجانی نے، جو ۷۰۶ھ/۱۳۰۶ء-۱۳۰۷ء میں یہاں آیا تھا، اپنی کتاب رحلۃ میں سب سے زیادہ تفصیلی حالات بیان کیے ہیں۔ وہ اس جزیرہ نما کی بدحالی کا نقشہ بھی کھینچتا ہے، جو بنو ہلال اور بنو غالیہ (رک بآں) کی تباہ کاریوں کا نتیجہ تھی۔ اس زمانے میں ہلالیہ کی ایک شاخ بنو دَلّاج کا اس جزیرے پر قبضہ تھا۔ اس نے صرف تین شہروں، منزل بشو، صِلطان اور الفلّاحین کا ذکر کیا ہے۔

مآخذ: (۱) البکری: صفۃ افریقیہ، طبع De Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۳۹ تا ۴۰؛ (۲) یاقوت، ۳: ۹۹ تا ۱۰۰؛ (۳) الادریسی: المغرب، ص ۱۱۸ تا ۱۲۵؛ (۴) التّیجانی: رحلۃ، طبع عبدالوہاب، تونس ۱۹۵۸ء، ص ۱۱ تا ۲۳؛ (۵) مؤنس: فتح العرب للمغرب، قاہرہ ۱۹۴۷ء، ص ۱۷۳ تا ۱۷۴؛ (۶) R. Brunschvig: *Hafṣides*، ۱: ۲۳۹ تا ۲۴۸؛ (۷) P. Hubac: *Tunisie*، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۹ تا ۱۸۔

(H. MONÈS)

⊗* **جزیرۂ شُقْر**: ہسپانوی میں السیرہ Alcira [جو عربی لفظ الجزیرہ کی خرابی ہے۔ شقر وہی لفظ ہے جو لاطینی میں سُکرو Sucro یا موجودہ جوکار Júcar ہے]۔ اسے مسلمانوں نے جزیرۂ شقر اس لیے کہا ہے کہ یہ دریاے شُقر کی دو شاخوں کے درمیان، جن میں سے ایک اب خشک ہو چکی ہے، بلنسیہ سے ۳۷ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ اس جزیرے کی آبادی تیس ہزار کے قریب ہے اور اس کا محل وقوع ایک قدرتی علاقے کے مرکز میں ہے، جو ربیرہ Ribera کے نام سے مشہور ہے۔ اس علاقے میں شاطبہ (Játiva) سے قطروجہ Catarroja اور سمندر سے وادی قلقرہ (Cárcer) تک وادی شقر کا زیریں حصہ بھی شامل ہے۔ اس زرخیز دریائی مٹی کے میدان کا شمار اس جزیرہ نما کے سب سے زیادہ دولتمند علاقوں میں ہوتا ہے اور اس کی آبیاری شُقر کی شاہی نہر کے ذریعے ہوتی ہے، جسے جیمس James اوّل فاتح نے تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں اس موقع پر تعمیر کرایا تھا جہاں عربوں ہی کے نہیں بلکہ مغربی قوطی (Visigothic) اور ہسپانوی رومی عہد کے وسائل آب پاشی قبل ازیں موجود تھے۔ اس کی خوش حالی نارنگی کے پیڑوں، چاول کی کاشت اور باغبانی کی مرہون منت ہے۔ الادریسی نے اس کی زرخیزی اور اس کے باشندوں کے ممتاز خصائص کی تعریف کی ہے۔ الادریسی کہتا ہے کہ جاڑوں میں دریا کو کشتی کے ذریعے اور گرمیوں میں پایاب عبور کرکے ہم اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ المُعجب کی رو سے ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء میں دریا پر ایک پل تعمیر ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے زمانۂ قبلِ تاریخ میں بھی یہ جزیرہ آباد تھا، جیسا کہ کوہ سولا (Solá) پر اس کی حدود میں کھدائیوں سے پتا چلتا ہے۔ یہ امر کہ سکرو (Sucro) یا سکانیہ آلبیریکا (Sicania Iberica) اور شقر ایک ہی مقام ہیں محل نظر ہے۔ رومی عہد میں شاہراہ آگسٹا (Via Augusta) پر بطور ایک پڑاؤ کے وہ ضرور ایک مستحکم مقام رہا ہوگا، جیسا کہ یہاں سے دستیاب ہونے والی یادگاری الواح سے پتا چلتا ہے۔

عربوں کے عہد میں اور ماضی قریب میں بھی قونکہ (Cuenca) میں صنوبر کے وسیع جنگلوں سے کاٹی ہوئی تعمیری لکڑی دریاے کبریل (Cabriel) کے راستے لائی جاتی اور اسے دریاے شقر (Jucar) کے پار جزیرۂ شقر (Alcira) سے قلیرہ (Cullera) اور وہاں سے بالآخر جہاز سازی کے لیے دانیہ اور تعمیر مکانات کے لیے

بلنسیہ پہنچا دیا جاتا تھا ۔

اموی امارت اور خلافت کے پُورے دور میں یہاں کوئی قابل ذکر واقعہ پیش نہیں آیا ۔ طوائف الملوک کا دور دورہ شروع ہوا تو وہ تدمیر (=مُرسیہ) یا بلنسیہ کے زیرحکومت تھا تا آنکہ قنبطور (=سد Cid)، بلنسیہ اور اس کے ملحقات فتح کرنے کے بعد اس پر بھی قابض ہوگیا [قنبطور Campaedore کی معرب شکل ہے ۔ مسلمان اسے اس کی دغا بازیوں اور مکاریوں کی بنا پر ابن الخبیث یا کلب الجلیقیہ بھی کہتے ہیں] ۔ یوسف بن تاشفین کے بیٹے ابن عائشۃ نے اسے دوبارہ فتح کیا اور قنبطور کی فوج کے ایک کثیرالتعداد دستے (Division) کو شکست دے کر اسے نیست و نابود کر دیا ۔ ۵۱۹ھ/۱۱۲۵ء میں الفانسو اول جنگجو (Alfanso I, the Warrior) نے اندلس میں اپنی مشہور فوجی مہم کے دوران میں جزیرۂ شقر پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن کئی روز کی لڑائی کے بعد اسے پسپا کردیا گیا اور اسے بھاری نقصانات اٹھا کر وہاں سے واپس آنا پڑا ۔ ۵۲۳ھ/۱۱۲۸-۱۱۲۹ء میں اس نے اس علاقے پر دوبارہ حملہ کرکے جزیرۂ شقر اور قلیرہ کے درمیان المرابطون کے ایک اور لشکر کو تباہ کر دیا اور یوں آگے بڑھنے کے لیے راستہ کھل گیا ۔

جب اندلس کے المرابطون منظر عام پر نہ رہے تو طوائف الملوک کا دوسرا دور شروع ہوا ۔ اس وقت سَعد بن مَرْدَنِیش مرسیہ اور بلنسیہ کا مالک بن بیٹھنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے جزیرۂ شقر کا عامل وہاں کے ایک معزز شہری احمد بن محمد بن جعفر بن سفیان کو مقرر کر دیا ۔ اس عامل نے جب دیکھا کہ ابن مَرْدَنِیش بلنسیہ کی محافظ عیسائی فوج کو اور بھی زیادہ مضبوط بنا رہا ہے، اور عیسائیوں کے لیے راستہ صاف کرنے کی خاطر بہت سے مسلمانوں کو ان کے گھروں سے نکال رہا ہے، تو اسے اندیشہ ہوا کہ کہیں اسے بھی اسی طرح نہ نکال دیا جائے، چنانچہ جس طرح ابن ہَمُشک نے جیّان (Jaén) میں اور عبداللہ بن سعد نے المریہ (Almeria) میں کیا تھا، وہ بھی بغاوت کرکے الموحدون سے جا ملا ۔

ابن مردنیش کو یقین تھا کہ وہ شقر کو دوبارہ فتح کرکے [باغیوں کے لیے] ایک مثال قائم کر دے گا، چنانچہ وسط شوال ۵۶۶ھ/جون ۱۱۷۱ء میں اس نے شہر کا محاصرہ کر لیا ۔ اس میں اس کے بھائی ابو الحجاج یوسف، امیر بلنسیہ، نے اس کی مدد کی ۔ یہ محاصرہ وسط ذوالحجہ/اگست تک دو مہینے جاری رہا ۔ خلیفہ، جو جولائی سے قرطبہ میں تھا، اور السید ابو حفص عمر، جو مرسیہ کا محاصرہ کیے پڑا تھا، دونوں جزیرۂ شقر کے باشندوں کی مدد کو آئے، لیکن اہل شہر نے یہ دیکھ کر کہ محاصرے کی سختی روز بروز بڑھتی جا رہی ہے، ابو ایّوب محمد بن ہلال سے فریاد کی، جو ابن ہَیسْط کا دوست اور المریہ کی گلو خلاصی کے وقت اس کا حلیف تھا ۔ ابن مردنیش شہر فتح نہ کر سکا اور اسے محاصرہ اٹھا کر واپس جانا پڑا ۔

الموحدون کے زیر اقتدار اس شہر کو نسبۃً امن و امان کا زمانہ نصیب ہوا، لیکن تھوڑے ہی دن بعد جب عیسائیوں کی پیش قدمی سے پھر خطرہ پیدا ہو گیا تو وہاں کے دو مشہور شاعر ابن خَفّاجہ اور ابو المطّرف بن عَمیرہ یہ بھانپ کر کہ اب یہ شہر ہاتھ سے جانے کو ہے، حب وطن کے جذبے کے تحت اس کے حسن و دلکشی پر اپنا زور بیان صرف کرنے لگے ۔ بہرحال ۱۲۴۲ء کے اختتام پر جیمس اول ("فاتح") نے اس شہر پر قبضہ کر لیا ۔

[جزیرۂ شقر پہلی صدی ہجری کے آخری حصے سے لے کر ساتویں صدی کے تقریباً آخر تک مسلمانوں کے قبضے میں رہا ۔ مسلمانان اندلس میں یہ سب سے عمدہ تفرج گاہ سمجھا جاتا تھا ۔ یہاں باغوں اور درختوں اور چشموں کی عجیب بہار تھی ۔ ابو عبداللہ محمد بن عائشۃ الاندلسی، جو ایک بڑے ادیب تھے، یہاں اکثر

آ کر رہتے تھے اور اپنے اشعار میں اس مقام کی تعریف بھی انھوں نے کی تھی] .

مآخذ : (۱) ابن عبدالمُنعم الحِمْیری : الرَّوضُ المِعْطار، طبع Lévi-Provençal، متن : ص ۱۰۲ تا ۱۰۳ و ترجمہ : ص ۱۲۶ تا ۱۲۷؛ (۲) ابن الابّار : الحُلّۃ، طبع ڈوزی، ص ۲۳۶ تا ۲۳۷؛ (۳) الادریسی : *Descript*، متن : ص ۱۹۲ تا ۱۹۵ و ترجمہ : ص ۲۳۳، ۲۳۷؛ (۴) *Dict. geográfico de España*، ۱ : ۵۱۵ ببعد؛ (۵) Ribera : *Topografia de Alcira Arobe*، در *Al Archivo*، ۲ : ۵۴؛ [(۶) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء، بذیل جزیرۂ شقر؛ المریہ؛ بلنسیہ] .

(A. Huici Miranda [و ادارہ])

* **جَزِیرۃ العَرَب** : رَکّ بہ عرب .

* **جَزِیرۃ قَیْس** : رَکّ بہ قیس، جزیرہ .

* **الجَزِیرۃ** : جزیرۃ اَقُور یا اقلیم اَقُور (اَقُور یا اَثُور کے لیے دیکھیے یاقوت، ۱ : ۱۱۹، ۳۴۰ و ۲ : ۷۲) ۔ یہ نام عرب جغرافیہ دان دجلہ اور فرات کے درمیانی علاقے کے شمالی حصّے کے لیے استعمال کرتے ہیں، لیکن الجزیرہ میں وہ بلاد و امصار بھی شامل ہیں جو بالائی دجلہ کے پار بجانبِ شمال واقع ہیں (میّافارقین، ماَرْزَن، سِعِرْت) اور وہ بھی جو دجلہ کے وسطی پھیلاؤ کے مشرق میں ہیں (باعَیْناثا، الخابُور الحسنیّہ، اور زابات) ۔ اسی طرح فرات کی گزرگاہ کے قریب دائیں کنارے کے ساتھ ساتھ مغرب کی جانب زمین کا جو تنگ سا قطعہ واقع ہے وہ بھی الجزیرہ ہی کا ایک حصّہ خیال کیا جاتا ہے .

الجزیرہ ایک اچھا خاصا پست سا مرتفع میدان ہے، جس میں چند پہاڑی سلسلے بھی شامل ہیں : قراجہ طاغ، عَبید اور فرات کے درمیان؛ طُور عَبْدِین، ماردین اور جزیرۂ ابن عمر کے درمیان؛ جبل عبدالعزیز، البلیخ اور الخابُور کے درمیان؛ جبل سنجار، الخابور اور دریاے دجلہ کے درمیان اور جبل مکحُول، موصل کے جنوب میں ۔ ان پہاڑوں میں سے بہت سی ندیاں نکلتی ہیں جن میں سے وہ بالخصوص قابل ذکر ہیں جو فرات کے بائیں کنارے کی معاون ہیں، یعنی البَلیخ، جو علاقۂ حَرّان سے آتی ہے اور الخابور، جو راس العین سے آتی ہے ۔ مؤخرالذکر میں اس کی معاون ندی ہرماس بھی شامل ہے، جو طور عبدین سے نکلتی ہے ۔ جبل سنجار میں نہر ثرثار کے منابع ہیں جو صحرا کی طرف بہتی ہوئی بالآخر اس میں غائب ہو جاتی ہے .

الجزیرہ کے مغرب میں شام کا علاقہ ہے، شمال مغرب میں عراق ثُغُور، شمال اور شمال مشرق میں ارمینیہ، مشرق میں آذربیجان اور جنوب میں عراق، جس کی ابتدا از انبار تا تکْریت ایک خط سے ہوتی ہے ۔ الجزیرہ تین اضلاع (کوروں) پر مشتمل ہے : مشرق میں دیار رَبِیْعہ، مغرب میں دیار مُضَر اور شمال میں دیار بکر، جن کے نام ان قبیلوں کے ناموں پر رکھے گئے جو زمانۂ قبل از اسلام اور آغاز اسلام میں یہاں، آباد ہوے؛ لیکن عرب قدیم وقتوں میں بھی الجزیرہ اور اس کے ایک ضلع میں آباد تھے، یعنی نَصِیْبِیْن میں، جسے ایرانی اَرْوَسْتان اور آرامی بِیْث اَرَبایا کہتے تھے ۔ الجزیرہ اور بالخصوص طور عبدین میں خاصے آرامی عناصر موجود ہیں، چنانچہ متعدد مقامات کے نام بھی آرامی ہیں ۔ موصل کے علاقے میں کرد اور بالائی دجلے کے شمال میں ارمن بھی آباد تھے .

الجزیرہ کی تاریخ بڑی اہم ہے، کیونکہ یہ ان شاہراہوں پر واقع ہے جو عراق اور اناطولیا، علٰی ھٰذا عراق اور شام کے درمیان، اس وسیع خم کے ساتھ ساتھ واقع ہیں جسے ہلال خصیب کہا جاتا ہے (بغداد ریلوے بھی اس میں سے گزرتی ہے)؛ اسی طرح ایک اور شاہراہ ایک جانب تو ارمنی ایرانی علاقوں اور شام اور دوسری جانب عراق کے درمیان واقع ہے ۔ طور عبدین میں اور شاہراہ موصل پر ان دونوں دریاؤں اور ان کے معاونوں کے کنارے بہت سی منڈیاں اور شہر

آباد تھے۔ رومی بوزنطی عہد میں الجزیرہ ایران اور رومی بوزنطہ میں بٹا ہوا تھا۔ عربی فتوحات کے موقع پر بوزنطیوں کے قبضے میں وہ علاقہ تھا جو راسِ عین سے فرات تک اور طور عبدین سے جنوب کی طرف میدانی علاقے تک پھیلا ہوا تھا۔ سرحد نَصِیْبِیْن اور دارا کے مابین قلعۂ سَرْجَہ کے پاس واقع تھی (یاقوت، ۲: ۵۱۶ و ۳: ۷۰؛ ابو یوسف یعقوب: کتاب الخراج، ۱۳۰۲ تا ۱۳۲۲ھ، ترجمہ از Fagnan، ص ۶۲)۔ شام کی فتح کے بعد بوزنطی محافظ دستے کٹ کر رہ گئے اوز اگر وہ سلطنت سے رابطہ رکھ سکتے تھے تو صرف ارمینیہ ھی کے ذریعے، لہٰذا عیاض بن غَنْم کو کوئی مزاحمت پیش نہیں آئی۔ مغربی حصّہ ۱۸ھ/۶۳۹ء اور ۲۰ھ/۶۴۱ء کے درمیان فتح ہوا اور مشرقی حصّہ عراق سے آنے والے دستوں کے ہاتھوں ۲۰ھ/۶۴۱ء میں (البَلاذُری، ص ۱۷۱ و مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۷۹ ببعد)۔

بنو امیّہ کے زمانے میں الجزیرہ عراق شیعوں اور شامیوں کے درمیان میدان کارزار بنا رہا۔ سلیمان ابن صُرَد، جسے زُفَر بن الحارث القیسی کی تائید حاصل تھی، ۶۵ھ/۶۸۵ء میں راس عین کے قریب ایک معرکے میں عُبَیداللہ بن زِیاد کے ایک نائب کے ہاتھوں مارا گیا۔ پھر جب ۶۷ھ/۶۸۶ء میں دریاے زاب کے ایک معاون کے کنارے مختار نے شامیوں پر فتح پائی تو فاتحین نے نصیبین، دارا اور سنْجار پر قبضہ کر لیا (دیکھیے الطَّبَری اور ابن الاثیر، بذیل سنین مذکور)۔ عبدالملک نے مُصْعَب بن الزُّبَیر کو عراق میں دَیْر الجاثْلِیق کے مقام پر ۷۲ھ/۶۹۱ء میں شکست دی، لیکن اس کے لیے اسے پہلے الجزیرہ فتح کرنا پڑا۔ پھر اس زمانے سے پہلے اور بعد میں بھی بنو قَیْس اور بنو تَغْلِب کے مابین الجزیرہ ھی میں لڑائیاں ہوئیں (قب الطَّبَری اور ولہاوزن Wellhausen: ***Das arabische R. ‘ah***، ص ۱۲۶ ببعد؛ انگریزی ترجمہ، ص ۲۰۲ ببعد)۔ اسی طرح الحجاج کے زمانے میں اور بعد از آں آخری اموی فرمانرواؤں کے عہد میں خوارج کی کئی بغاوتیں اور رونما ہوئیں اور الجزیرہ کے خوارج نے وہاں تقریباً تسلّط حاصل کر لیا (دیکھیے **Wellhausen**: ***Oppositionsparteien***، ص ۴۱ ببعد)۔ آخری اموی فرمانروا مروان ثانی کا دارالخلافہ حرّان بھی الجزیرہ ھی میں تھا۔

جس زمانے میں امیر معاویہؓ شام کے والی تھے الجزیرہ کو انتظاماً شام میں شامل کر دیا گیا تھا۔ بعد میں اسے تین ضلعوں پر مشتمل ایک الگ صوبہ قرار دیا گیا، جس کے نظم و نسق کی ذمے داری بعض اوقات بنو امیّہ کے افراد، مثلاً محمد بن مروان اور مَسْلَمة بن عبدالملک کے بھی سپرد ہوتی رہی، جو بیک وقت ارمینیہ کے قریبی صوبے کے والی تھے۔ موصل کو اس سے الگ رکھا گیا اور صرف مروان ثانی کے عہد میں جا کر وہ الجزیرہ کا دارالخلافہ بنا۔

عباسی فرمانروا بھی مزاحمت کے بغیر الجزیرہ فتح نہ کر سکے بلکہ جب محمد بن صُوْل اور پھر یحیی (پہلے عباسی خلیفہ کے بھائی) کو وہاں بھیجا گیا تو موصل کے مقام پر بڑے سنگین واقعات پیش آئے (دیکھیے ابن الاَثِیر، مطبوعۂ ۱۳۰۳ھ، بذیل ۱۳۲ھ، ص ۱۶۳، ۱۶۶ تا ۱۶۷)۔ المنصور کے چچا عبداللہ بن علی کی بغاوت کا مرکز بھی الجزیرہ ھی تھا۔ آگے چل کر المامون کے عہد میں نَصْر بن شَبَث کی بغاوت بھی سارے الجزیرہ میں پھیل گئی اور ۲۰۹ھ/۸۳۴ء میں بمشکل شام اور الجزیرہ کے والی عبداللہ بن طاہر کے ہاتھوں فرو ہوئی۔ المعتصم کے عہد میں بھی کردوں نے موصل کے شمال میں بغاوت برپا کی، جس کا بمشکل استیصال ہوا۔ خوارج نے بھی پھر الجزیرہ میں شورش برپا کر دی تھی، بالخصوص المہدی کے عہد میں، حتی کہ یہ صوبہ خوارج کا گڑھ کہلانے لگا اور اسی لیے الجاحظ نے کہا ہے: امّا الجزیرة فَحَرُورِيَّةٌ شَارِيَةٌ و خارِجَةٌ مارِقَةٌ [=رہا الجزیرہ تو وہ حروری، شاری، خارجی

اور باغی ہے (حروری اور شاری خارجیوں کے نام ہیں)] (فی مناقب الترک، مطبوعۂ ۱۳۲۴ھ، ص ۱۰؛ الجزیرہ میں خوارج کے لیے قب حدود العالم، ترجمۂ متورسکی، ص ۱۴۰)۔ ہارون الرشید کے زمانے میں بھی تغلبی خارجی الولید بن طَرِیف نے بغاوت کی (دیکھیے ابن الاثیر، ۶: ۷۴)۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں پہلے تو مُساور کی اور پھر ہارون الشّاری کی قیادت میں خوارج کی زبردست بغاوتیں رونما ہوئیں [حوالوں کے لیے رک بہ دیار ربیعہ]۔ یہ بغاوتیں خلیفہ المعتضد نے فرو کیں (دیکھیے وہی حوالے)۔

عباسی عہد میں کبھی تو موصل کو الجزیرہ کی عملداری سے الگ کر دیا جاتا تھا اور کبھی یہ صوبہ ایک وسیع تر وحدت کا جزو بن جاتا تھا، چنانچہ بسا اوقات اسے قریبی صوبے ارمینیہ سے ملا دیا جاتا اور کبھی کبھی صرف دیار بکر سے (رک بہ دیار بکر)۔ الجزیرہ کے والیوں میں قابل ذکر ایک تو طاہر بن الحسین ہے اور دوسرا اس کا بیٹا عبداللہ بن طاہر، جو المامون کے عہد میں والی مقرر ہوا۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں کچھ دنوں کے لیے الجزیرہ پر مرکزی اقتدار قائم نہیں رہا اور وہ مصر کے طولونی فرمانرواؤں، یعنی یکے بعد دیگرے اسحٰق بن کُنداجیق، محمد بن ابی السّاج اور پھر اسحٰق کے بیٹے کے زیر اقتدار آ گیا؛ لیکن خلیفہ المعتضد نے ۲۷۹ھ/۸۹۲ء میں اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

الجزیرہ حمدانی خاندان کا گھر ہے، جس کے افراد مختلف مقامات میں گھومتے پھرتے بالآخر اس پورے صوبے پر قابض ہو گئے (ان کا مورث اعلٰی حمدان خود ایک خارجی تھا)۔ انھوں نے اسے موصل اور حلب کی دو امارتوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ وہ تقریباً خود مختار تھے اور خلیفہ کی سیادت کو برائے نام ہی تسلیم کرتے تھے۔ بعد ازاں ۳۶۷ھ/۹۷۷ء میں جب عَضُد الدّولۃ نے اسے فتح کیا تو الجزیرہ بغداد کے آل بویہ کے قبضے میں آ گیا۔ پھر جب وہ روز بروز کمزور ہوتے چلے گئے تو الجزیرہ شمال میں آل مروان (دیار بکر) اور بنو عقیل (موصل) کے درمیان دو حصوں میں منقسم ہو گیا۔ بنو عقیل کے ایک حکمران قِرواش ابن مُقَلّد نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰، ۱۰۱۱ء میں فاطمیوں کی سیادت قبول کر لی۔ ان دونوں خاندانوں کا خاتمہ سلجوقیوں نے کیا۔

الجزیرہ نسبۃً ایک زرخیز اور دولت مند صوبہ تھا، جس میں دریاؤں کے باعث پانی کی فراوانی تھی اور میدانوں کے نشیبی علاقوں میں بھی، جہاں چراگاہوں کی کثرت ہے، کنووں کی کمی نہیں تھی۔ اس تکونے علاقے میں، جسے کوہستان ارمینیہ، جبل عبدالعزیز اور جبل سِنجار نے گھیر رکھا ہے، بڑے پیمانے پر زراعت ہوتی تھی۔ اسی طرح البَلِیخ اور الخابُور کے ساتھ ساتھ بھی بڑے بڑے مزروعہ رقبے چلے گئے تھے۔ گھوڑے، بھیڑیں، غلّے (موصل سے بغداد اور سامرّا کو آٹا پہنچتا تھا، دیکھیے الصُّولی: اخبار الرّاضی، ص ۷۶، ۱۰۹ و ترجمہ: ص ۱۳۳، ۱۷۷؛ موصل اور بَلَد کی "تیرتی ہوئی چکیاں" بھی مشہور تھیں)، چاول (نصیبین)، روغن زیتون (الرقّہ، ماردین)، مکھن، پنیر، نیشکر (سنجار)، پرند، تازے اور خشک پھل، کشمش، اخروٹ (نصیبین)، مربّا (=قُبَّیْت)، شہد، خشک گوشت (=نَمَک سُود)، کوئلا، کپاس (حرّان اور وادی خابور)، وغیرہ، یہ سب منجملہ دوسری چیزوں کے الجزیرہ کی زرعی پیداوار تھیں، جن کا المُقدّسی اور ابن حَوقل نے بالخصوص ذکر کیا ہے۔ مقامی دستکاری کی پیداوار میں ان اشیا کا ذکر آتا ہے: صابن، کولتار، لوہا، ڈول، چاقو، تیر، زنجیریں، تسمے، ترازو (حرّان اور نصیبین)، سوتی اور اونی کپڑے (عمید) اور آہنی ہتوڑے (Fullers' hammers)۔ دجلے اور فرات میں کشتی رانی کی بدولت تجارت خوب پھیلی۔ جزیرۂ ابن عمر میں بلاد یونان اور ارمینیہ سے اور بالس

میں شام سے آنے والا مال جہازوں میں لادا جاتا تھا۔

ان سب امور کے پیش نظر کوئی تعجب نہیں کہ بغداد میں جو حکومت بھی قائم ہوئی بالواسطہ یا بلا واسطہ ہمیشہ الجزیرہ کو اپنے ماتحت رکھنے کی کوشش کرتی رہی۔ اس سے المعتضد کی اور حمدانیوں کے عہد میں مرکزی حکومت کی حکمت عملی بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ الجزیرہ کے محاصل کا صحیح اندازہ کرنا مشکل ہے۔ ان میں خاصی کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔ اگر قدامة کے دیے ہوئے اعداد و شمار کا مقابلہ ۳۰۶ھ کے میزانیہ سے (جس کا ذکر Von Kremer: *Über das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H.*، میں ملتا ہے) اور ان رقوم سے کیا جائے جو موصل کے حمدانی امیر نے بطور خراج ادا کیں یا اس سے طلب کی گئیں، تو ہمیں ان میں بہت بڑی کمی نظر آئے گی۔ قدامة کے بیان کے مطابق دیار مضر کے محاصل کی مقدار ساٹھ لاکھ درہم تھی، دیار ربیعہ کی چھیانوے لاکھ پینتیس ہزار اور موصل کی تریسٹھ لاکھ۔ بہرحال ۳۳۲ھ/۹۴۴ء میں حمدانی امیر ناصر الدّولہ نے دیار ربیعة اور دیار مُضر کے کچھ حصّے کے لیے چھتیس لاکھ درہم کی رقم ادا کرنا منظور کی تھی۔ ۳۳۷ھ میں آل بویہ نے اس سے اسّی لاکھ درہم کا مطالبہ کیا اور تیس لاکھ پر فیصلہ ہوگیا، لیکن معلوم ہوتا ہے اس نے کبھی دو لاکھ سے زیادہ ادا نہیں کیے۔ اگر وہ ادائیاں بھی شامل کر لی جائیں جو بشکل جنس کی جاتی تھیں تو بھی کوئی بہت بڑی رقم نہیں بنتی۔ بہرحال مرکزی حکومت کے لیے یہ ناقابل اعتنا ہرگز نہیں تھی۔

الجزیرة کی تاریخِ مابعد کے لیے رکّ بہ دیار بکر؛ دیار ربیعة؛ دیار مضر۔

مآخذ: (۱) Le Strange، ص ۸۶ تا ۱۱۴، جہاں عرب جغرافیہ دانوں کے حوالے دیے گئے ہیں؛ (۲) لا اعلم: حدودالعالم، ترجمۂ منورسکی، بمدد اشاریہ؛ (۳) E. Herzfeld: *Über die historische Geographie von Mesopotamien*، در *Pet. Mitt.*، ۱۹۰۹ء، ج ۱۲؛ (۴) F. Sarre و E. Herzfeld: *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet (Forschungen zur islamischen Kunst)*، ۴ جلد، ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰ء؛ (۵) Von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، ۲ جلد، ۱۸۹۹-۱۹۰۰ء؛ (۶) Banse: *Die Türkei*، ص ۲۳۸ بعد؛ (۷) A. Poidebard: *Les routes anciennes de Haute Djezireh*، در *Syria*، ج ۸ (۱۹۲۷ء)؛ (۸) وہی مصنف: *Mission archéologique en Haute Djezireh*، در *Syria*، ج ۱۱ (۱۹۳۰ء)؛ (۹) محمود الآلوسی: بلوغ العرب، ۱: ۲۱۷ ببعد؛ (۱۰) Dussaud: *Topographie historique* (اس میں ان شہروں کا ذکر ہے جو فرات وسطٰی کے کنارے پر اور الخابور کے طاس میں واقع ہیں)، ص ۴۷۷ ببعد، ۴۸۱ ببعد؛ (۱۱) M. Canard: *Hist. de la dynastie des Hamdânides*، ۱: ۷۵ تا ۱۴۳، ۲۹۱ تا ۳۰۲، ۳۰۸ تا ۳۱۱، ۳۳۴ ببعد، ۳۷۷ تا ۴۰۷، ۴۱۸، ۵۲۰ ببعد، ۵۲۶ تا ۵۳۱ و بمواضع کثیر۔

(M. CANARD)

اَلجزِیرۃ الخَضْرا: ہسپانوی میں Algeciras۔ ⊗*

اس شہر کا عربی نام Isla Verde [= سبز جزیرہ] سے ماخوذ ہے، جو اس کے بالمقابل خلیج پونتا دل کارنیرو Punta del Carnero اور پونتا دی یوروپا Punta de Europe کے درمیان واقع ہے۔ اس کا دوسرا نام جزیرہ امّ حکیم ہے، اس خاتون کے نام پر جسے موسیٰ بن نُصَیر سے آزادی پانے کے بعد طارق بن زیاد اپنے ساتھ لے کر اس جزیرہ نما میں داخل ہوا اور جسے اس نے یہ جزیرہ ورثے میں دے دیا۔ یقیناً یہی وہ مقام ہے جہاں آرسیلا Arcila اور طنجہ سے آئے ہوئے بہت سے آبادکاروں نے جولیا ترادکتا Julia Traducta کی بنیاد رکھی ہوگی۔ یہیں شامی سرداروں نے ان یرغمالوں کو رکھا تھا جنھیں بلّج نے ۱۲۴ھ/۷۴۰ء میں اس وقت ان کے سپرد کیا تھا جب وہ سبتہ (Ceuta) سے بربروں کی ایک بغاوت کو

فرو کرنے کے لیے جزیرہ نمائے ہسپانیہ میں وارد ہوا تھا۔ اس شہر کا ایک مخلوط لاطینی - پیونک نام جولیا جوزا Julia Joza بھی تھا، جو جولیا ترادکتا کا مرادف ہے۔ رومی عہد میں موجودہ جزیرة الخضرا کو اڈ پورٹم ابلبم Ad Portum Album کہا جاتا تھا۔ مسیحی ماخذ میں Algeciras نام کے دو شہروں کے حوالے ملتے ہیں : ایک تو جزیرے پر واقع تھا، جو بعد میں ویران ہوگیا اور دوسرا اندرون ملک میں، جس کی اہمیت اور نام برقرار رہا، کیونکہ اس کی بندرگاہ اور خلیج قدیم ترین زمانے سے (موسم سرما میں بھی) جہازوں کے لیے محفوظ بندرگاہ تھی۔ سمندر پار جانے کے لیے، جو یہاں سے صرف اٹھارہ میل کے فاصلے پر واقع ہے، یہیں سے سفر کا آغاز کیا جاتا ہے۔ الموحدون البتہ ہمیشہ طریف القصر الصغیر کے راستے کو ترجیح دیتے تھے، جس کا فاصلہ صرف بارہ میل ہے۔ بنو مرین بھی انھیں کا اتباع کرتے تھے۔

جزیرة الخضرا ایک پہاڑی پر آباد ہے، جو سمندر پر جھانی ہوئی ہے اور اس کی دیواریں ساحلِ بحر تک چلی گئی ہیں۔ پتھروں سے بنا ہوا حصار اس گھاٹی کے کنارے استادہ ہے جو شہر کے پہلو میں مشرق سمت واقع ہے۔ ایک دریا، جس کا نام وادی العسل (= شہد کا دریا) ہے، شہر کے درمیان سے بہتا ہے اور اس کا یہ نام ہسپانوی زبان میں بھی باقی رہا۔ کناروں کے ساتھ ساتھ پھلوں اور پھولوں کے باغوں کی کثرت ہے۔

[جزیرة الخضرا پہلا مقام تھا جو مسلمانوں نے اندلس میں فتح کیا (رمضان ۹۱ھ/ستمبر۔ اکتوبر ۷۱۰ء)۔ جب جزیزة الخضراء میں جنوب مشرق سمت سمندر کے کنارے مسلمانوں نے ایک مسجد بنوائی تو اس کا نام مسجدالرایات (جھنڈوں والی مسجد) رکھا گیا، کیونکہ یہاں عرب اور بربر قبائل، جو طارق کے زیرفرمان تھے، اپنے اپنے جھنڈوں کے نیچے مشورہ کرنے کے لیے جمع ہوتے تھے۔]

یہی وہ مسجد ہے جس کے بالمقابل نارمنوں (المجوس [رک بآں]) نے ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ - ۸۶۰ء میں صف آرائی کی اور اس پر قابض ہوکر اسے جلا دیا۔ عبدالرحمٰن ثالث نے یہاں اپنے فوجی دستوں کے لیے ایک اسلحہ خانہ تعمیر کیا تھا اور اسی بندرگاہ سے اس کے سپہ سالاروں نے مراکش کے ادریسیوں کے خلاف فوج کشی کی۔ خلافتِ اندلس کے سقوط پر بربروں نے پہلے ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۱ء میں اور پھر ۴۲۷ھ/ ۱۰۳۵ء سے ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء تک اسے تاخت و تاراج کیا۔ یہیں اس کے اشبیلیہ سے الحاق سے قبل حمّودی خاندان کے محمد [بن خلیفہ قاسم] اور القاسم [بن محمد بن خلیفہ قاسم] نے اپنی خلافت قائم کی۔

۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء میں اسے المعتمد نے یوسف بن تاشفین کے حوالے کر دیا، جس نے ہسپانیہ پر فوج کشی کرکے زلّاقہ کے مقام پر الفانسو ششم کو شکست فاش دی۔ یوسف نے فوراً شہر کی حصار بندی کی اور جہاں کہیں دیواروں میں نقص تھا ان کی مرمت کی۔ اس نے شہر کے گردا گرد ایک خندق بنوائی، اسلحہ اور خوراک کے ذخائر قائم کیے اور یہاں اپنے بہترین سپاہیوں کا ایک منتخب دستہ تعینات کردیا۔ اس نے دوسری دفعہ سمندر پار کیا تو پھر یہیں اترا اور یہیں سے الیت (Aledo) کے محاصرے کے لیے روانہ ہوا۔ ۵۴۱ھ/ ۱۱۴۶ء میں اس پر الموحدّون قابض ہوگئے۔ ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء اور ۵۷۸ھ/ ۱۱۸۲ء میں اہل قشتالیہ نے اسے اور رندہ (Ronda) کے علاقوں کو تاخت و تاراج کر ڈالا۔ ۶۲۹ھ/ ۱۲۳۱ - ۱۲۳۲ء میں الجزیرة الخضرا نے ابن ہود کی سیادت تسلیم کرلی۔ ۶۷۷ھ/ ۱۲۷۸ء کے موسم گرما میں الفانسو، الملقب بہ فاضل، نے سمندر کے راستے سے اس کی ناکہ بندی کی اور مارچ ۱۲۷۹ء میں وہاں مسیحی فوجوں نے ڈیرے ڈال دیے۔ ۱۰ ربیع الاول / ۲۱ جولائی کو قشتالوی لشکر نے بنو مرین کے ہاتھوں شکست فاش کھائی۔ شہر پر دھاوا کرکے اسے سر کر لیا گیا

اور اس کے محافظین کو تہ تیغ کر دیا گیا۔ اندلس کی چار مہموں میں ابو یوسف نے الجزیرۃ الخضرا ھی کو اپنی کارروائیوں کا مستقر بنایا اور اس کے قریب ھی فاس میں اپنے فاس الجدیدہ کے تعمیر کردہ محل کے نمونے پر قصر البِنْیَہ بنوایا۔ محرم ۶۸۵ھ / مارچ ۱۲۸۶ء میں اس نے یہاں وفات پائی اور اسی روز قصرِ البِنْیَہ میں اس کے بیٹے یعقوب کی بادشاہت کا اعلان کیا گیا۔ پھر جب ابوالحسن علی نے بنو مرین کی روایات جہاد کو از سر نو زندہ کیا تو ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء میں الجزیرۃ الخَضْرا کی خلیج میں اس نے امیر البحر تینوریو (Tenorio) کے لشکر کو شکست دی اور پھر شہر میں داخل ہوکر طریفہ کے محاصرے کے لیے روانہ ہو گیا، جو پاس ھی واقع ھے؛ لیکن ۷ جمادی الاولٰی ۷۴۱ھ / ۲۹ اکتوبر ۱۳۴۰ء کو سلادو (Salado) کے مقام پر شکست کھانے کے بعد وہ الجزیرۃ الخضرا میں واپس آ گیا، جہاں وہ اپنا حرم چھوڑ آیا تھا۔ اس کے بعد وہ مراکش چلا گیا اور اس کے ساتھ ھی اندلس میں بنو مرین کی دخل اندادی ختم ہوگئی۔ دو سال بعد الفانسو یازدھم نے اس کے بڑے بحری اڈے کا محاصرہ کیا اور بیس ماہ کی شدید لڑائی کے بعد اسے فتح کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ ۷۷۱ھ / ۱۳۶۹ء میں غرناطہ کے سلطان نے اسے دوبارہ تسخیر کرنے کے بعد [اس کے استحکامات کو] تباہ و برباد کر دیا، [مگر یہ قبضہ زیادہ عرصے تک نہ رہا اور چند سال بعد یہاں عیسائیوں کی حکومت مستقل طور پر قائم ہوگئی اور انھوں نے مسلمانوں کا بنایا ہوا شہر منہدم کر دیا]۔ اس علاقے کا الحاق جبل الطارق سے ہوگیا اور ۱۷۵۵ء تک اسے انتظامی طور پر San Roque سے الگ نہیں کیا گیا۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں اس نے سرعت سے ترقی کی۔ ۱۹۰۵ء میں یہاں ایک کانفرس مراکش کے مسئلے پر غور کرنے کے منعقد ہوئی تھی۔

مآخذ : (۱) الادریسی . *Descrip.*، متن : ص ۱۷۶، ۱۷۷ و ترجمہ : ص ۲۱۲، ۲۱۳ ; (۲) ابن عبدالمُنْعِم الحِمْیَری : الرّوض المِعْطار، طبع Levi-Provençal، متن : ص ۷۳ تا ۷۵ و ترجمہ : ص ۹۱ تا ۹۴ ; (۳) ابن عذاری : بیان، ۲ : ۹۹ (متن) و ۱۵۸ (ترجمہ) ; (۴) *Mémoirs of 'Abd Allah b. Zīrī King of Granada*، در الاندلس، ۲/۲ : ۳۹۹ (متن) و ۴/۱ : ۷۲ (ترجمہ) ; (۵) A. Huici : *Less grandes batallas de la reconquisita*، ص ۳۹۹ ببعد ; (۶) *Crónica de Alfonso XI*، در *Biblioteca de Autores españoles*، ۶۶ : ۳۲۹ ببعد ; (۷) Carlos da Silva : *Crónica dos sete reis*، ۲ : ۳۱۷ ببعد ; (۸) ابن ابی زر : الروض القرطاس، مطبوعۂ فاس، متن : ص ۱۹۱ ببعد و ترجمہ (از Huici) : ص ۳۰۲ ببعد ; [(۹) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۷ء، بذیلِ مادّہ].

(A. HUICI MIRANDA [و ادارہ])

⊗ **جِزْیَہ** : (ع؛ جمع : جِزٰی) لفظ کے عربی یا معرب ہونے سے علماے لغت و مفسرین نے بحث کی ھے۔ الجوھری اور الفیروز آبادی نے اس کی اصل سے بحث نہیں کی۔ ابن منظور (لسان، بذیل مادۂ جزی) کے بیان سے اندازہ ہوتا ھے کہ اس کے نزدیک جزیہ اصل میں جزاء سے مشتق ھے، اس لیے خالص عربی لفظ ہوا۔ لین Lane (۱ : ۴۲۲) کے نزدیک اس کی اصل کے بارے میں دو احتمال ھیں : (۱) جزاء سے مشتق ھے، اس لیے خالص عربی ھے؛ (۲) فارسی لفظ "گزیت یا گزیہ" کا مُعَرَّب ھے۔ السیوطی نے اَلْمُزْہِر اور الجوالیقی نے اَلْمُعَرَّب میں اس لفظ کا ذکر نہیں کیا۔ امام راغب (مفردات القرآن، بذیل مادّہ) کے نزدیک بھی یہ جزاء سے مشتق ھے اور اس کا نام جزیہ اس لیے ھے کہ یہ ذمیوں کی جانوں کی حفاظت کا بدل ھے (وَ تَسْمِیَتُّھَا بِذٰلِکَ لِلْاِجْتِزَاءِ بِھَا فِیْ حَقْنِ دِمَائِہِم)۔ مفسرین میں سے الزمخشری کے نزدیک اس کی اصل جزاء ھے اور یہ جزیہ اس لیے کہلاتا ھے کہ اھل الذمہ کے فرائض میں سے ایک حصہ (فریضہ)

ہے جو وہ ادا کرتے ہیں (الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ۲ : ۲۶۲)۔ البیضاوی (طبع مجتبائی، دہلی، ۱ : ۳۳۱) کے نزدیک اس کا اشتقاق جَزیٰ دَیْنَہٗ اِذَا قَضَاہُ (=اس نے اپنے قرض کا بدلہ دیا، یعنی ادا کیا) سے ہے۔ صاحب روح المعانی (۱۰ : ۷۸) نے بھی البیضاوی کے قول سے اتفاق کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے اس کا اشتقاق جَزَیْتُہٗ بِمَا فَعَلَ (=میں نے اسے اس کے فعل کا بدلہ دے دیا ہے) سے ہو، کیونکہ اہل الذمہ کو قتل و قتال (قتل ہونے اور جنگ میں حصہ لینے) سے بری الذمہ کر دیا جاتا ہے، اس لیے اس کام کی جزا اور بدلے کے طور پر ان سے جزیہ لیا جاتا ہے اور آخر میں الخوارزمی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ "گزیت" کا معرب ہے، جس کے معنی فارسی میں خراج کے ہیں اور اس کی جمع جزی ہے.

ابن الأثیر نے جزیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ جزیہ عبارت ہے اس مال سے جس پر اہل کتاب سے حفاظت جان کی ذمے داری کا معاہدہ طے کیا جائے اور یہ جِزْیَۃٌ فِعْلَۃٌ من الجَزَاءِ (جزاء سے، بر وزن فِعْلَہ مثل خِرْقَہ، مشتق ہے)، گویا یہ ذمی کی جان کا بدل ہے (النہایۃ، ۱ : ۱۹۰)۔ ابن منظور نے کہا ہے کہ ذمی کا جزیہ وہ مال ہے جس پر وہ حفاظت اور ذمے داری میں آنے کا معاہدہ طے کرے (لسان، بذیل مادّہ)۔ تہانوی (ص ۲۶۸) کے نزدیک جزیہ (بکسر جیم و سکون زا) وہ مال ہے جو ذمی پر عائد کیا جاتا ہے جسے خراج یا خراج الرأس بھی کہتے ہیں.

اسلام کے ابتدائی زمانوں میں خراج اور جزیہ ایک دوسرے کے مترادف رہے ہیں۔ لسان (بذیل مادۂ ج ز ی) میں جزیہ کا لفظ زمین کے مالیہ (خراج) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ امام ابو یوسف (الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۷۰) نے "خَرَاجُ رُؤُسِہِم" اور البلاذری (فتوح البلدان، ص ۳۵۱) نے اَرْضًا عَلَیْہَا الجِزْیَۃُ مِن اَرْضِ الْاَعَاجِم (=عجم کی زمین پر جزیہ) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اسی طرح الیعقوبی (تاریخ، ۲ : ۱۷۶) خَرَاجُ رُؤُسِہِم کا اور ابن عبدالحکم (فتوح مصر، لیو ہیون ۱۹۲۲ء، ص ۱۵۵) جِزْیَۃٌ مِنْ اَرْضٍ (=زمین کا جزیہ) کا ذکر کرتے ہیں۔ مؤخرالذکر ایک جگہ (وہی کتاب، پیرس ۱۹۱۴ء، ص ۷۹) خراج بمعنی "محصول سر" استعمال کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ اور خراج مطلقًا بمعنی ٹیکس یا مالیہ استعمال ہوتے رہے ہیں اور فرق صرف مضاف الیہ سے متعین ہوتا تھا، مثلاً "جزیۃ علی الارض" کا مفہوم ہمیشہ خراج یا مالیۂ زمین تھا؛ اسی طرح "خراج علی الرؤس" کا مطلب بھی ہمیشہ جزیہ یا "محصول سر" کے معنی میں ہی مستعمل تھا۔ فقہ اسلامی و مالیات کی کتب میں جو اختلافِ اصطلاحات واقع ہے اس کا سبب بھی تھا۔ مستشرقین (خصوصًا ولہاؤزن Wellhausen اور اس کے متبعین) نے اس اضطراب کو سامنے رکھ کر بہت سی بے اصل اور دور ازکار باتیں لکھی ہیں (الجزیۃ و الاسلام، ص ۲۹ تا ۳۳)، مثلاً ان لوگوں کے خیال میں مسلمان ابتدائی دور میں آمدنی کے ذرائع کا خیال رکھے بغیر ذمیوں پر اجتماعی طور پر جزیے کی ایک مقرر مقدار عائد کر دیتے تھے، جس سے ذمی رعایا کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا (حوالۂ سابق)۔ پھر کہیں ۱۲۱ھ میں خراسان کے اموی گورنر نصر بن سیار نے حکم جاری کیا کہ مالیۂ زمین تو مسلم اور غیر مسلم رعایا پر یکساں واجب ہے، مگر جزیہ صرف غیر مسلم رعایا پر عائد ہوگا (وہی کتاب، ص ۳۱) اور اس میں ذلت و تحقیر کا پہلو نکالا ہے۔ اس غلط فہمی کا سببِ ایک تو وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ مسلمان مؤرخین اور کتب مالیات کے مصنفین نے "جزیہ علی الارض" اور "خراج علی الرؤس" اور کبھی اس کے بالعکس الفاظ استعمال کیے ہیں، لیکن ان کی مراد اس سے ہمیشہ یہی رہی کہ زمین کے ذکر کے ساتھ خواہ خراج کا لفظ آئے یا جزیہ کا اس سے مراد صرف مالیۂ زمین (Land Revenue) ہی ہوتا تھا۔

اسی طرح رأس کے ساتھ جزیہ کا لفظ آئے یا خراج کا، اس سے مقصود ہمیشہ محصول سر ہی ہوتا تھا (الجزیة والاسلام، ص ۴۲) ۔ اس کی تائید و وضاحت کے لیے ایک تو یہ امر ذہن میں رکھنا چاہیے کہ مسلمان مورخین و فقہا میں سے کسی نے کبھی یہ نہیں کہا کہ ابتدائی زمانوں میں تو خراج و جزیہ آپس میں خلط ملط رہے، مگر ۱۲۱ھ میں نصر نے دونوں کی حیثیت متعین کر دی (الجزیه والاسلام، ص ۲۲) ۔ اسی طرح یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک صوبے میں تو انقلابی تبدیلی رونما ہوئی اور وہ بھی ایک گورنر کے ہاتھوں، نہ کہ خلیفہ کے ہاتھوں، مگر باقی وسیع خلافت اسلامی میں اس کا کچھ اثر نہ ہوا (کتاب مذکور، ص ۹۳) ۔ پھر تاریخ اور جگہ کے سلسلے میں ان مستشرقین کا بیان خود متناقض و مختلف ہے (حوالۂ سابق) ۔ مزید برآں ٹرٹن (Tritten: *The Caliphs and their Non-Muslim subjects*، ص ۱۹۷ و عربی ترجمہ از حسن جیشی: اهل الذمہ فی الاسلام، ص ۲۱۱) نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اسلامی خلافت کے مغربی صوبوں میں مالیے کے لیے جزیہ عام تھا جب کہ مشرقی صوبوں میں خراج کا لفظ مروج تھا (قب الجزیة والاسلام، ص ۲۲) ۔ اس غلط فہمی کا دوسرا سبب یہ ہے کہ مسلمانوں نے جیسے جیسے شہر فتح کیے مختلف اوقات میں ان کے جزیے اور مالیے کی مقدار میں بھی اختلاف رہا ۔ علاوہ ازیں مسلمانوں نے ہر مفتوحہ ملک میں نہ صرف سابق مروجہ مالی نظام کو ہی برقرار رکھا، بلکہ زبان بھی وہی رکھی جو پہلے مستعمل تھی، بشرطیکہ اس میں رعایا کے ساتھ ظلم نہ ہوتا ہو (دیکھیے حوالۂ سابق، ص ۴۰، ۴۵، ۸۵، ۹۳، ۱۱۵، ۱۸۳) ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مستشرقین کے اکثر بیانات حقیقت تاریخی کے خلاف ہیں.

جزیہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب غیر مسلم دشمن ہتیار ڈال دے اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا معاہدہ مذکورہ اسلامی اصولوں کے مطابق طے پا جائے اور وہ اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے اللہ اور اس کے رسول کی حفاظت و ذمے داری میں آنا قبول کر لے ۔ جزیے کی وصولی پورا سال گزرنے کے بعد ہوگی، اس سے پہلے نہیں ۔ اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے تو اس کا جزیہ معاف ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح اگر ذمی فوت ہو جائے تب بھی جزیہ ساقط ہو جاتا ہے ۔ ذمی کے اسلام لانے کی بنا پر جزیے کی معافی صرف حنفی اور مالکی علما کے نزدیک ہے اور امام شافعی کو اس میں اختلاف ہے ۔ حنفی اور مالکی علما کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید نے ان لوگوں سے قتال کا حکم دیا ہے جو کفر پر بھی مصر ہوں اور جزیہ بھی نہ ادا کرتے ہوں، لیکن جب ذمی اسلام قبول کر لیتا ہے تو بہ حیثیت مسلمان اس سے قتال حرام ہے؛ اس صورت میں اس سے جزیہ لینا کیونکر جائز ہوگا (الجصاص، ۳ : ۱۰۰ تا ۱۰۱) ۔ ابن الأثیر (۱ : ۱۹۰) نے ایک خدیث نقل کی ہے : لَیْسَ عَلٰی مُسْلِمٍ جِزْیَةٌ (=مسلمان پر جزیہ نہیں) اور اس کی تشریح یہ کی ہے کہ جب کوئی ذمی مسلمان ہو جائے اور سال کا کچھ حصہ گزر چکا ہو تو قبول اسلام سے سال کے اس حصے کا جزیہ بھی ساقط ہو جائے گا ۔ بعض نے اس حدیث کا مطلب یہ لیا ہے کہ اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے اور اس کے پاس ایسی زمین ہو جس پر خراج عائد کرکے صلح کی گئی تھی تو اس کے ذمے سے جزیہ اور اس کی زمین سے خراج دونوں ساقط ہو جائیں گے ۔ لیکن الخطامی نے ابو عبید کا قول نقل کیا ہے کہ جزیة الرأس تو ساقط ہو جائے گا، مگر زمین کا خراج ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ زمین اسی کے پاس رہے گی اور خراج ادا کرتا رہے گا (حوالۂ سابق و لسان العرب، بذیل مادۂ ج ز ی).

جزیے کی حکمت کے بارے میں اهل علم نے بہت سے نکات بیان کیے ہیں، مثلاً چونکہ ذمی لوگ ایک طرف کفر پر مصر ہیں اور دوسری طرف وہ اپنی جان و مال کی حفاظت تو چاہتے ہیں لیکن مسلمانوں کے ساتھ

مل کر دارالاسلام کے دفاع میں اور دارالحرب کے خلاف جہاد میں شریک ہونے کے لیے تیار نہیں ہوتے، اس لیے ان کے سامنے ایک آسان متبادل صورت رکھی گئی ہے اور وہ یہ کہ شہری حقوق کے بدلے وہ مالی ذمے داری قبول کریں، چنانچہ ایک شہری کے طور پر جزیے کی مناسب مقدار انھیں ادا کرنا پڑتی ہے ۔ اس میں ایک نفسیاتی نکتہ بھی ہے ۔ چونکہ دارالاسلام کے باشندے اس کی حفاظت و دفاع کے لیے اپنی رغبت سے جان و مال کی قربانی دیتے ہیں اور ایک غیر مسلم سے یہ توقع نہیں ہوتی کہ دارالاسلام سے اسے قلبی وابستگی ہوگی اور ظاہر ہے کہ قدرۃً اس کا اندرونی میلان دارالحرب ہی کی طرف ہوتا ہے، اس لیے اس سے سچی قربانی اور کامل امداد کی توقع نہیں رکھی جا سکتی ۔

حضرت عمرؓ بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب اسلامی فوجیں حمص (شام) سے ہٹ آئیں تو حضرت ابو عُبَیدہؓ نے وہاں کے یہودیوں اور عیسائیوں کو بلا کر کئی لاکھ کی رقم جزیہ یہ کہہ کر واپس کر دی کہ چونکہ اب ہم تمھاری حفاظت نہیں کر سکتے اس لیے یہ جزیے کی رقم بھی نہیں رکھ سکتے (روح المعانی، ۱۰ : ۸؛ البلاذری، ص ۱۳۷؛ الجزیة والاسلام، ص ۱۰۲؛ بیان القرآن، ص ۸۴۵) ۔ اس سے ثابت ہوا کہ جزیہ ان شہری حقوق کے جواب میں ایک ٹیکس ہے جو جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری کی شکل میں انھیں حاصل ہوتے ہیں ۔ مسلم آبادی حقوق کے لیے دوسری طرح کے فرائض بجا لاتی ہے، یعنی فوجی خدمات، مگر غیر مسلم اس سے مستثنٰی ہو کر صرف ٹیکس کے مکلف ہوتے ہیں ۔ قرآن مجید میں جزیے کا حکم اس آیت میں موجود ہے :

قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَ رَسُوْلُہٗ وَ لَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صٰغِرُوْنَ (۹ [التوبة] : ۲۹) = ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے اور آخرت کے دن پر اور نہ ان چیزوں کو حرام ٹھیراتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام کی ہیں اور نہ سچے دین کو اختیار کرتے ہیں ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی، یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں اور وہ محکوم و مطیع ہونا قبول کر لیں) ۔ اس آیت میں دو لفظ مفسرین کی خصوصی توجہ کا مرکز رہے ہیں : ایک "عَنْ یَّدٍ" اور دوسرا " وَ ھُمْ صَاغِرُوْنَ" ۔ پہلے لفظ کے معنی قوت کے بھی ہوتے ہیں، اس لیے جزیہ صرف ان کافروں پرواجب ہوگا جنھیں مسلمان بزور بازو زیر و مغلوب کر لیں ۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ اس نعمت کے بدلے جزیہ دیں جو ان کو آرام و حفاظت دیے جانے سے ملی ہے ۔ 'ید' کے ایک معنی غنی بھی ہیں، اس لیے جزیہ صرف صاحبِ استطاعت ذمی پر واجب ہوگا ۔ دوسرا لفظ 'صاغرون' صغر سے ہے، جس کے معنی ہیں چھوٹا ہونا، سر جھکانے والا اور مطیع ہونا، اس لیے صاغرون کے معنی ہوے کہ ان کی سرکشی ٹوٹ چکی ہے اور وہ اسلامی حکومت کے مطیع و محکوم ہونے پر راضی ہوگئے ہیں (امام راغب، بذیل مادّۂ جزی و صغر؛ روح المعانی، ۱۰ : ۹۷ ببعد؛ بیان القرآن، ص ۸۴۵)؛ لہٰذا اس آیت کی رو سے وجوبِ جزیہ کی تین شرائط نکلتی ہیں، جن میں سے کسی ایک کے فقدان سے جزیہ لینا جائز نہ ہوگا : اول یہ کہ مسلمان جنگ کے ذریعے انھیں قوت سے مغلوب کر لیں، اس لیے جنھیں قوت سے مغلوب نہ کیا گیا یا وہ قتال کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، جیسے بچے اور بوڑھے اور عورتیں، تو ان پر جزیہ عائد نہ ہوگا؛ دوم وہ اسلامی حکومت کے مطیع و محکوم ہونے پر راضی ہو کر معاہدہ طے کر لیں؛ سوم ذمی کو حفاظت کی نعمت حاصل ہو، لہٰذا اگر جان و مال کی حفاظت نہ ہو تو جزیے کی وصولی کا حق نہیں ہوگا ۔

جزیہ عائد کرنے کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ کہ کافر مسلمانوں کی قوت سے ٹکرانے کی جرأت نہ

پالیں اور برضا و رغبت غلبۂ اہل اسلام قبول کر لیں۔ اس صورت میں جزیے کی مقدار وہی رہے گی جو طرفین قبول کرکے معاہدہ طے کر لیں گے اور اس میں اضافہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے بنی نجران سے ایک ہزار دو سو حُلّہ ادا کرنے پر معاہدہ کیا تھا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جنگ میں شکست کھا کر کافر غلبۂ اہل اسلام قبول کریں اور امامِ وقت انہیں اپنے مذہب اور اپنی املاک پر برقرار رہنے کی اجازت دے دے اور ان پر جزیہ عائد کر دے۔ اس صورت میں رقم جزیہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دولت مند پر ۴۸ درہم، متوسط الحال پر ۲۴ درہم اور محنت کش غریب پر ۱۲ درہم سالانہ ہے۔ یہ رقم سال کے ختم ہونے پر بھی وصول کی جا سکتی ہے اور مناسب مقدار کے مطابق ہر ماہ کے آخر پر بھی لی جا سکتی ہے (روح المعانی، ۱۰ : ۷۹؛ ابو یوسف، ص ۶۹؛ الشعرانی، ۲ : ۱۶۰ ببعد؛ اہل الذمۃ فی الاسلام، ص ۲۳۸)۔ امام احمدؒ کے نزدیک جزیے کی کوئی مقدار متعین نہیں، بلکہ امام وقت کی صوابدید پر موقوف ہے، کیونکہ جزیے کی مقدار کے بارے میں روایات مختلف ہیں (اہل الذمۃ فی اسلام، ص ۲۳۸)۔ امام مالکؒ کے نزدیک جزیے کی مقدار چار دینار یا چالیس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک امیر و غریب سب پر ایک دینار ہے (حوالۂ سابق)۔ امام شافعی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں : و فی الْحَالِمِ اَوِ الْحَالِمَۃِ دینارًا =بالغ اور بالغہ پر ایک دینار جزیہ ہے (ابو عبید، ص ۲۷؛ یحیی ابن آدم، ص ۷۲)۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک ہر بالغ ذمی پر جزیہ ضروری ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، حتیٰ کہ پاگل، بوڑھے، اندھے اور راہب بھی جزیہ ادا کریں گے (کتاب الام، ۴ : ۹۸؛ اہل الذمۃ فی الاسلام، ص ۲۳۹؛ روح المعانی، ۱۰ : ۷۹ ببعد؛ الکشاف، ۲ : ۲۶۳؛ البیضاوی، ۱ : ۳۳۲)۔ حنفی علما کے نزدیک غیر اہل جنگ، یعنی عورت، بچہ، لنگڑا، لولا، اندھا، غلام، پاگل، محتاج (مسکین) اور راہب جزیے سے مستثنی ہیں (سابقہ حوالے، نیز ابو یوسف، ص ۶۹ ببعد؛ الشعرانی، ۲ : ۱۶۰ ببعد؛ الجصّاص، ۳ : ۹۶)؛ البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک اگر راہب لوگ غنی اور دولت مند ہوں یا گرجا و کنیسہ کے ساتھ وقف املاک و اراضی ہوں تو اس پر بھی جزیہ عائد ہوگا اور اگر وہ فقر و احتیاج کا دعوی کرے تو اس کے مذہب کے مطابق اس سے اس بات کا حلف لیا جائے گا اور پھر اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا (ابو یوسف، ص ۷۰)۔ حضرت عمرؓ صرف ان لوگوں سے جزیہ وصول کرتے تھے جو استرہ استعمال کرتے تھے، یعنی بالغ تھے (مَنْ جَرَتْ عَلَیْہِ الْمُوسٰی — ابو عبید، ص ۳۷؛ یحیی بن آدم، ص ۷۳) اور عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ ابو عبید نے جزیے کے سلسلے میں ایک عام اصول مقرر کر دیا ہے کہ اس کی مقدار ایسی ہونی چاہیے کہ اہل الذمۃ کی استطاعت کے بھی مطابق ہو اور مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان نہ پہنچتا ہو (ص ۴۱)۔ یہی وجہ ہے کہ جزیے کی وصولی کے سلسلے میں ذمیوں کو عذاب دینے سے منع کر دیا گیا ہے اور ان سے نرمی کے برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے (حوالۂ سابق، ص ۴۲)؛ چنانچہ امام محمد نے ایسے نصرانی محنت کش کو بھی جزیے سے مستثنی قرار دیا ہے جس کے پاس اہل و عیال کے اخراجات کے بعد کچھ نہ بچتا ہو (الجصّاص، ۳ : ۹۶).

جزیے کے سلسلے میں علما کے درمیان ایک دلچسپ اختلاف یہ بھی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جزیہ دے کر حفاظت میں آنے کے مستحق کون لوگ ہیں۔ اہل کتاب (یہود و نصاری) اور مجوس سے جزیہ لینے پر تو سب متفق ہیں، کیونکہ یہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں (قرآن مجید، ۹ [التوبۃ] : ۲۹؛ ابوعبید، ص ۳۲ و ۳۳)، مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشرکین عرب کے سوا ہر کافر و مشرک سے

جزیہ قبول کیا جا سکتا ھے خواہ مجوسی ھوں یا صابی یا بت پرست (روح المعانی، ۱۰ : ۷۹) ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ اھل کتاب و مجوس (عربی ھوں یا عجمی) سے خاص ھے (حوالۂ سابق) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک مرتد کے سوا ھر کافر سے جزیہ لیا جا سکتا ھے (حوالۂ سابق) ۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جزیہ اھل عجم سے خاص ھے، خواہ اھل کتاب ھوں یا مشرک ۔ اھل عرب خواہ اھل کتاب ھو یا مشرک، ان سے صرف اسلام یا تلوار قبول ھے (حوالۂ سابق؛ نیز الجصّاص، ۳ : ۹۶) ۔ امام مالکؒ سے بھی ایک ایسی ھی روایت منقول ھے (حوالۂ سابق) .

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے یہود و نصارٰی (اھل کتاب) اور مجوس (جو اھل کتاب کے مشابہ قرار دیے گئے) سے جزیہ قبول فرمایا اور انھیں مذھبی آزادی عطا کی؛ البتہ بت پرست اور مشرک عربوں سے صرف اسلام ھی قابل قبول تھا، جزیے سے ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری (اھل الذمۃ) کبھی قبول نہیں کی ۔ حضرت معاذؓ آپؐ کے عہد میں یمن کے حاکم (گورنر) تھے ۔ آپؐ نے انھیں ھدایت فرمائی : "یہود و نصارٰی کو اپنا دین چھوڑنے کی آزمائش میں نہ ڈالا جائے اور ان پر جزیہ عائد کیا جائے ۔ ھر بالغ مرد، عورت، غلام اور لونڈی پر ایک دینار یا اس کا مساوی (یعنی کپڑا) واجب ھے ۔ جو یہ رقم میرے کارندوں کو ادا کرے وہ اللہ اور اس کے رسول کی حفاظت و ذمے داری میں آ گیا (لَہٗ ذِمَّۃُ اللّٰہِ وَ ذِمَّۃُ رَسُوْلِہٖ) اور جو نہ دے وہ اللہ، اس کے رسول اور مسلمانوں کا دشمن ھے" (ابو عبید القاسم بن سلام : کتاب الاحوال، قاھرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۲۷؛ ابو یوسف، ص ۷۵) ۔ اسی طرح آپؐ نے اھل نجران، حارث بن عبد کلال، نعیم بن عبد کلال، شریح بن عبد کلال اور بحرین کے ازد عمان کو جزیہ یا اسلام قبول کرنے کا اختیار دیا، جو یا تو اھل کتاب میں سے تھے اور یا مجوسی تھے ۔ ھجر کے مجوسیوں سے بھی آپ نے جزیہ قبول کیا، البتہ ان کے ھاتھ کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا (وھی کتاب، ص ۲۷، ۳۱)؛ اھل اَیلَہ اور اھل اَذْرُح سے بھی جزیہ قبول فرمایا (وھی کتاب، ص ۳۳) .

بحرین کے بعض مجوسیوں کے نام آپؐ نے اپنے ایک خط میں فرمایا : "اگر تم لوگ نماز قائم کرو، زکٰوۃ دو، اللہ اور اس کے رسولؐ کی خیر خواھی کرو، کھجور کا دسواں حصہ ادا کرو، غلّے کا پانچواں حصہ دو، اور اپنی اولاد کو مجوسی نہ بناؤ تو اسلام لاتے وقت جو کچھ تمھارے پاس تھا وہ تمھارا ھے اور اگر تم انکار کرو تو تم پر جزیہ عائد ھوگا" (البلاذری، ص۹۶) ۔ مجوسیوں نے اور ان کے ساتھ یہود و نصارٰی نے بھی اسلام قبول کرنا پسند نہ کیا اور جزیہ ادا کرنے پر راضی ھو گئے، البتہ جو مشرکین عرب موجود تھے وہ سب حلقہ بگوش اسلام ھو گئے (وھی کتاب، ص ۹۵؛ اھل الذمۃ فی الاسلام، ص ۲۲۰) ۔ امام شافعیؒ بیان فرماتے ھیں کہ آپؐ کے عہد میں مکے میں ایک نصرانی مقیم تھا، جسے آپؐ نے ایک دینار سالانہ جزیہ ادا کرنے پر اپنے اھل الذمہ میں شامل کر لیا (کتاب الام، ۴ : ۱۰۱) ۔ اھل نجران کی طرف سے دو آدمی معاھدۂ صلح کرنے کے لیے آپؐ کی خدمت میں حاضر ھوے تو آپؐ نے ان سے اس شرط پر صلح کی کہ وہ بطور جزیہ ایک ھزار حُلّہ (قیمتی چادر) ادا کریں گے (ایک حلے کی قیمت ایک اَوْقِیَہ تھی اور ایک اوقیہ چاندی کے چالیس درھموں کے برابر تھا) ۔ آپؐ نے انھیں یہ رعایت بھی دی کہ اگر حلہ کم قیمت کا ھو تو اس کے بدلے وہ اسلحہ، گھوڑا، اونٹ یا دیگر سامان بھی دے سکتے ھیں (البلاذری، ص ۷۶؛ الصولی : ادب الکتاب، ص ۲۱۴) ۔ غزوۂ تبوک سے واپسی پر جب آپ مدینے تشریف لائے تو مدینے، خیبر، یمن اور نجران کے تمام اھل الذمہ پر جزیہ عائد کیا اور اس میں نقدی کے

علاوه اسلحه اور دیگر سامان ادا کرنے کی بھی اجازت دی (اهل الذمة فی الاسلام، ص ۲۲۱).

حضرت ابوبکرؓ نے بھی سنت رسولؐ کی پابندی کی ۔ ان کے عهد میں جزیرهٔ عرب سے باهر سب سے پهلا مفتوح شهر بُصریٰ تھا ۔ آپ نے اس کے باشندوں کو جزیه یا اسلام دونوں کا اختیار دیا اور جب وه جزیه دینے پر راضی هو گئے تو هر بالغ مرد پر ایک دینار نقد اور ایک جریب گندم سالانه کے حساب سے جزیه عائد کیا (ابو عبید، ص ۳۲ و ۳۴؛ البلاذری ، ص ۱۳۴؛ اهل الذمة فی الاسلام، ص ۲۲۱؛ الجزیة والاسلام، ص ۱۰۲)۔ حوران اور مآب کے لوگوں نے بھی حضرت ابوعبیدهؓ سے اهل بُصریٰ کی شرائط پر صلح کر لی (البلاذری، ص ۱۳۴؛ الجزیة والاسلام، ص ۱۰۲)۔ خالدؓ بن ولید نے اهل دمشق پر جو جزیه عائد کیا اس کی مقدار ایک دینار نقد، ایک جریب گندم اور کچھ تیل اور سرکه تھا، لیکن ابو عبیدهؓ نے اهل شام کے کچھ لوگوں پر جزیے کی ایک معین مقدار عائد کردی اور اس میں یه شرط تھی که جزیه دینے والے کم یا زیاده هو جائیں تو بھی اس میں کمی یا بیشی نهیں هوگی، مگر کچھ لوگوں کے ساتھ یه شرط تھی که ان کی استطاعت کے مطابق جزیه وصول کیا جائے گا، یعنی اگر مال و دولت میں اضافه هوا تو جزیه بھی بڑھ جائے گا اور اگر مال میں کمی واقع هوئی تو اسی قدر جزیے میں بھی کمی کر دی جائے گی (البلاذری، ص ۱۴۴ تا ۱۵۴؛ اهل الذمة والاسلام، ص ۲۲۲).

حضرت عمرؓ کے عهد میں فتوحات کا دائره سرعت سے وسیع هوتا گیا اور مختلف شهروں کے لوگوں نے جس شرط پر هتیار ڈالے، خون خرابے سے باز آئے اور اسلامی حکومت کی رعایا بننے پر رضامندی ظاهر کی وه مسلمان قائدین نے قبول کرلی ۔ شام، عراق، مصر اور ایران کے لوگوں پر جزیه عائد کرنے کی مقدار اور طریق کار میں اختلاف ملتا هے ۔ ابو عبید (ص ۳۹) کی ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے سونا رکھنے والوں پر چار دینار اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درهم جزیه عائد کیا اور اس کے ساتھ مسلمانوں کے اخراجات اور تین دن کی ضیافت کے اخراجات بھی شامل کیے ۔ ایک دوسری روایت (حوالهٔ سابق) میں اس بات کی صراحت کی گئی هے که حضرت عمرؓ نے شام کے لوگوں پر جو جزیه عائد کیا اس کی مقدار یه تھی: سونا رکھنے والوں پر چار دینار، مسلمانوں کے اخراجات کے لیے فی کس ماهانه دو مُد (پیمانه) گندم اور تین قسط (پیمانه) تیل اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درهم اور پندره صاع (ایک پیمانه)۔ مصر والوں سے غلے کی مقدار ایک اِرْدَب (قدیم مصر کا پیمانهٔ غله) تھی؛ اس کے علاوه تیل اور شهد کی بھی کچھ مقدار تھی ۔ اسی طرح دوسری روایتوں (حوالهٔ سابق، ص ۴۰) کی رو سے حضرت عمرؓ کا عائد کرده جزیه ۴۸ درهم، ۲۴ درهم اور ۱۲ درهم تھا اور اس اختلاف کی وجوهات وهی هیں جو اوپر بیان هوئیں اور جن کا تفصیلی ذکر Danil e. Dennet: *Conversion and the poll Tax in Early Islam*، مطبوعهٔ هاورڈ یونیورسٹی (عربی ترجمه از فوزی فهیم جادالله: "الجزیة والاسلام" طبع بیروت؛ اردو ترجمه از مولانا غلام رسول مهر: جزیه اور اسلام، لاهور ۱۹۶۲ء) میں ملتا هے؛ البته جزیے کے سلسلے میں حضرت عمرؓ کے عهد کی ایک روایت (ابو عبید، ص ۴۴) قابل ذکر هے: "آپ نے جب اپنے ایک گورنر سعید بن عامر سے جزیے کی تاخیر کا سبب دریافت کیا تو اس نے کها که هم اهل الذمه کی سهولت کے لیے ان کی فصلیں تیار هونے تک انهیں مهلت دے دیا کرتے هیں ۔ آپ اس پر اتنے خوش هوے که فرمایا: جب تک میں زنده هوں تجھے معزول نهیں کروں گا".

حضرت عثمانؓ نے بھی سنت رسول اللهؐ اور سنت شیخینؓ پر عمل کیا اور جب ان کے عهد میں افریقه

کے بعض خطے فتح ہوے تو آپ نے بربروں سے جزیہ قبول کر لیا اور انہیں اہل الذمہ کی حیثیت عطا کر دی (ابو عبید، ص ۳۴) ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اہل حرفہ سے ان کے ہاتھ کی بنی ہوئی چیزیں قبول کر لیتے تھے اور ذمیوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرتے تھے کہ وہ انہیں فروخت کر کے نقد پیسہ بطور جزیہ ادا کریں (ابو عبید) ۔ آپ نے ایک دھقان سے ایک مرتبہ فرمایا کہ اگر تم اسلام قبول کر لو تو تمھارا جزیہ معاف ہے، لیکن تمھاری زمین پر حکومت کا حق رہے گا، یعنی زمین کا خراج معاف نہیں ہوگا (الجصّاص، ۳ : ۱۰۱) ۔ ابو عبید (ص ۳۰) عہد رسالت اور دور خلفاے راشدین میں جزیے کے بارے میں بتاتا ہے کہ مشرکین عرب (غیر اہل کتاب) سے تو سواے اسلام یا تلوار کے اور کچھ قبول نہ تھا، مگر اہل کتاب، یہود و نصاری، مجوسیوں اور صابئین سے جزیہ قبول کیا جاتا تھا ۔ اسی طرح اہل عجم سے بھی، خواہ مشرک ہوں یا اہل کتاب، جزیہ قبول کیا گیا ۔

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے عبدالملک اور حجاج کی زیادتیوں کا ازالہ کرتے ہوے اپنے عمال کو حکم جاری کیا کہ جو توحید و رسالت کا اقرار کرے، ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے اور ختنہ کرائے (یعنی مسلمان ہو جائے) تو اس پر جزیہ ہرگز نہیں (الجصّاص، ۳ : ۱۰۱) ۔ مجوسی اہل الذمہ ماں اور بہن سے نکاح جائز سمجھتے تھے، مگر اس کے باوجود حسن بصریؒ کے مشورے پر آپ نے ان سے تعرض نہ کیا اور ان سے جزیہ لے کر جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری قبول کر لی (ابو عبید، ص ۳۶) ۔ عبدالملک ابن مروان اور حجاج بن یوسف نے جہاں جزیے میں اضافہ کیا وہاں اسلام قبول کرنے والے ذمیوں سے بھی جزیہ لینا شروع کر دیا اور کہا کہ جزیے کی حیثیت بھی غلامی کی سی ہے اور اسلام لانے سے غلامی زائل نہیں ہوتی، اس لیے جزیہ بھی معاف نہیں ہوگا ۔ عمرؓ ابن عبدالعزیز نے خلیفہ بنتے ہی یہ حکم منسوخ کر دیا، مگر ہشام بن عبدالملک نے پھر بحال کر دیا ۔ بنو امیہ کے اس ناجائز اور ظالمانہ رویّے کو علما نے ہمیشہ نفرت کی نظر سے دیکھا اور اسی بنا پر ان کے خلاف جہاد کا فتوی بھی دیا ۔ یزید بن ابی حبیب کا قول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی وفات کے بعد اس امت کے سب سے بڑے گناہ تین ہیں: قتلِ عثمانؓ، کعبے کو جلانا اور مسلمانوں سے جزیہ وصول کرنا (الجصّاص، ۳ : ۱۰۲).

عباسی دور حکومت میں مالیات کے نظام کی تنظیم ہوئی اور چار عظیم الشان کتابیں تصنیف کی گئیں، یعنی ابو یوسف: کتاب الخراج؛ ابو عبید بن سلام: کتاب الاموال؛ یحیی بن آدم: کتاب الخراج؛ الماوردی: الاحکام السلطانیہ ۔ اس کے علاوہ فقہ اسلامی کی تدوین بھی مکمل ہو گئی ۔ کتب فقہ میں جزیہ و خراج پر جہاد کے ضمن میں بحث کی گئی؛ چنانچہ واضح طور پر جزیہ و خراج کے درمیان تمیز کی گئی: خراج صرف محصول زمین اور جزیہ صرف ذمی سے محصول سر کے لیے استعمال کیا گیا؛ البتہ اس عہد میں جزیے کی مقدار کم ہو گئی تھی، کیونکہ اہل الذمہ کی اکثریت نے اسلام قبول کر لیا تھا اور پہلے عباسی خلیفہ نے یہ اعلان کر دیا تھا کہ جو ہمارا دین قبول کر لے گا اور ہماری طرح نماز قائم کرے گا اس پر جزیہ نہیں ہوگا (الجزیة والاسلام، ص ۳۹) ۔ اس عہد میں جزیے کی ادائی میں اہل الذمہ کو سہولتیں بھی دی گئیں، مثلاً عراق کے لوگوں پر حضرت عمرؓ نے جزیے کی ایک معین مقدار عائد کی تھی، مگر خلیفہ المہدی نے اس میں یہ تبدیلی کی کہ آمدنی کی کم یا زیادہ مقدار اور افراد کی تعداد کے مطابق جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا (وہی کتاب، ص ۴۰).

دولت عثمانیہ: عثمانی خلافت میں دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں مالیے کے

لیے جزیے کے بجائے خراج کا لفظ زیادہ مقبول تھا، لیکن بعد میں جزیہ یا جزیۂ شرعی عام ہو گیا (قانون نامۂ سلطانی، فہارس)۔ جزیہ وصول کرنے والے کو خَراجی یا خراج جی اور بعد میں جزیہ دار کہا جانے لگا (حوالۂ سابق)۔

یہ اصول بنا دیا گیا کہ ہر تین سال بعد (ہر تیسرا سال "نو یافتہ یلی" New Yafte Yili کہلاتا تھا) ذمی رعایا کی نفوس شماری کی عام پڑتال کی جائے اور جو مر چکے ہیں (مُردہ) ان کے نام خارج کر دیے جائیں۔ پڑتال کے وقت قانونی طور پر جو ذمی بالغ ہونے کی حیثیت سے جزیے کے قابل ہوتے ان کے نام درج کر لیے جاتے (نئے ناموں کو 'نو یافتہ' کہا جاتا تھا)۔ ناظروں (Inspectors) کو یہ ہدایت تھی کہ وہ جانچ پڑتال کا کام جاری رکھیں تاکہ جزیہ دینے والوں کی تعداد میں کمی واقع نہ ہو۔ اگر کوئی غیر مسلم کسی دوسرے ملک سے آ کر دولت عثمانیہ کی قلمرو میں ایک سال تک مقیم ہو جاتا تو اس پر بھی جزیہ لازم تھا، جو اسی وقت عین موقع پر واجب الادا ہوتا تھا (قب مقالہ "جزیہ"، از Hadzihegic، در *Prilozi*، شمارہ ۳ تا ۴، ص ۱۱۱)۔

سلطان وقت کا یہ فرض ہوتا تھا کہ شیخ الاسلام کے فتوے کی بنیاد پر ہر سال کے شروع میں جزیے کی مقدار کا اعلان کرے جو شرعی مقدار کو سامنے رکھ کر معین کی جاتی تھی۔ اس مقدار کے تین درجے تھے: اعلٰی، اوسط اور ادنٰی، جو بالترتیب چاندی کے اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم یا سونے کے چار، دو اور ایک دینار ہوتے تھے اور یہ رقم ظاہر الغنی (جو بظاہر غنی ہو)، متوسط الحال اور فقیر محتمل (محنت کش غریب) پر واجب تھی۔ عثمانی حکومت میں بعض گروہوں یا افراد کو جزیے سے مستثنٰی بھی کیا جاتا تھا (رک بہ براتلی)۔ اسی طرح سرحدی علاقوں میں رہنے والوں، یا میدان جنگ کے قریب رہنے والوں اور جنگ سے بے گھر ہونے والوں کو خاصی رعایت بھی دی جاتی تھی (حوالۂ سابق، ص ۱۰۲)۔

دولت عثمانیہ کے عہد میں جزیہ ایک شرعی محصول سمجھا جاتا تھا اور اس کی وصولی اور خرچ کے سلسلے میں بڑی احتیاط کی جاتی تھی؛ چنانچہ خلفا کے فرامین میں اس بات کی صراحت کی جاتی تھی کہ یہ شرعی محصول از روے نص قطعی و اجتہاد ثابت ہے، اس لیے اس کی وصولی سلطان کے "قُول" (رک باں) براہ راست کرتے اور سرکاری خزانے میں جمع کراتے تھے (قانون نامۂ سلطانی، ص ۳۹)۔ جزیہ چونکہ شرعی محصول ہے، جو بیت المال المسلمین کا حصہ ہے، اس لیے اس کی نگرانی بھی شرعی قاضیوں کے سپرد تھی اور اس کی وصولی بھی ان کی نگرانی میں ہوتی تھی (Gökbilgin : *Pasa Livagi*، ص ۱۵۸)۔

جب مفتوحہ علاقے کو ایک عثمانی صوبے کی حیثیت سے منظم کیا جاتا تھا تو ایک شرعی قاضی کا تقرر عمل میں آتا تھا، جس کی نگرانی میں وہاں کی نفوس شماری کی جاتی اور "دفتر جزیہ گیران" کے نام سے ایک رجسٹر میں جزیہ دینے والوں کے نام درج کیے جاتے تھے (اس قسم کا ایک رجسٹر بوڈاپسٹ (ہنگری) میں بنایا گیا تھا قب L. Fekete : *Siyaqat schrift in der türkischen Finanzverwaltung*، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء، ص ۶۷ تا ۱۹۸؛ ۳۵۰ تا ۳۵۵)۔ ہنگری کی ذمی رعایا کی درخواست پر جزیے کی جگہ ان سے ایک فلوری (Flori، سونے کا سکہ) فی کنبہ قبول کر لیا گیا، جو وہ اس سے پہلے شاہان ہنگری کو ادا کرتے تھے (O. L. Barken : *Kancenlar*، ص ۳۰۳، ۳۲۰)۔

برصغیر پاک و ہند کی اسلامی سلطنتوں میں جزیے کا رواج خال خال ہی نظر آتا ہے۔ البلاذری (طبع صلاح الدین مُنَجِّد، قاہرۃ ص ۵۳۶) نے بیان کیا ہے کہ جب محمد بن القاسم نے مہران سے اس طرف کے ایک دریا کو عبور کیا تو "سر بیدس" کے بت پرست اس کے پاس آئے اور اپنے لوگوں کی جانب سے اس کے ساتھ

معاهدۂ صلح طے کیا اور اس نے ان پر جزیه (خراج) عائد کر دیا (وَ وَظَّفَ عَلَیهِمُ الْخَرَاجَ) ۔ پھر المأمون کے عهد میں عمران بن موسیٰ جب سندھ کا والی بنا تو اس نے دریاے رَوَر (نَهرُ الرَّوْر) پر پڑاؤ ڈالا اور وهاں موجود جاٹوں کو بلایا، ان کے هاتھوں پر مهریں لگائیں اور ان سے جزیه وصول کیا (وهی کتاب، ص ۴۴۵) ۔ اسی طرح برهمن آباد کے لوگوں کو ذمی کی حیثیت دے کر ان پر تین طبقات کے لحاظ سے ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درهم کے حساب سے جزیه وصول کیا گیا (چچنامه، ص ۲۶۱ تا ۲۶۲) ۔

دہلی کی اسلامی سلطنت میں جزیه عائد کرنے کا تذکرہ شاذ و نادر هی ملتا هے تاهم جزیه اور خراج کے الفاظ اس عهد سے متعلق کتب تاریخ میں ملتے هیں، لیکن شرعی لحاظ سے نهیں بلکه عرفی لحاظ سے مالیے کا مفهوم ادا کرنے کے لیے، مثلاً امیر حسن سِجزی (م ۷۲۲ھ)، صاحب فوائد الفؤاد (طبع دهلی ۱۸۶۵، ص ۷۶؛ طبع لکھنؤ ۱۹۰۸ء، ص ۸۱)، کے بیان سے معلوم هوتا هے که ان کے عهد میں اس ٹیکس کو بھی جزیه کہا جاتا تھا جو هندو راجا مسلمانوں سے وصول کرتے تھے؛ البته فیروز شاه تغلق نے اپنے عهد حکومت میں یه حکم دیا تھا که بیت المال کی آمدنی کے ذرائع صرف وهی هوں گے جو شرع محمد مصطفیٰ صلی الله علیه وسلم سے ثابت هیں اور دینی کتابیں ان پر شاهد هیں: (۱) خراج، عشر و زکوٰۃ؛ (۲) جزیۂ هنود؛ (۳) ترکات اور (۴) مال غنیمت و معادن کا خُمس (دیکھیے فتوحاتِ فیروز شاهی، طبع علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۶) ۔ شمس الدین سراج عفیف کے بیان کے مطابق فیروز شاه نے علما سے جزیه عائد کرنے کا فتوٰی حاصل کیا اور هندو برهمنوں پر ۱۰، ۲۰ اور ۴۰ ٹکا کے حساب سے جزیه لگا دیا، جو بعد میں کم کرکے صرف ۱۰ ٹکا ۵۰ جیتل رهنے دیا گیا (تاریخ فیروز شاهی، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴) ۔

شهنشاه اورنگ زیب عالمگیر ؒ نے جب هندوستان میں شریعت اسلامی کی ترویج کی کوششیں شروع کیں تو ۱۰۹۰ھ میں هندوؤں پر جزیه عائد کرنے کا حکم صادر کیا (مآثر عالمگیری، ص ۱۷۴) ۔ اندھے، لنگڑے، لولے اور سرکاری ملازم و خادم جزیے سے مستثنٰی کیے گئے ۔ اڑھائی هزار روپے کی جائداد والوں پر سوله روپے، اڑھائی سو روپے کی جائداد والوں پر ساڑھے چھے روپے اور ۵۲ روپے کی جائداد والوں پر سوا تین روپے عائد کیے گئے (فتوحات عالمگیری، مخطوطۂ موزۂ بریطانیه، عدد ۲۳۸۸۴، ورق ۴۷ الف و ب) ۔

مآخذ: (۱) امام ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ؛ (۲) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، طبع السلفیه، قاهره ۱۳۴۷ھ؛ (۳) ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال، طبع حامد الفقی، قاهره؛ (۴) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، ج ۳، مطبوعۂ مصر؛ (۵) البلاذری: فتوح البلدان، طبع صلاح الدین منجد، قاهره و مطبوعۂ بیروت؛ (۶) تاریخ الطبری، طبع لائڈن، ۱: ۲۶۶۵؛ (۷) فوزی فهیم جادالله: الجزیة والاسلام (ترجمه)، بیروت ۱۹۶۰ء (اردو ترجمه از مولانا غلام رسول مهر: جزیه اور اسلام، لاهور ۱۹۶۲ء)؛ (۸) الزمخشری: الکشاف، ج ۲، قاهره ۱۹۴۶ء؛ (۹) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۱، طبع مجتبائی دہلی؛ (۱۰) الآلوسی: روح المعانی، ج ۱۰، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۱) المرغینانی: هدایه اخیرین، طبع مجتبائی دہلی؛ (۱۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّۂ جزی؛ (۱۳) الفیروز آبادی: القاموس، بذیل مادّۂ جزی؛ (۱۴) محمد علی لاهوری: بیان القرآن، ج ۲، مطبوعۂ لاهور؛ (۱۵) ابن الاثیر: النهایة، ج ۱، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۶) امام راغب اصفهانی: مفردات القرآن، برحاشیۂ ابن الاثیر: النهایة، ۱: ۱۹۰ ببعد؛ (۱۷) حسن حبشی: اهل الذمة فی الاسلام، طبع دارالفکر العربی قاهره؛ (۱۸) الماوردی: الاحکام السلطانیه، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۹) محمد ضیاء الدین الریّس: الجزیة

فی الدولة الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) حبیب زیات: الجزیة، در ہفت روزہ المشرق، ج ۵۱ (۱۹۴۷ء)، قاہرہ؛ (۲۱) ملّا خسرو: الدُّرَر فی شرح الغُرَر، استانبول ۱۲۵۸، ص ۱۵۵ تا ۲۱۶؛ (۲۲) فتوحات فیروز شاہی، طبع شیخ عبدالرشید، علیگڑھ ۱۹۵۴ء؛ (۲۳) شمس الدین سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی؛ (۲۴) امیر حسن سجزی: فوائد الفواد، دہلی ۱۸۶۵ء و لکھنؤ ۱۹۰۸ء؛ (۲۵) محمد ساقی مستعد خان: ماثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۶۰ تا ۱۸۷۴ء؛ (۲۶) سیّد سلیمان ندوی: جزیہ، اعظم گڑھ؛ (۲۷) R. Anhegger و Halil Inalcik: قانون نامہ: (۲۸) سلطانی بر موجب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء؛ (۲۹) O. L. Burkan: *Kanunlar*، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۳۰) Fr. Lakkegaard: *Islamic Taxation*، باب ششم؛ (۳۱) D.C. Dennette: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*، ۱۹۵۱ء؛ (۳۲) Tritton: *The Caliphs and their Non-Muslim subjects*، ۱۹۳۰ء؛ (۳۳) N. P. Aghnides: *Mohammaden Theories of Finance*، مطبوعۂ کولمبیا یونیورسٹی پریس؛ [(۳۴) ابن القیم: احکام اہل الذمة؛ (۳۵) امیر علی: مواہب الرحمٰن (بذیل ۹ [التوبة]: ۲۹)؛ (۳۶) ابو یعلٰی الفراء: الاحکام السلطانیة، طبع محمد حامد الفقی، ۱۹۳۸ء؛ (۳۷) شبلی نعمانی: مقالات، حصۂ اول؛ (۳۸) عبدالرحمٰن: حول الجزیہ، در روداد ادارۂ معارف اسلامیہ، لاہور؛ (۳۹) روداد الندوة العلمیة الاسلامیة، زیر اہتمام پنجاب یونیورسٹی، لاہور، مقالات بعنوان جزیة].

(ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

* **جُسْتان، بنو:** رَکَ بہ دَیْلَم.

* **جَسَد:** رَکَ بہ جِسْم.

* **جِسْر:** جمع "جُسور" (عربی، قبَ Fränkel: *Aram. Fremdwörter im Arabischen*، ص ۲۸۵)، پل، جس سے مراد لازماً اور ہمیشہ تو نہیں مگر خصوصیّت سے کشتیوں کا پل ہے اور جو قَنْطَرة (رَکَ باں)، یعنی پتھر کے قوسی پل، کے مقابل استعمال ہوتا ہے.

فتح بابل (عراق) کی تاریخ کا ایک واقعہ عرب مؤرخین کے ہاں "یومُ الجِسر" (= پل (کی لڑائی) کا دن) کے نام سے مشہور ہوگیا ہے: ۱۳ھ/۶۳۴ء میں ابو عُبَید الثّقفی کو ایرانیوں کے خلاف لڑائی میں حِیرہ کے نزدیک دریاے فرات کے پل پر شکست ہوئی تھی اور وہ شہید ہوگئے تھے؛ قبَ Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ : ۶۸ ببعد، ۷۳؛ Caetani، ۳ : ۱۴۵ ببعد.

(ادارہ، لِو، لائڈن)

* **جِسْر بَنَات یعقوب:** (= یعقوب کی لڑکیوں کا پل) بالائی اردن ندّی پر ایک پل کا نام ہے - یہ بحر جلیل (گیلیلی Galilee) کے شمال میں جھیل الحولہ کے ایک سابق دلدلی نشیب کے جنوب میں ہے، جو اب خشک ہے - اس پل کی جگہ پہلے ایک گھاٹ تھا، جسے صلیبی جنگوں کے وقت "یعقوب کا گھاٹ" (Vandum Jacob، بقول William of Tyre) یا "ماتم کا گھاٹ" (مَخَاضَةُ الاَحْزان، بقول ابن الاثیر و یاقوت) کہتے تھے - دمشق سے صَفَد اور عکّا جانے کے راستے (Via maris) پر یہاں سے دریا کو عبور کیا جاتا تھا - اس کے بعد یہ راستہ اس تجارتی شاہراہ کے ساتھ ساتھ چلا جاتا تھا جس پر بالخصوص مملوکوں کے دَور میں خوب آمد و رفت رہتی تھی اور جو ڈاک (برید) کے ایک راستے سے بھی مطابقت رکھتا تھا - اسی زمانے میں گھاٹ کی اصلاح ہوئی اور وہ یوں کہ گہرے سبز [یا بادامی] رنگ کے پتھر (basalt) سے ایک سہ قوسی پل بنایا گیا، جس کے آثار ابھی تک نظر آتے ہیں اور قریب ہی کسی دمشقی تاجر نے ایک کاروان سراے تعمیر کرائی (قبل از ۸۴۸ھ/۱۴۴۴ء)، جو شام سے مصر جانے کے راستے کی نشان دہی کے طور پر جا بجا یادگار عمارتیں بنواتا گیا تھا (النُّعیمی: الدّارس، طبع جمال الحسنی، دمشق ۱۹۵۱ء، ۲ : ۲۹۰؛ قبَ H. Sauvaire، در *JA*، ۱۸۹۵ء، ۲ : ۲۶۲) - مشرق و

bestudubooks.wordpress.com

مغرب کے سبھی سیاحوں اور جغرافیہ نگاروں نے اپنے تذکروں میں شاذ و نادر ھی اس مقام کو نظر انداز کیا ھے۔ وہ بعض اوقات اسے جسر یعقوب یا Pons of Jacob کے نام سے یاد کرتے ھیں، جو معروف عام بھی ھے۔

ندّی کے اس گھاٹ یا معبر کی جنگی اھمیّت اگرچہ ایک بار پھر ۱۷۹۹ء میں بھی نمایاں ھوئی تھی جب فرانسیسی فوجوں کی پیشقدمی اس مقام پر پہنچ کر رک گئی، لیکن دراصل یہ اھمیّت اسے خصوصیّت سے چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی میں حاصل ھوئی تھی، جب فرنگیوں اور مسلمانوں میں اس کے لیے شدید مقابلہ ھوا: ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں بالڈون Baldwin سوم کو یہاں نورالدّین نے شکست دی؛ ۵۷۳ھ/۱۱۷۸ء میں بالڈون چہارم نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرکے "ٹمپلروں" (Templars) کے حوالے کر دیا۔ یہ قلعہ "یعقوب گھاٹ کی گڑھی" کہلاتا تھا اور مغربی کنارے پر پل سے ۵۰۰ میٹر جنوب میں ایک ٹیلے پر اس کے کھنڈر ابھی تک موجود ھیں۔ اسے صلاح الدین نے مسخّر کیا اور ایک برس بعد ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء میں مسمار کر دیا۔

بائبل کے قصوں کی مقبولیت قرون وسطٰی میں بھی اسی علاقے پر مرتکز رھی، جس کا سبب غالباً یہ تھا کہ کتاب تکوین، ۳۲ : ۲۲، میں حضرت یعقوبؑ کے موجودہ نہر الزّرقاء (قدیم Jabbok) کے پار کرنے کی جو روایت ملتی ھے اسے الزرقاء کے بجائے دریاے اردن سے منسوب کر دیا گیا۔ دریا کے نام میں تبدیلی کے بارے میں ھمارے قیاس کی تصدیق اس علاقے کے تسمیۂ مقامات کے علاوہ چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی کے عرب مصنفین سے بھی ھوتی ھے جنھوں نے اپنے زمانے کی ایک زیارت گاہ "مشھد یعقوبی" اور ایک "قصر یعقوب" یا "بیت الاحزان" کا ذکر کیا ھے۔ مؤخرالذکر نام حضرت یعقوبؑ کی اس گریہ و زاری پر دلالت کرتا ھے جو انھوں نے اپنے فرزند حضرت یوسفؑ کی [مبینہ] وفات پر کی (بیان کیا جاتا ھے کہ یہاں سے وہ جگہ زیادہ دور نہیں ھے جو اس کنوئیں کی وجہ سے جبّ یوسف یا خان جبّ یوسف کہلاتی ھے جس میں بروے روایت ان کے بھائیوں نے انھیں پھینک دیا تھا)۔ ایک اور غار یا کھوہ "مغارۃ بنات یعقوب" نام کی آج بھی یہاں موجود ھے۔ یہ ایک زیارت گاہ ھے اور اس کا نام بھی پل کے نام کی تصریح کرتا ھے۔ زیارت گاہ کی تاریخ بنا کی تعیین نویں صدی ھجری/پندرھویں صدی عیسوی کے ایک کتبے سے ھوتی ھے (L. A. Mayer : Satura epigraphica arabica، در QDAP، ۲ (۱۹۳۲ء) : ۱۲۷ تا ۱۳۱)۔

مآخذ : (۱) R. Dussaud : Topographie historique de la Syrie، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۳۱۳ ؛ (۲) F. M. Abel : Géographie de la Palestine، پیرس ۱۹۳۳ - ۱۹۳۸ء، ۱ : ۱۶۲، ۳۸۰، ۳۸۶ و ۲ : ۲۲۶ ؛ (۳) Le Strange : Palestine، ص ۵۳ ؛ (۴) A. S. Marmardji : Textes géogeaphiques، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۷ ؛ (۵) M. Gaudefroy-Demombynes : La Syrie à l'époque des Mamlouks، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۳۶ ؛ (۶) R. Hartmann : Die Strasse von Damaskus nach Kairo، در ZDMG، ۶۴ : ۶۹۴ تا ۷۰۰ ؛ (۷) William of Tyre، ۲۱ : ۲۹ ؛ (۸) ابن الأثیر، ۱۱ : ۳۰۱ ؛ (۹) RHC Or.، ۱ : ۶۳۶ و ۴ : ۱۹۴، ۲۰۳ ببعد ؛ (۱۰) الهَروی : کتاب الزیارات، طبع Sourdel-Thomine، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۲۰ (فرانسیسی ترجمہ از Sourdel-Thomine، دمشق ۱۹۵۷ء، ص ۵۱ و حاشیہ)؛ (۱۱) یاقوت، ۱ : ۷۷۵ ؛ (۱۲) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۱۰۷ ؛ (۱۳) R. Grousset : Hist. des Croisades، پیرس ۱۹۳۴ - ۱۹۳۶ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ جسر بنات یعقوب و Gué de Jacob] ؛ (۱۴) Ritter : Erdkunde، ۱۵ : ۲۶۶ ببعد ؛ (۱۵) Pal. Explor. Fund Quart Statements، ۱۸۹۸ء، ص ۲۹ ببعد ؛ (۱۶) Palästina-Jahrbuch، ۲ : ۸۲ و

۵: ۱۹]۔

(J. SOURDEL THOMINE)

* **جسرالحَدید**: (= "لوھے کا پل") ایک پل کا نام، جو دریاے عاصی (Orontes) کے زیریں حصے میں ایسے مقام پر ھے جہاں دریا چونے کی سطح مرتفع کی وادیوں سے نکل کر العمق [رک بآن] کے نشیب کی طرف ایک دم مغرب کو مڑ گیا ھے۔ یہاں اس کا پاٹ چوڑا ھو جاتا ھے، چنانچہ وہ اس دلدلی نشیب میں گم نہیں ھوتا بلکہ کسی حد تک اس کا پانی بھی سمندر تک لے جاتا ھے۔ اس اسم با مسمّٰی پل کی بنا کا ٹھیک حال معلوم نہیں (شاید مقامی روایات ھوں)، لیکن اس کا ذکر قرون وسطٰی کی دستاویزات میں اکثر آتا ھے۔ شہرت کی نمایاں وجہ اس مقام کی عسکری و تجارتی اھمیت ھے۔ اسی جگہ سے زمانۂ قدیم میں اور قرون وسطٰی میں وہ راستہ گزرتا تھا جو انطاکیہ (Antioch) کو قِنّسرین (Chalcis) سے اور پھر حلب (Aleppo) سے ملاتا ھے (یہ وہ راستہ تھا جسے انطاکیہ کی خوشحالی کے زمانے میں بَیْلان [رک بآن] کی تنگ گھاٹی سے نیچے آنے والے کاروان اکثر اپنی آمد و رفت کے لیے اختیار کرتے تھے)۔ اس پل کا دفاع مضبوط برجوں کے ذریعے کیا گیا تھا اور کئی مواقع پر (خصوصاً ۱۱۶۱ء میں بالڈون Baldwin چہارم کے حکم سے) اسے فوجی اعتبار سے مستحکم کیا گیا۔ چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی میں عربوں اور بوزنطیوں کے درمیان جنگوں میں اور بعد ازاں پہلی صلیبی جنگ کے دوران میں فرنگیوں (Franks) کی یورش کے بعد اسے ریاست انطاکیہ کی تاریخ میں بڑی اھمیت حاصل رھی۔ موجودہ پل میں اس عہد کی تعمیر کا کوئی نشان موجود نہیں ھے۔ اس کے قرب و جوار میں ایک بلند سی جگہ ھے، جو بلا شبہہ قدیم Gephyra کے محلّ وقوع کی نشاندہی کرتی ھے۔

مآخذ: (۱) J. Weulersse: *L' Oronte*، Tours ۱۹۴۰ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۷۰، ۱۷۱ تا ۱۷۲، ۲۳۳؛ (۳) M. van Berchem و E. Fatio: *Voyage en Syrie*، قاھرہ ۱۹۱۳-۱۹۰۵ء، ص ۲۳۸ تا ۲۳۹؛ (۴) Cl. Cahen: *La Syrie du Nord*، پیرس ۱۹۴۰ء، خصوصاً ص ۱۳۴ و بمدد اشاریہ؛ (۵) ابو الفداء: تقویم، ص ۴۹؛ (۶) Le Strange: *Palestine*، ص ۶۰؛ (۷) M. Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۷؛ (۸) Rey: *Colonies Franques de la Syrie*، ص ۳۲۹؛] (۹) Ritter: *Erdkunde*، ۱۷: ۱۶۳۱؛ (۱۰) Petermann: *Reisen*، ۲: ۳۶۵؛ (۱۱) Sachau: *Reise in Syrien*، ص ۴۶۱؛ (۱۲) M. Hartmann، در *Zeitschr. der Ges. für Erdk.*، ۲۹: ۵۰۴۔

(J. SOURDEL-THOMINE)

* **جسرالشُّغر**: یا جسرالشُّغور، شمالی شام میں ایک مقام کا جدید نام، دریاے عاصی (Orontes) پر بنے ھوے ایک پل کا محل وقوع، جو ایک پہاڑی اور دشوار گزار علاقے میں ھمیشہ سے ایک اھم اور مرکزی ذریعۂ مواصلات رھا ھے۔ ساحل شام سے جبل نُصَیری اور چونے کے تودوں میں سے ھوتے ھوے اندرون ملک کے میدانوں اور دریاے فرات تک جانے والے بالکل سیدھا راستہ دراصل اسی مقام پر شمالاً جنوباً گزرنے والے خط مواصلات کو قطع کرنے کے بعد قلعة المَضِیق (Apamea) اور انطاکیہ (Antioch) کے درمیان دریاے عاصی کے ساتھ ساتھ جاتا تھا۔ ان میں سے آخر الذکر راستہ ان دنوں ترک کر دیا گیا ھے، کیونکہ قرون وسطٰی ھی سے اس پر آمد و رفت بتدریج کم ھوتی چلی گئی تھی اور الغاب [رک بآن] کے میدان پر، جو کبھی زرخیز اور زیر کاشت تھا، دلدلیں پھیل گئی تھیں۔ اللاذقیہ سے حلب جانے والی جدید سڑک ابھی تک نہر الکبیر کی وادی اور الروج کے نشیب کے ساتھ ساتھ کچھ دور تک جاتی

ھے اور العاصی کو اسی پل کے ذریعے پار کرتی ھے۔ اسے متعدّد بار ازسرنو بنایا گیا اور اس میں تبدیلیاں بھی کی گئیں۔ پل کے پار وہ قدیم راستہ جاتا تھا جو لاذقیہ (Laodicaea) کے ساحلی شہر کو ایک طرف تو قِنَّسرین (Chalcis) اور حلب سے ملاتا تھا اور دوسری طرف البارۃ [آرک بآں] اور مَعَرَّۃُ النُّعمان (Arra) سے.

اس جگه کو اور بطلمیوس کے Seleucia ad Belum، یا Itinerary of Antoninus میں مذکورہ Niaccuba (Seleucobelus کی بگڑی ھوئی شکل) کو ایک ھی مقام سمجھنے کی کوششیں عرصے سے ھوتی رھی ھیں۔ ازمنۂ قدیم میں چونے کے پہاڑوں سے گزر کر آگے جانے والے راستوں میں سے ایک راستہ اسی مقام کی زد میں تھا، لیکن اس پل کو کَشْفَہان کا پل (جس کا ذکر صلیبی جنگوں میں اکثر آتا ھے) قرار دینے کا مسئله خاصا زیرِ بحث رھا۔ اس بحث سے جہاں یه بات واضح ھو گئی ھے که عرب مصنفوں کے بیانات میں صحت کا بالکل لحاظ نہیں رکھا گیا وھاں اس سے موجودہ گاؤں کی جدید حالت پر بھی روشنی پڑتی ھے۔ عہد عثمانی کی فقط ایک کاروان سرائے اور مسجد اس امر کی تصدیق کرتی ھے که کسی زمانے میں یه آناطولیا سے آنے والے ان حاجیوں کا پڑاؤ ھوا کرتا تھا جو دریاے عاصی کی وادی کے ساتھ ساتھ جانے والی قدیم سڑک کے ذریعے شام میں سے گزرتے تھے۔ پل کا تعمیری مسالا اور بہاؤ کے رخ اس کے آگے نکلے ھوے خم کو دیکھتے ھوے اسے مملوک عہد (مٹا ھوا کتبہ) سے پہلے کا ٹھیرانا مشکل ھے۔ بہرکیف اگر ھم R. Dussaud کی پیروی کریں، جس نے Max van Berchem کے خیال کی تردید کی ھے، تو کم ازکم یه بات قابل تسلیم نظر آتی ھے که اس چوراھے، یعنی صلیبی جنگوں کے کشفہان اور مملوک سلطان قایت باي کی روداد سفر (*Voyage*) میں مذکورہ شغر کا محل وقوع الشُغر اور بقاس کے ان دو ملحقه قلعوں سے بالکل مختلف تھا جو اسی وادی میں، لیکن یہاں سے چھے کیلومیٹر شمال مغرب میں، واقع تھے اور انطاکیه کی فرنگی قلمرو کے مشرقی دفاعات میں شمار ھوتے تھے.

یہی وہ قلعه ھے جس کے کھنڈر ابھی تک ایک چٹان کی چوٹی پر موجود ھیں۔ پہاڑی کا وسطی حصّه دھنس گیا تھا (اسی لیے دو علیحدہ علیحدہ استحکامات بنانے کی ضرورت پڑی)۔ شغرالقدیم کا گاؤں، جو اپنے باغوں سمیت پہاڑی کے دامن واقع ھے، اس قلعے کی زد میں تھا۔ صلاح الدین نے ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء کی مشہور و معروف مہم کے دوران میں یه قلعه فتح کیا تھا۔ اس پر فوج کشی سے قبل صلاح الدین نے تَلّ کَشْفَہان پر قیام کیا۔ آگے چل کر یه قلعه ایّوبی فرمانروا الملک الظّاھر غازی کے مملکت میں شامل ھوا۔ پھر اسے مغول نے سر کر لیا۔ ان کے بعد مملوک عہد کے دوران میں یه صوبۂ حلب کی ایک نیابت کے طور پر ایک فوجی ضلع کا مرکز بن گیا۔ اس کا زوال اس وقت سے ھوا جب اس کی تمام فوجی اھمیّت ختم ھوگئی اور اسی بنا پر جدید جِسْرُالشّغور نے ترقی کی اور پل کے قرب و جوار میں لوگوں نے ایک بار پھر مستقل سکونت اختیار کی حالانکه ابوالفداء کے زمانے میں یہاں فقط ایک ھفته وار بازار لگا کرتا تھا اور اس میں خوب گہما گہمی ھوتی تھی۔ اسی دور میں یہاں غیر ملکی تاجروں کے لیے کاروان سرائیں تعمیر ھوئیں (حلب کے حکمران نے اھل وینس کے لیے ایک "فندق" (ھوٹل=fondaco) تیار کرانے کا وعدہ کیا تھا).

مآخذ: (۱) J. Weulersse: *L' Oronte*، Tours ۱۹۳۰ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۵۵ تا ۱۶۳، ۱۸۰؛ (۳) G. Tchalenko: *Villages antiques de la Syrie du nord*، پیرس ۱۹۵۳-۱۹۵۸ء، بمدد

اشاریہ، بذیل مادۂ جسر الشغور؛ (۴) M. van Berchem و E. Fatio : *Voyage en Syrie*، قاہرہ ۱۹۱۳-۱۹۱۵ء، ص ۲۵۱ تا ۲۶۴؛ (۵) Cl. Cahen : *La Syrie du Nord*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ جسر الشغور (DJisr ach-Choughour)، تلّ کشفہان (Tell Kach-fahān) و شغربقاس (Choughr-Bakas)؛ (۶) Le Strange، ص ۸۰، ۵۳۷، ۵۴۳؛ (۷) M. Gaudefroy-Demombynes : *La Syrię á l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۸۹، ۲۱۶؛ (۸) یاقوت، ۱ : ۷۰۴، ۸۶۹ و ۳ : ۳۰۳؛ (۹) ابوالفداء : تقویم، ص ۲۶۱؛ (۱۰) ابنِ بَطُّوطَة، ۱ : ۱۶۵؛ (۱۱) J. Sauvaget : *Les caravan-sérails syriens du hadjdj de Constantinople*، در *Ars Islamica*، ۴ (۱۹۳۷ء) : ۱۰۸ تا ۱۰۹؛ (۱۲) W. Heyd : *Histoire du commerce du Levant*، ایمسٹرڈم ۱۹۵۹ء، ۱ : ۳۷۷؛ [(۱۳) Ritter : *Erdkunde*، ۱۷ : ۱۰۹۹ ببعد؛ (۱۴) Hartmann، در *Zeitschr. der Ges. für Erdk.*، ۲۹ : ۱۶۲، ۴۹۵] .

(J. Sourdel-Thomine)

* **الجَسّاسة** : "خبریں پہنچانے والی، جاسوس" (بہ صیغۂ مؤنث) ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام تمیم الدّاری [رک بآں] نے ایک افسانوی مادہ جانور کو دیا تھا ۔ اس کا بیان ہے کہ اس جانور سے اس کا سامنا ایک جزیرے میں ہوا تھا، جہاں اسے طوفان نے لا پھینکا تھا ۔ یہیں اس نے دجّال [رک بآں] کو بھی دیکھا، جو وہاں زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا ۔ چونکہ دجّال ہل جل نہیں سکتا تھا اس لیے جسّاسہ، جو بہت مہیب اور دیو پیکر جانور تھی، اس کے پاس ادھر ادھر سے خبریں جمع کرکے لاتی تھی ۔ بعد کی تفسیروں میں اسے اس حیوان (دابّہ) کے ساتھ ملا دیا گیا جس کا قرآن مجید (۲۷ [النّمل] : ۸۲ تا ۸۴) میں ذکر آیا ہے؛ چنانچہ ادبیات عربی کے قدیم دور کے سیّاحوں اور جغرافیہ دانوں کی سفری حکایات میں اس کی بدولت بہت سی نادر اور عجیب باتوں کا اضافہ ہوگیا ۔ ان کتابوں میں اس عجیب و غریب جانور کا مسکن زابج [رک بآں] (Javaga) کے ایک جزیرے میں قرار دیا گیا تھا، جسے ابن خُرّداذبہ (ص ۴۸) اور دیگر اصحاب نے "بَرْطائیل" کا نام دیا ہے ۔

(ادارہ، وو، لائڈن)

* **جَسور** : رک بہ جیسور .

* **جِسْم** : (ع؛ بدن) اصطلاحِ فلسفہ میں 'جِسْم' (σωμα) کو 'لا جِسم' (σωματον)، اللہ، روح اور نفس سے متمیّز کیا جاتا ہے ۔ جہاں تک مسلمانوں کے افکار کے نو فلاطونیت سے متأثر ہونے کا تعلق ہے، ان کے ہاں دو خصوصیات پر زور دیا گیا : (۱) لاجسم طبعی طور پر بسیط اور غیر منقسم ہے ۔ اس کے برعکس جسم مرکّب اور منقسم ہے؛ (۲) لا جسم اپنی سلبی صفت کے باوجود ایک حقیقی اصولِ مسبّب ہے، جب کہ جسم، لا جسم کا ایک حاصل ہے .

یہاں عہدِ ابتدائے اسلام کی سیدھی سادی تشبیہیت پر بحث نہیں کی جائے گی [جس کی رُو سے بعض اوقات انسانی صورت کے قیاس پر اللہ کا تصور قائم کیا جاتا تھا] ۔ اس موضوع پر ان تصانیف کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے : I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islām*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۷ ببعد، ۱۲۰ ببعد؛ A. J. Wensinck : *The Muslim Creed*، ۱۹۳۲ء، ص ۶۶ ببعد ۔ بہرکیف ہمیں عام تشبیہ یا تجسیم سے بعض ایسے فلاسفہ کی تعلیمات کو متمیّز کرنا چاہیے جو لفظ جسم کا اطلاق اللہ پر کرتے ہیں ۔ یہ کسی حد تک اصولِ اصطلاحیات کا مسئلہ ہے ۔ بقول الاشعریؒ (مقالات، طبع Ritter، ۱ : ۳۱ ببعد، ۴۴ ببعد، ۵۹ ببعد، ۲۰۷ ببعد و ۲ : ۳۰۱ ببعد) ایک شیعی متکلّم ہِشام بن الحَکَم (تیسری صدی ہجری کا نصف اول / نویں صدی عیسوی) اس نظریے کا ممتاز ترین علمبردار تھا کہ اللہ ایک جسم ہے ۔ بایں ہمہ وہ (قب ص ۲۰۸، ۳۰۴) اللہ

کا تقابل دنیوی اجسام سے نہیں کرتا تھا بلکہ مجازی مفہوم میں ایک ہستی موجود قرار دیتا تھا جو بسبب خود اپنی ذات کے موجود ہے۔ اللہ کے بارے میں اس کے تصور (ص ۲۰۷) کی تعبیر ان الفاظ میں کی جاسکتی ہے: اللہ ایک ایسے مکان میں ہے جو ماورائے مکان ہے؛ اس کے جسم کے ابعاد ایسے ہیں کہ اس کے عرض کو اس کے عمق سے متمیز نہیں کیا جا سکتا؛ اس کا رنگ اس کے ذائقہ و شامہ کی طرح ہے؛ وہ نورِ ساطع ہے، فلزِ خالص ہے اور ایک مدوّر موتی کی طرح تمام اطراف و جوانب کو منور کر رہا ہے۔ اگر ہم اس امر کو بھی مدِنظر رکھیں کہ ہشام اور دوسرے مصنفین صفاتِ اجسام کے لیے بھی اجسام ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو S. Horovitz (*Über den Einfluss der griechischen Philosophie*، ۱۹۱۹ء، ص ۳۸ ببعد) کی طرح بھی نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا کہ یہاں رواقی اصطلاحات سے کام لیا گیا ہے، لیکن ان میں بیرونی افکار بھی شامل ہیں۔ یہ عقیدہ کہ اللہ نور وغیرہ ہے، رواقی نقطۂ نظر نہیں۔

علم الکلام کے دبستانوں کے درمیان طویل بحث و مباحثہ کے بعد مسلمانوں نے اللہ کی لا جسمیت کو تسلیم کر لیا، البتہ نفسِ انسانی کی روحانیت کے سمجھنے کو، جیسے بہت سے متکلمین بالخصوص امام غزالیؒ کی تائید حاصل تھی، قبولِ عام نصیب نہ ہوا (رک بہ نفس)۔ ابن حزم (کتاب الفصل، ص ۸۰ ببعد) نے نفسِ فردیہ کو جسم قرار دیا ہے اس لیے کہ یہ دیگر افراد کے نفوس سے متمیز ہے اور اس لیے بھی کہ اسے متعدد ایسی باتوں کا علم ہے جن سے کوئی اور واقف نہیں ہوتا، علی ہذا القیاس۔

جسم کے متعلق ایک اور قابل اعتنا عقیدہ الاشعریؒ سے قبل ہی سامنے آ چکا تھا اور اس نے بعد ازاں ان کے دبستان میں نشو و نما پائی، یعنی الٰہیاتی جوہریت [مذہب الجوہر الفرد]۔ فلسفیانہ اعتبار سے دیکھا جائے تو جوہریت پسندوں اور ان کے مخالفین میں کم از کم ایک مفروضہ مشترک ہے اور وہ یہ کہ جسم مرکب ہے لا جسم سے۔ لیکن کیسے؟ جوہریت پسند متکلمین کے نزدیک جسم نے ایسے چھوٹے چھوٹے ذروں (جواہر) سے ترکیب پائی ہے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں [=اجزاے لایتجزّی] اور جو بجاے خود لا جسم اور ناقابل ادراک ہیں۔ آگے چل کر ان میں اس سوال پر اختلاف پیدا ہوگیا کہ ایک جسم کے بننے میں [کم از کم] کتنے جوہر درکار ہونگے؛ یہ بحث اس قدیم مسئلے کی یاد دلاتی ہے کہ اناج کے کتنے دانوں سے ایک ڈھیر بنتا ہے۔ اس نظری جوہریت کے مآخذ و مصادر کی ابھی تک پوری تشریح نہیں ہوسکی، تاہم اس کے ایک عمومی جائزے کے لیے دیکھیے D. B. Macdonald: *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology*، در *Isis*، عدد ۳۰، ۹/۲ (۱۹۲۷ء): ۳۲۶ ببعد۔

اس کے برعکس ارسطو اور اس کے دبستان کی ہم نوائی میں فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہے ہیولٰی (یا مادّہ) اور صورت سے اور یہ دونوں بذات خود لا جسم اور ناقابل تقسیم اور ناقابل ادراک ہیں، لیکن جسم قابلِ تقسیم ہے، کیونکہ جسم ایک حجم مسلسل [عظمِ متصل] ہے۔ یہ درحقیقت لطیف فلسفیانہ پیرائے میں وہی تکوینی تصور ہے جس کی رو سے جسم کی تخلیق ایک مذکر اصولِ فعال (صورت) اور ایک مؤنث اصولِ منفعل (مادّہ) سے کی گئی ہے۔ ارسطو کے لیے، جس نے اللہ تعالٰی کے صادر کردہ نظام عالم کے قدیم ہونے کا سبق دیا، یہ تصور کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا تھا۔ رواقیین کے ہاں اس کی اہمیت اور بھی کم ہے کیونکہ ان کی تعلیم یہ تھی کہ مادّہ اور صورت قدیم سے متصل ہیں اور فقط خیال میں (عربی: فی الذہن، فی الوہم) ایک دوسرے سے منفصل ہو سکتے ہیں۔ اس کے برعکس نوفلاطونیوں کے لیے یہ

ایک بہت بڑا مسئلہ تھا کہ عالمِ مادّی و جسمی کا صدور عالم لاجسمی سے ھوا ھے۔ اسی طرح مسلمان فلاسفہ کے لیے اس کے اور تخلیق کے عقیدۂ مطلق کے درمیان مفاھمت کی کوئی اور صورت پیدا کرنا دشوار تر ھوگیا.

ارسطو نے اس کی تعریف یوں کی ھے (قبّ De coelo، ۱/۱ : ۲۶۸ا، س ۷ ببعد؛ Metaph.، ۱۳/۵ : ۱۰۲۰ا، س ۷) : جسم وہ ھے جس کے تین ابعاد ھوں (dimension == διάστασις، διάστημα - بُعد، اِمتِداد) اور جو متصل اور بہر طور غیر منقسم کمیت ھو (کم متصل = ποσύν συνεχες).

اس پر ایک لفظی اختلاف پیدا ھوا کہ بُعد زیادہ ضروری ھے یا حجم اور حجم کا تصور (بطور صورتِ لاجسمی) کیسے ممکن ھے؟ نوفلاطونی جب کسی چیز کی تشریح کرنا چاھتے ھیں تو وہ اسے محسوس سے مجرد صورت میں لاتے ھیں : "کم" (ποσον) "کمیت" (ποσοτης) بن جاتی ھے؛ اسی طرح حجم "مقدار" بن جاتا ھے اور جسم "جسمیت"۔ اس سوال کا کہ جسم کس طرح معرض وجود میں آتا ھے، یوں جواب دیا گیا ھے کہ جسم نے جسمیت (= صورت کا جسمی تصور) کے ذریعے مادّی وجود اختیار کیا ھے (اور مادّہ بھی تعریف کی رو سے لاجسم ھے)۔ جب جسم مطلق یا مادّۂ ثانیہ اس طرح معرض وجود میں آتا ھے تو محسوس اجسام کے ابعاد اور اس کی دیگر صفات بھی معرض وجود میں آ جاتی ھیں۔ اس طرح لاجسم اور جسم کے درمیان خلیج کو پاٹ دیا گیا ھے.

جہاں تک مادے کا تعلق ھے، یہ عقیدہ Enneads (۲ : ۴) سے ماخوذ ھے؛ یہ طریق تعبیر کہ "جسمیت" جسم کی صورت اولٰی (σωματικον ειδος) ھے نوفلاطونی شارح سمپلیقیوس Simplicius (چوتھی صدی عیسوی) کی 'شرحِ طبیعیاتِ ارسطو' (طبع Diels، ص ۲۲۷ ببعد) میں ملتا ھے۔ اسی سے عربی میں 'صورة جسمیة' اور لاطینی میں 'forma corporeitatis' کے کلمات آئے۔ چونکہ بقول ارسطو (خط، سطح، مکان اور زمان کی طرح) جسم کا شمار پانچ احجام متصلہ میں ھوتا ھے، لہٰذا اتصال کو جسم کی صورت کے طور پر بیان کیا جاتا ھے.

اخوان الصفا، ابن سینا اور الغزالی نے ان دقائق کو اختیار تو کیا لیکن ان میں تناسب کے اعتبار سے فرق پایا جاتا ھے۔ اخوان الصفا جسمیت یا جسم مطلق کو سلسلۂ فیوضات [رکّ بہ فیض] میں سب سے آخر میں رکھتے ھیں.

ابن سینا کو بھی، جو دو مادّوں میں امتیاز کرتا ھے، اس امر کا علم ھے کہ مادّہ یونانی لفظ ὕλη (هیولٰی) کا ترجمہ ھے، چنانچہ وہ اسے ھر جگہ مترادف کے طور پر استعمال کرتا ھے۔ بایں ھمہ کم متصل اس کے نزدیک جسم کے وجود کی صورت اولٰی ھے، جس میں قوت باعتبارِ ابعاد ھوتی ھے، یا دوسرے لفظوں میں ابعاد کا اضافہ صفات یا اعراض کی طرح کیا گیا ھے (قبّ 'حدود'، در تسع رسائل، ص ۵۸، ۶۰؛ [نیز اسی پر دیکھیے الغزالی : معیار العلم، ص ۱۸۰]؛ اشارات، طبع Forget، ص ۹۰ ببعد).

ابن رُشد (مابعد الطبیعیات، مطبوعہ قاهرہ، ص ۳۷ ببعد) نے حسب معمول اپنے پیشروؤں کی تعلیمات سے اظہار اختلاف کرنے کے باوجود اس مسئلے کی پوری توضیح نہیں کی.

نوفلاطونیت سے متأثر فلاسفہ اور متکلمین جسم کے بارے میں اظہار خیال کر رھے ھوں تو ان سے یہ ضرور پوچھنا چاھیے کہ اعلی الانوی (تصورِ جسم)، یا سماوی کرین، یا مجمع النجوم میں اس کی خالص ترین اور غیر مبدّل امثال یا پھر اپنی صفات، تغیرات اور امتزاجات کے ساتھ تحت القمری عنصری اجسام سے ان کی کیا مراد ھے۔ اس مسئلے کو تا حد امکان ٹھیک ٹھیک ذھن نشین کرنے کی طرف بہ سہولت

قدم ہوگا.

اس زمانے کے فلسفۂ طبیعیات کے لیے یہ بات بڑی اہمیت رکھتی تھی کہ اجسام سماوی اور ان سے متاثر اجسام ارضی میں امتیاز کیا جائے۔ اجسام ارضی چار نسبةً سادہ اجسام (عناصر: ارسطو کے ہاں απλα σωματα؛ عربی میں البسائط) سے مرکب ہیں۔ اعلٰی مفہوم میں اجسام سماوی بسیط تھے اور بسا اوقات ان کے لیے 'جِرم' (جمع: اَجرام) کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، جو 'جِسم' کی مرادف ہے۔ یہاں یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ 'اُلٰہیات ارسطو' (طبع Dieterici، ص ۳۲، ۴۰ ببعد) میں جِرمیون سے مراد وہ فلاسفہ ہیں جو فیثاغورث Pythagoras کے تتبع میں یہ تعلیم دیتے ہیں کہ انسان کے نفس اور اس کی روح میں ائتلاف، اتحاد اور اتفاق پایا جاتا ہے۔ یہ نظریہ اطبّا میں بطور خاص بہت مقبول تھا.

اسی طرح جسمِ طبیعی اور جسم تعلیمی (= جسم ہندسہ) کے درمیان امتیاز بھی بہت مقبول تھا، جو ارسطو سے ماخوذ تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ علماے ہندسہ ابعاد کو اشکال مثالی خیال کرتے تھے، جو تجرید ہیں ان متعدد صفات کی جن کے حامل اجسامِ طبیعی ہوتے ہیں اور جن سے علماے طبیعیات بحث کرتے ہیں.

جِرم، بَدَن اور جَسَد کو جسم کے مترادفات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ بدن اور جسد کا اطلاق عموماً انسانی جسم پر ہوتا ہے۔ بدن کا اطلاق عموماً دھڑ پر ہوتا ہے۔ جہاں بدن کا لفظ حیوانات کے اجسام کے لیے بھی ہوتا ہے وہاں جسد کا استعمال فقط ارفع وجودوں (ملائکہ وغیرہ) کے اجسام کے لیے مخصوص ہے۔ جماد ایک غیر نامیاتی جسم ہے۔ لیکن اجساد خصوصیت سے معدنیات کے لیے مستعمل ہے۔ یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ اہل معرفت اور صوفیہ لفظ **ہَیکَل** (جمع: ہَیاکِل) سے عالمِ طبیعی اور کواکب مراد لیتے ہیں، کیونکہ نفس عالم اور ارواحِ نجوم ان میں اِسی طرح رہتی ہیں جس طرح انسان کا نفس اس کے بدن میں (قب مادّۂ الصابئة؛ Nicholson: *Studies in Islamic mysticism*، ص ۱۱۰؛ قب 'اُلٰہیات ارسطو'، ص ۱۶۷).

مآخذ: (۱) P. Duhem: *Le système du Monde*، ۴: ۵۰۱ ببعد؛ (۲) S. v. d. Bergh: *Die Epitome des Averroes*، لائڈن ۱۹۲۴ء، ص ۶۳ ببعد؛ (۳) H. A. Wolfson: *'Crescas' critique of Aristotle*، ص ۲۷۸ ببعد؛ (۴) S. Pines: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*، برلن ۱۹۳۶ء، ص ۴؛ (۵) L. Gauthier: *Ibn Rochd, Averroès*، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۱۷؛ نیز رک بہ عالم؛ مادّہ.

(Tj. de Boer)

* **جِصّ**: (ع) استر، پلستر۔ [مسلمان معمار نہ صرف اپنی عمارتوں میں استعمال ہونے والے مسالے کو احتیاط سے انتخاب کرتے تھے بلکہ انھیں ان پر خوبصورت پلستر کرنے کا بھی شوق تھا؛] چنانچہ بعض ایسی دیواروں پر بھی جن کی تعمیر میں عجلت نظر آتی ہے، یا جنھیں انگھڑ پتھروں یا کچی اینٹوں سے بنایا گیا ہے استر کر دیا گیا ہے جو ان کی کم مائگی کی پردہ پوشی کرتا ہے اور یہ بظاہر بیش قیمت نظر آتی ہیں۔ جس طرح بوزنطی معمار اپنے کلیسا کی عبادت گاہوں اور شاہی محلات کے کمروں کی تزئین مرمریں سلوں اور پچی کاری (mocaics [غالباً "mosaic" مراد ہے]) سے کرتے تھے جن کی زمین سنہری ہوتی تھی، اسی طرح ایران، مصر یا المغرب کے معماروں نے بھی اپنی مسجدوں اور محلوں کے روکار اور اندرونی حصّوں کے اوپر مینا کاری یا منقش اور رنگین استرکاری کی ہے۔ علاوہ ازیں دریچوں کی تزئین بھی پلستر ہی کی جالیوں سے کی گئی ہے، جن کے روزن رنگین شیشوں سے پُر کیے گئے ہیں۔

پلستر اور گچ (جو چونے اور سنگ مرمر یا انڈوں کے چھلکوں کے سفوف سے، یا خالص کھریا مٹی اور سریش گھول کر بنایا جاتا تھا) کا استعمال عمارت کے بیرونی اور اندرونی حصّوں کی استر کاری میں ہوتا تھا اور اس اعتبار سے یہ دونوں خاص دلچسپی کی چیزیں ہیں۔ استر کو بڑی احتیاط سے ہموار کرکے تزئین کی غرض سے اس پر رنگ پھیر دیا جاتا ہے، یا جب دیوار پر اس کی نسبةً دبیز تہہ لگائی جاتی ہے تو ایک لوہے کے اوزار سے اس میں نقّاشی کرتے ہیں۔ اسی اوزار کے باعث اس نوعیت کے کام کو شمالی افریقہ میں ”نقش حدیدہ“ کا نام دیا گیا ہے۔ Henri Saladin نے اپنی کتاب *L' Alhambra de Grenade*، ص ۵، میں جو ترکیب درج کی ہے اس کا ترجمہ یہ ہے: کاریگر استر کی ہوئی دیوار پر کسی نکیلی چیز سے مجوزہ خاکہ بناتا تھا؛ پھر وہ ان نقوش کو چھینیوں اور منبت کاری کے قلموں کی مدد سے گہرا کرتا تھا۔ اس عمل میں آہستہ آہستہ جمنے والے استر کی ضرورت پڑتی تھی، جس کا مسالا گوند یا نمک ملانے سے تیار ہو سکتا تھا، جیسا کہ آج کل تونسی کاریگر کرتے ہیں۔ بعد ازاں اس طریق کار کے بجائے سانچوں سے کام لیا جانے لگا، لیکن اس سے وہ نزاکت پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ عربوں کے عہد میں سانچوں کی مدد سے جو آرائش کی گئی اس کے نمونے ابھی تک الحمرا میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ سینٹ فرانسسکو میں ایک عیسائی خانقاہ ہے، جو قدیم زمانے میں عربوں کا محل تھا۔ اس کے نقش و نگار کا جائزہ لینے سے اس طریق کار کا پتا چلتا ہے، جس سے استر کو لکڑی کی سطح پر مضبوطی سے جمایا جاتا تھا: ایک جگہ جہاں سے پلستر گر پڑا ہے، وہاں اس کے نیچے چوبی تختہ دیکھا جا سکتا ہے، جس میں کیلیں جڑی ہوئی ہیں اور انہیں ایک دوسرے کے ساتھ ڈوریوں سے باندھا ہوا ہے“۔ اس میں اتنا اضافہ کر لینا چاہیے کہ آرایشی عناصر کے درمیان خالی جگہ کو کاٹ کر نقش و نگار بنانے کے علاوہ ایسی ابھرواں یا منقش منبّت کاری، خصوصاً منقش حاشیے کی جگہ نکالی جاتی تھی جو نیچے زمین کے ساتھ جمی ہوئی اور اس کی سطح کے برابر رہتی تھی۔ اسی غرض سے وہ زمین بھی بعد میں چھیل دی گئی ہے.

اس نوع کی آرایش کو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اسلامی فن میں بڑی اہمیت حاصل رہی۔ یہی وہ زمانہ ہے جب الحمرا کے ممتاز ترین حصّوں کی تعمیر ہوئی۔ اس کی اہمیت کی تصدیق ابن خَلْدون کی ایک عبارت سے ہوتی ہے، جس نے اسے فن تعمیر کی ایک شاخ قرار دیا ہے (مقدّمہ، ۲ : ۳۲۱ و طبع Rosenthal، ۲ : ۳۶۰ تا ۳۶۱)۔ وہ لکھتا ہے کہ گیلے استر پر یہ کام لوہے کے اوزاروں (بمثاقب الحدید) سے کیا جاتا ہے۔ بہرحال یہ ایک حقیقت ہے کہ استر کاری آرایش کے عنصر کی حیثیت سے اندلسی مسلمانوں کی صنّاعی سے بہت پہلے کی چیز تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اسے مسلمانوں نے کس عہد میں اختیار کیا اور یہ کن اثرات کی مرہون منت تھی.

ہیلینیکی (Hellenistic) فن، جو مسلمانوں کے فن نقش کاری (arabesque) کے لازمی مآخذ میں سے ایک ہے، گچ کی منبت کاری سے ناواقف نہیں تھا جس کی تشکیل عموماً نفاست کے ساتھ کی جاتی تھی؛ تاہم یہ قیاس درست نہیں کہ مسلمانوں کو کھریا مٹی سے استر کاری کا فن رومی یا بوزنطی کاریگروں سے ورثے میں ملا تھا، اس لیے کہ استرکاری میں ان کا سانچے کی بندش سے آرایش کرنا اپنی ترکیب اور طرز دونوں لحاظ سے بہت مختلف ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے مآخذ کی تلاش کا رخ ساسانی فن کی طرف پھیرنا ہوگا۔ قصر الحَیْر کے شامی محل میں، جس کی بنیاد اموی خلیفہ ہشام نے ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں رکھی تھی، اور جس کے آرائشی نمونوں کی بناوٹ پر ساسانی خصوصیّات غالب ہیں، بعض ایسے دِلّے (panels) پائے جاتے ہیں

جو اسی مآخذ کی نشاندہی کرتے ہیں ۔ انہیں منقسم کرنے کے لیے ہندی اشکال سے کام لیا گیا ہے اور ان اشکال کو ایک دوسرے کے ساتھ پیوست گل بوٹوں پر مبنی آرائشی نمونے پُر کرتے ہیں ۔ اس آرائش میں منبت کاری نہیں کی گئی، بلکہ استر کی سطح سے عمودی یا آڑی تراش کی گئی ہے ۔ یہ و دو ابعاد کی دھنسی ہوئی نقش تراشی، جس میں کوئی ابھار نہیں ملتا، مابعد کی صدیوں میں مسلمانوں کی پہلے سے مروّجہ صنعت ہے ۔ اس نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں سامرّا میں ترق کی اور ہیلینیکی عناصر سے مل کر عبّاسی محلّات میں مخلوط تراش کی آرائش کو فروغ دیا ۔ بہت سی دیگر طرزوں کے ساتھ یہ عراق سے نکل کر طولونی عہد کے مصر میں منتقل ہوگئی ۔ مصر سے یہ شمالی افریقہ پہنچی، جہاں اسے بڑی موافق فضا حاصل ہوگئی ۔ اس بات کا ذکر بھی کر دینا چاہیے کہ یہ "صحرائے اعظم کی طرف خوارج کے ہاں بھی پھیل گئی، جنھوں نے وَرگلہ Wargla کے نزدیک سِدراتہ میں پناہ لی تھی ۔ وہاں کے پلستر میں ریت ملی ہوتی ہے اور بڑا ہی پائدار ہوتا ہے ۔ اسے "تِمشِنْت" کہتے ہیں اور مرتسم آرائشی استرکاریوں کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ اس میں افریقی عیسائیوں کا ورثہ عراق یادگاروں کے پہلو بہ پہلو دکھائی دیتا ہے ۔ بہرکیف یہ المغرب اور اندلس کے ملک تھے جہاں منقّش استرکاری کا حسن اپنے کمال کو پہنچا ۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں مراکش، فاس اور تلمسان میں گلدار آرائش والی استرکاری نے جنم لیا، اور یہیں نقاشوں نے اس پلستری آرائش کے ایسے نمونے بخشے جن کی اشکال میں تنوع ہے، ترکیب میں لچک کے ساتھ پائداری ملتی ہے اور منبت کاری میں ایک قوت اور استحکام کا احساس ہوتا ہے (مثلاً مراکش میں میضات کے اور فاس میں قرویّہ کے گنبد، کُتُبیّہ کا الموحّدی دارالخلافہ، وغیرہ وغیرہ) جو عربی گلکاری کی عام حدود سے بہت بلند ہوگئی ۔ منقّش استرکاری نے تیرھویں ۔ چودھویں صدی عیسوی میں "ہسپانوی ۔ موری" فن میں جو کردار ادا کیا وہ مشہور و معروف ہے ۔ یہ ہسپانیہ کی "مُدجّر" عمارات میں رائج، بلکہ زمانۂ مابعد میں مراکش اور تونس کے اندر باقی رہا، اگرچہ یہاں اہل فن کی صنّاعی میں کسی جدّت کا اس قدر ثبوت نہیں ملتا جس قدر ان کی قدیم روایت کی تقلید اور چابک دستی کی اس سے تصدیق ہوتی ہے ۔

(G. MARÇAIS)

* **الجَصّاص** : احمد بن علی ابو بکر الرّازی، مشہور حنفی فقیہ اور اصحاب الرّاے [رکَ بآں] کا خاص نمائندہ ۔ وہ ۳۰۵ھ / ۹۱۷ء میں پیدا ہوا، ۳۲۴ھ میں بغداد پہنچا اور وہاں علی بن الحسن الکَرخی کے حلقۂ درس میں فقہ کا مطالعہ کیا ۔ اس نے قرآن اور حدیث پر بھی کام کیا اور العاصم اور عبدالباقی قانع (مشہور و معروف الدّارقُطنی [رکَ بآں] کا استاذ)، عبداللہ بن جعفر الاصفہانی، گجراتی اور دیگر اساتذہ سے احادیث کی روایت کی ۔ الجصّاص اپنے استاد الکرخی کی ہدایت پر نیشا پور گیا تاکہ وہاں الحاکم النیسا بوری کی زیر نگرانی اصول حدیث کا مطالعہ کرے ۔ اسی اثنا میں الکرخی نے وفات پائی اور الجصّاص بغداد واپس آ گیا (۳۴۴ھ) ۔ آگے چل کر الجصّاص بغداد کے حنفیوں کا سرگروہ ہو گیا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اسے دو دفعہ قاضی عدالت کے عہدے کے لیے نامزد کیا گیا، لیکن اس نے انکار کر دیا ۔ اس نے محدثین اور فقہا کے درمیان ثالثی کے فرائض سرانجام دیے ۔ اس کے شاگردوں میں قُدُوری، ابو بکر احمد بن موسی الخوارزمی اور دیگر علما ہیں ۔ اس نے ۷ ذوالحجہ ۳۷۰ھ / ۱۴ اگست ۹۸۱ء میں بمقام نیشا پور وفات پائی ۔

اس کی تصانیف میں سے مذکورۂ ذیل دستیاب ہیں : (۱) کتاب الاصول، یعنی الشیبانی کی الجامع الکبیر کی شرح؛ (۲) الطّحاوی کی المختصر فی الفقہ کی شرح

(جو اس کی شروح میں سے سب سے قدیم ہے)؛ (۳) اس کے اقتباسات الطّحاوی کی کتاب اختلاف الفقہاء سے، قب Schacht : *Aus den Bibliotheken*، ج ۱، عدد ۲۴؛ (۴) احکام القرآن، طبع کِلیسلی رفعت، استانبول ۱۳۳۵-۱۳۳۸ھ، قاہرہ ۱۳۴۷ھ (۳ جلدیں) .

مآخذ : (۱) تاریخ بغداد، ۴ : ۳۱۴، عدد ۲۱۱۲؛ (۲) الجواہر المُضیئۃ، ۱ : ۸۴؛ (۳) ابن قُطْلُوبُغا، ص ۴، عدد ۱۱؛ (۴) شذرات، ۳ : ۷۱؛ (۵) Flügel : *Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten*؛ (۶) براکلمان، ۱[: ۲۰۴] بار دوم و تکملہ، ۱ : ۳۳۵ .

(O. Spies)

* **جَعْبَر یا قلعۃ جعبر** : ایک تباہ شدہ قلعہ، جو فرات اوسط کے بائیں کنارے پر صِفّین کے تقریباً بالمقابل واقع ہے ۔ اسے قلعۂ دَوْسَر بھی کہتے ہیں، اس لیے کہ اوائل عہد اسلامی میں علاقے کا یہی نام تھا (Pauly-Wissowa، ۴: ۲۲۳۴: "دوسَرون کو"("To Dawsarōn"))، جس سے ان عربی روایات کی تشریح ہو جاتی ہے جن میں دَوْسر کے نام کو تاجدارِ حیرۃ نُعمان بن المُنذِر سے نسبت دی گئی ہے) ۔ قدیم عرب مصنفین کا بیان ہے کہ یہ الرقّۃ سے بالِس جانے والی شاہراہ (ابن خرّداذبہ، ص ۷۴؛ الطّبری، ۳ : ۲۲۰) پر ایک پڑاؤ تھا ۔ مملوک عہد میں حِمْص اور راس العَیْن کے درمیان یہاں ڈاک کی ایک چوکی قائم کی گئی تھی .

اس قلعے کا موجودہ نام جَعْبَر بن سابِک القُشَیری سے وابستہ ہے، جس نے عہد سلاجقہ میں اس پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن آخرالامر اسے مجبوراً سلطان ملک شاہ کے حوالے کرنا پڑا ۔ ملک شاہ نے اسے حلب کے عُقَیلی امیر سالم بن مالک کے سپرد کردیا، جسے اپنے سابقہ مقبوضات سے بے دخل کر دیا گیا تھا (۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶-۱۰۸۷ء) ۔ اس طرح تقریباً ایک صدی تک قلعۂ مذکور پر سالم کے جانشینوں ہی کا قبضہ رہا، البتہ اس دوران میں کچھ دنوں کے لیے وہ افرنجیوں کے ہاتھ آ گیا تھا (۴۹۷ھ/ ۱۱۰۳ء) ۔ الموصل کا طاقتور اتابک زنگی ۵۴۱ھ/ ۱۱۴۶ء میں یہیں قتل ہوا تھا جبکہ اس نے اس کا محاصرہ کر رکھا تھا ۔ ۵۶۴ھ/ ۱۱۶۸-۱۱۶۹ء میں شہاب الدین مالک العُقَیلی نے مجبوراً اسے بعض دوسرے علاقوں کے عوض نورالدین کے حوالے کردیا ۔ نورالدین نے یہاں متعدد عمارتیں تعمیر کیں، جن میں سے ایک منار ابھی تک باقی ہے ۔ اس زمانے میں یہاں جو یہودی نو آبادی قائم تھی اس کی اہمیت کا ذکر بن یامین التطلی (Benjamin of Tudela) نے کیا ہے ۔ آگے چل کر قلعۂ جعبر ایوبیوں اور پھر ممالیک کے قبضے میں آ گیا ۔ ممالیک شروع شروع میں تو اسے چھوڑ بیٹھے، لیکن پھر النّاصر محمد کے عہد کا عامل تَنْکِیز ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶ء میں قلعے کو اپنی اصل حالت میں لے آیا، جو ابو الفداء کے زمانے میں کھنڈر بن چکا تھا ۔ یہ قلعہ کھریا مٹی کی ایک کھڑی چٹان پر واقع ہے اور فرات کی عریض وادی پر مُشْرِف ہے ۔ اس کے آثار اب بھی دیکھنے والوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کر لیتے ہیں، لیکن تاحال یہاں کوئی قابلِ ذکر اثری تحقیقات نہیں کی گئی ۔ عاشق پاشا زادہ (باب دوم) اور دوسرے قدیم ترک مؤرخوں کے نزدیک عثمانی سلاطین کا مورث اعلیٰ سلیمان شاہ، جو یہیں کہیں ڈوب گیا تھا، قلعۂ جعبر کے پاس دفن ہوا اور اس کی یاد تازہ رکھنے کے لیے ایک مقبرہ تعمیر کیا گیا، جسے مزارتُورک یا تُورک مزاری کہتے ہیں ۔ سلطان عبدالحمید ثانی کے حکم سے اس مقبرے کی از سر نو تعمیر ہوئی اور ۱۹۲۱ء کے معاہدۂ انقرہ کی دفعہ نہم کی رو سے یہ ترکی حکومت کی ملکیت قرار پایا ۔ اس داستان کی بنا شاید اس بات پر ہے کہ عثمان اول کے مفروضہ دادا سلیمان شاہ کو سلجوقی تاجدار سلیمان ابن قُتُلْمُش [رکَ باں] سے خلط ملط کردیا گیا ہے ۔ پھر یہ بھی اغلب ہے کہ بجائے خود یہ مقبرہ ان دونوں میں سے کسی کا بھی نہ ہو .

مآخذ: (۱) ابن خرّداذبه، ص ۹۷، ۹۸؛ (۲) یاقوت، ۲ : ۸۴، ۱۲۱ و ۳ : ۱۶۴؛ (۳) الهروی : کتاب الزّیارات، طبع و ترجمه J. Sourdel-Thomine، دمشق ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۷ء، ص ۶۳، ۱۴۰؛ (۴) ابو الفداء : *Géographie*، طبع Reinaud، ص ۲۶۹، ۲۷۶ تا ۲۷۷؛ (۵) ابن العَدیم: زُبْدة، طبع S. Dahan، دمشق ۱۹۵۴ء، ج ۲، بمدد اشاریه؛ (۶) ابن القَلانِسی، طبع Amedroz، انگریزی ترجمه ازگِب Gibb، فرانسیسی ترجمه از R. Le Tourneau، بمدد اشاریه؛ (۷) ابن الاثیر، بمدد اشاریه؛ (۸) ابن ایاس، مطبوعه بولاق، ۱ : ۱۶۸؛ (۹) M. Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamalouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۳؛ (۱۰) Le Strange : [*Eastern Caliphate*]، ص ۱۰۲؛ (۱۱) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، بالخصوص، ص ۴۶۵؛ (۱۲) A. Musil : *Middle Euphrates*، نیو یارک ۱۹۲۷ء، ص ۹۵؛ (۱۳) M. Canard : *Historie de la dynastie des Hamdanides*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ۱ : ۸۸؛ (۱۴) Cl. Cahen : *La Syrie du nord à l'époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریه، بالخصوص، ص ۲۷۲، ۴۰۸؛ (۱۵) F. Sarre و E. Herzfeld : *Archaölogische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiete*، برلن ۱۹۱۱ء، ۱ : ۱۳۵؛ (۱۶) *RCEA*، ۹ : ۳۳۱۴؛ (۱۷) N. Elisséeff : *La titulature de Nūr al-Din*، در *BEO*، ۱۴ (۱۹۵۲-۱۹۵۴ء) : ۱۶۵ تا ۱۶۶؛ (۱۸) J. Sauvaget : *La poste aux chevaux*، پیرس ۱۹۴۱ء، ص ۵۶ تا ۵۷؛ [(۱۹) ابن فضل الله العُمری : التعریف، قاهره ۱۳۱۲ھ، ص ۱۷۶، ۱۸۰؛ (۲۰) القلقشندی : ضوء الصبح، قاهره ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ص ۳۰۰؛ (۲۱) Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۰؛ (۲۲) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۴۱۷؛ (۲۳) M. Von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*، ۲ : ۶۷؛ (۲۴) M. Hartmann، در *Zeitshr d. Deutsch. Pal. Vereins*، ۲۲ : ۱۶۷؛ (۲۵) G. L. Bell : *Amurath to Amurath*، ص ۴۸ تا ۵۱].

(D. Sourdel)

* **جَعْد بن دِرْهَم :** رَکَ به ابنِ دِرْهَم، در وا، لائڈن، انگریزی بار دوم.

* **جَعْدة (عامر) :** جنوبی عرب کا ایک قبیله۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں جَعْدة کے پاس یمن کے پہاڑی حصے، یعنی سَرْو حِمْیَر کے انتہائی جنوب کی وہ زمینیں تھیں جن کے شمال میں الضّالع اور قَعْطَبَة کے موجودہ شہر اور جنوب میں وادی اَبْیَن واقع ہے۔ عدن سے صنعاء جانے والی سڑک ان کے علاقے میں سے گزرتی تھی اور ان کے ہمسائے بنو مَذْحِج اور بنو یافع تھے۔ ان جنوبی عرب کے جَعْدَة کو الهمدانی نے عَیْنُ الکَبْر کا ایک قبیله بتایا ہے اور ان میں اور شمالی عرب کے قبیلۀ جَعْد بن کعب بن ربیعه میں، جو عامر بن صَعْصَعه سے نسبت رکھتے تھے اور جن کی ایک شاخ اُدَس سے النّابغة الجعدی شاعر پیدا ہوا، فرق کرنا چاہیے۔ بہرحال الهمدانی مزید بیان کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں جنوبی عرب کے جعدة دعوٰی کرتے تھے کہ وہ جعدة بن کعب کے، جو ان سے زیادہ طاقتور قبیله تھا، رشته دار ہیں "اور اسی طرح ہر ایک بدوی قبیله اپنے آپ کو اس قبیلے سے ملاتا ہے جس کا نام اس کے نام سے ملتا جلتا ہو، کیونکه وہ اس کی طرف گویا کھنچتا چلا جاتا ہے اور اس میں گھل مل جاتا ہے۔ ہم نے بارہا اس کا مشاہده کیا ہے۔" البکری نے لکھا ہے که جَعْدة بن کَعْب جنوب کی جانب نجران کے علاقے تک پائے جاتے ہیں اور اغلب ہے که اس قبیلے کے مہاجر مغربی نجد سے یہاں آئے اور جعدة سَرْو حِمْیَر ان کی انتہائی جنوبی آبادی کے نمائندے ہیں، جو بلاشبہه جنوبی عرب کے مقامی لوگوں کے ساتھ گھل مل گئے.

الهمدانی جَعْدَة کے علاقے کے جغرافیائی حالات

تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ وہ وادی ابینؔ کی بالائی گزرگاہ میں ان کی وادیاں، اضلاع، گاؤں اور کنویں گن کر بتاتا ہے؛ ان میں سے بعض کے نام اب تک مروج ہیں۔ اضلاع (کُوَر) جعدۃ کے مختلف بطون سے موسوم ہیں اور ان میں سے اس نے الأعْضُود، أعهاد، مُہاجِر، الأحْرُوث اور السَّکاسِکة کا ذکر کیا ہے۔ اس کی رائے میں سرو حمیر اور جعدۃ کی زبان صحیح نہیں اور ان لوگوں کی زبان سے جو ساحل لِحَج، اَبْیَن اور دَثِینَہ سے قریب کے علاقوں میں رہتے ہیں ادنی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کی زبان میں جنوبی عرب کے عناصر (تَحْمِیر) پائے جاتے ہیں اور وہ الفاظ کو لمبا کھینچتے ہیں اور بعض اوقات تلفظ میں کچھ حروف کو گرا دیتے ہیں (یَجُرُّون فی کلامِہِم وَ یَحْذِفُون)۔ وہ جنوبی عربی کا حرف تعریف 'ام' استعمال کرتے ہیں اور شروع کے اضافی 'الف' کو حذف کر دیتے ہیں، چنانچہ اِسْمَع کو سِمَع کہتے ہیں.

قبیلۂ عامر جعدۃ کی ایک شاخ ہے۔ آج کل اس کا علاقہ کم و بیش وہی ہے جو قدیم دور کے جعدۃ کا تھا۔ یہ اس سطح مرتفع پر مشتمل ہے جو عدن سے ایک سو میل شمال میں واقع ہے اور جس کا مرکزی مقام الضّالع (Dhala) ہے، جو عامری [رک بآں] امارت کا صدر مقام ہے۔ قبیلۂ جعدۃ کے لوگ مغربی حضر موت میں وادی عَمْد کے علاقے کے اندر بھی موجود ہیں۔ یہ مُکلّا سے ایک سو میل شمال مغرب میں اور شَبْوَہ سے ستر میل مشرق میں واقع ہے۔ یہ لوگ آب پاشی کے ذریعے زراعت کرتے ہیں۔ وہاں کے ان کے قدیم مرکز کے نام حصن قضاعہ سے ان کا تعلق شمال والوں سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ جعدۃ اپنی اصل بنو ہلال سے ملاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ زیادہ دور کے شمالی علاقے سے نقل مکانی کرکے آئے تھے.

مآخذ: (۱) الہمدانی: جزیرۃ، طبع Müller، ص ۷۸، ۸۹ تا ۹۰، ۹۳، ۱۳۴؛ (۲) Wüstenfeld: *Register zu den genealogischen Tabellen*، گوٹنگن ۱۸۵۳ء، ص ۱۷۵؛ (۳) C. Rabin: *Ancient West Arabian*، لنڈن ۱۹۵۱ء، ص ۴۳ تا ۴۴؛ (۴) H. von Wissmann و M. Höfner: *Beitr. z. hist. Geogr. d. vorislam. Südarabien*، Wiesbaden ۱۹۵۳ء، ص ۶۱ تا ۶۲، ۶۸، ۱۲۰، ۱۲۶؛ (۵) H. von. Maltzan: *Reise Nach Südarbien*، Brunswick ۱۸۷۳ء، ص ۳۵۳ تا ۳۶۰؛ (۶) Freya Stark: *A Winter in Arabia*، لنڈن ۱۹۴۰ء، ص ۱۴۷، ۲۱۳ تا ۲۱۶؛ (۷) H. Ingrams: *Arabia and the isles*، لنڈن ۱۹۴۲ء، ص ۳۰۰ تا ۳۰۶؛ [(۸) اِلبکری: *Geographisches Wortorbuch*، طبع Wüstenfeld، ص ۸۵، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۶۶، ۲۸۷، ۵۷۴، ۷۹۰؛ (۹) A Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵، ۲۷۲].

(C. E. Bosworth)

جَعْدَۃ بن کعب: رک بہ عامر بن صَعْصَعہ.

جعفر، میر: یا میر محمد جعفر خان (نہ کہ جعفر علی خان، دیکھیے سیر المتأخرین، ج ۲)، ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانے میں نواب بنگالہ (۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء تا ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۰ء و ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳-۱۷۶۴ء تا ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۵ء)۔ اس کے حسب و نسب کا پتا نہیں چلتا۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ سید احمد النجفی کا بیٹا تھا، جس کی شادی بنگالہ کے بیدار مغز نواب علی وردی خان مہابت جنگ (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء تا ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۶ء) [رک بہ علی وردی خان] کی سوتیلی بہن شاہ خانم سے ہوئی تھی۔ علی وردی خان کی ملازمت میں وہ کٹک کا نائب ناظم اور مدنا پور اور ہگلی کا فوجدار رہا۔ علی وردی نے مسند سنبھالی تو میر جعفر کو بخشی افواج مقرر کر دیا اور اس نے کئی لڑائیوں میں کامیابی حاصل کی، مثلاً ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء میں بھاگیرتی کے کنارے اس نے مرہٹہ سردار بھاسکر پنڈت کو شکست دی، پھر ۱۷۴۴ء میں ہگلی کے جرمن تاجروں کی

شوریدہ سری کو اس طرح کچلا کہ وہ اپنے جہازوں میں سوار ہو کر ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئے۔ ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء میں اسے مرہٹوں کا مقابلہ کرنے کا حکم ملا تو اس پر عمل کرنے کے بجاے بردوان پر حملہ کر دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسے خیانت کے جرم میں تمام مناصب سے محروم کر دیا گیا؛ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اگلے ہی سال وہ پھر بحال ہو گیا، چنانچہ ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۰ء میں اس نے میر حبیب اور اس کے مرہٹہ حلیفوں کے خلاف ایک معرکے میں کامیابی حاصل کی۔

میر جعفر ایک بے اصول اور جاہ طلب شخص تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار اس نے اپنے محسن اور سرپرست علی وردی خان کو قتل کرکے حکومت پر قابض ہونے کی سازش کی تھی (سیر المتاخرین، ۲ : ۱۵۷)۔ علی وردی کی وفات پر جب اس کا نواسا سراج الدولہ مسند نشین ہوا تو میر جعفر نے ایک بار پھر ریشہ دوانیاں شروع کر دیں اور سراج الدولہ کے خالہ زاد بھائی شوکت جنگ، حاکم پورنیا، کے ساتھ، جو مدعی حکومت تھا، خفیہ خط و کتابت کرنے لگا۔ اس کا خیال تھا کہ شوکت جنگ جیسے کمزور اور نا اہل امیر زادے کے برسر حکومت آنے پر اصل اقتدار خود اس کے اپنے ہاتھ میں آ جائے گا، لیکن اس کی یہ توقع پوری نہ ہو سکی۔ سراج الدولہ نے پورنیا پر حملہ کر دیا اور شوکت جنگ لڑائی میں کام آیا (۱۰ اکتوبر ۱۷۵۶ء)۔

میر جعفر اب انگریزوں سے جوڑ توڑ کرنے لگا، جو سراج الدولہ سے دو بار ہزیمت (قاسم بازار: جون ۱۷۵۶ء؛ کلکتہ: فروری ۱۷۵۷ء) اٹھانے کے بعد با اثر ہندو سیٹھوں اور اہلکاروں اور غدار مسلمان امرا کو ساتھ ملا کر ایسے شخص کو نواب بنانا چاہتے تھے جو ان کے اشاروں پر چل سکے۔ ۴ جون ۱۷۵۷ء کو میر جعفر نے ایک خفیہ معاہدے پر دستخط کر دیے، جس کی رو سے طے پایا کہ انگریزی افواج کی مدد سے سراج الدولہ کو معزول کرکے میر جعفر کو مسند پر بٹھا دیا جائے، جس کے معاوضے میں میر جعفر ان کے تمام فوجی اخراجات برداشت کرنے کے علاوہ دو کروڑ روپے بطور ہرجانہ کلکتے کے سوداگران کو ادا کرے گا اور ایسٹ انڈیا کمپنی کو متعدد تجارتی مراعات دے گا۔ سراج الدولہ کو اس معاہدے کا علم ہوا تو اس نے میر جعفر کو معزول کر دیا، لیکن کچھ عرصے بعد جب جگت سیٹھ جیسے غداروں نے اسے مشورہ دیا کہ میر جعفر کی مدد کے بغیر انگریزوں سے عہدہ برآ ہونا ممکن نہیں تو اسے دوبارہ بحال کر دیا اور میر جعفر اور اس کے رفقا نے بھی قرآن مجید اٹھا کر قسم کھائی کہ وہ انگریزوں کا مقابلہ جان و دل سے کریں گے۔ ۲۲ جون ۱۷۵۷ء کو پلاسی کے میدان میں کلائیو Clive کے زیر قیادت انگریزی فوجیں صف آرا ہو گئیں؛ ۲۳ جون کو مقابلہ ہوا۔ عین ممکن تھا کہ سراج الدولہ معرکہ جیت لیتا، لیکن میر جعفر اور اس کے ساتھیوں کی غداری کے باعث میدان انگریزوں کے ہاتھ رہا۔ سراج الدولہ مرشد آباد لوٹ گیا اور وہاں سے عظیم آباد کی طرف روانہ ہوا، لیکن راستے میں میر جعفر کے داماد میر قاسم کے ہاتھوں گرفتار ہو کر واپس مرشد آباد لایا گیا، جہاں میر جعفر کے بیٹے میرن کے حکم سے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور میر جعفر کو نواب بنا دیا گیا (۲۹ جون ۱۷۵۷ء)۔

میر جعفر کی حکومت کا دار و مدار کمپنی کی خوشنودی پر تھا۔ مسند نشینی کے فوراً بعد اس نے روپوں اور اشرفیوں سے پوری کشتی بھر کر کلکتے کی طرف روانہ کی، جس میں پچیس لاکھ روپیہ "ثابت جنگ کرنل کلیف" (= کلائیو) کا حصہ تھا۔ اس کے علاوہ چوبیس پرگنہ کا سیر حاصل ضلع کمپنی کے حوالے کر دیا۔ غرض اس نے کمپنی اور کمپنی کے

اہلکاروں کی طمع پوری کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، حتّٰی کہ لوگ اسے علانیہ "کلائیو کا گدھا" کہنے لگے ۔ ڈیڑھ دو سال کے بعد انگریزوں کو مغل بادشاہ شاہ عالم ثانی اور شجاع الدولہ، والی اودھ، کے مقابلے کے لیے مزید روپے کی ضرورت محسوس ہوئی تو میر جعفر ان کی توقعات پوری نہ کر سکا، چنانچہ انگریزوں نے اسے معزول کرکے میر قاسم کو اس کی جگہ لا بٹھایا (۱۱۷۴ھ/۱۷۶۰ء) ۔ میر قاسم نے وعدے کے مطابق فوجی مصارف کے لیے تین پرگنے کمپنی کے حوالے کردیے، لیکن جب اس نے اپنی ریاست کی مالی حالت سنوارنے کے لیے چند ایسے اقدامات کیے جن سے انگریز گماشتوں کی نفع اندوزی اور من مانی کارروائیوں پر زد پڑتی تھی تو انگریز بگڑ گئے اور نئے نواب سے لڑائی چھیڑ دی ۔ ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳-۱۷۶۴ء میں انھوں نے میر قاسم کی معزولی کا اعلان کرکے بنگالے کی مسند دوبارہ میر جعفر کے سپرد کردی ۔

میر جعفر اپنی زندگی کے آخری ایام مسرت اور اطمینان سے بسر نہ کر سکا ۔ نفسانی خواہشات کا غلام بن کر وہ افیون اور حشیش کا عادی ہو چکا تھا ۔ بالآخر وہ جذام کے مرض میں مبتلا ہو کر ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۵ء میں فوت ہو گیا ۔ اس کا بیٹا نجم الدولہ اس کا جانشین ہوا، لیکن نوابی خطاب اور نقد وظیفے کے سوا کاروبار حکومت میں اس کا کوئی حصہ نہ تھا.

مآخذ : (۱) غلام حسین طباطبائی : سیرالمتاخرین، ج ۲؛ (۲) سید ہاشمی فریدآبادی : تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت، ج ۲، کراچی ۱۹۵۳ء؛ (۳) *Cambridge History of India*، کیمبرج ۱۹۵۷ء، باب ۷ و ۹، نیز مآخذ : ص ۶۲۳، ۶۲۴؛ (۴) P. E. Roberts : *History of British India*، لنڈن ۱۹۵۸ء، ج ۱، باب ۱۳ ببعد؛ (۵) *A History of the Freedom Movement*، کراچی ۱۹۵۷ء ج ۱، باب ۱۱؛ (۶) *A Short History of Pakistan*، ج ۴، باب ۵؛ (۷) ابو سعید بزمی انصاری : میر جعفر، در اُ اِ انگریزی، بار دوم و مآخذ بذیل مادہ .

[ادارہ]

جَعْفَررض **بن اَبِی طَالِب :** [کنیت : ابوعبداللہ؛ ⊗ * والدہ کا نام فاطمہ؛] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچیرے بھائی؛ وہ حضرت علیرض کے سگے بھائی تھے اور ان سے دس سال بڑے تھے ۔ جب ابو طالب تنگدست ہوگئے تو جعفررض کے چچا حضرت عباسرض انھیں اپنے گھر لے گئے تاکہ اپنے بھائی کے سر سے کچھ بوجھ ہلکا کریں ۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیرض کو [اور حضرت حمزہرض نے حضرت عقیلرض کو] اپنی کفالت میں لے لیا ۔ تھوڑے ہی دن بعد جعفررض دائرۂ اسلام میں داخل ہوگئے ۔ سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والوں میں ان کا مقام چوبیسواں، اکتیسواں [یا بتیسواں] ہے .

حضرت جعفررض ان لوگوں میں شامل تھے جنھوں نے [مشرکین قریش کی ستم آرائیوں سے تنگ آ کر] حبشہ کی طرف ہجرت کی (ان کا نام مہاجرین کی دوسری فہرست میں جو ابن ہشام نے ص ۲۰۹ پر دی ہے، سب سے اول ہے) ۔ ان کی زوجہ اسماءرض بنت عُمَیس بھی ان کے پیچھے ہجرت کر گئیں ۔ [جب قریش نے سُنا کہ یہ مہاجر حبشہ میں امن و سکون کی زندگی بسر کر رہے ہیں تو انھوں نے] ابو ربیعہ، ابن المُغیرہ المخزومی اور عَمرو بن العاص کو [گراں قدر تحائف دے کر] نجاشی [رک باں] کے پاس بھیجا تاکہ مہاجرین کو واپس کر دینے کا مطالبہ کریں .

[بادشاہ کے طلب کرنے پر مسلمانوں کی طرف سے حضرت جعفررض نے عربوں کی جہالت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پر ایک فصیح و بلیغ تقریر کی اور سورۂ مریم کی کچھ آیات تلاوت کیں، جنھیں سن کر نجاشی نے کہا : "خدا کی قسم! یہ اور تورات ایک ہی چراغ کے پرتو ہیں" ۔ دوسرے روز سفرائے قریش نے نجاشی سے درخواست کی کہ مسلمانوں سے

پوچھا جائے کہ حضرت عیسیٰؑ کے متعلق ان کا کیا خیال ہے؟ حضرت جعفرؓ نے جواب دیا کہ ہم انہیں خدا کا بندہ، پیغبر اور کلمۃ اللہ مانتے ہیں ۔ نجاشی نے زمین سے ایک تنکا اٹھا کر کہا : "واللہ ! جو کچھ تم نے کہا عیسیٰؑ ابن مریمؑ اس سے اس تنکے کے برابر بھی زیادہ نہیں" اور مسلمانوں کو واپس کرنے سے انکار کر دیا]۔ کہا جاتا ہے کہ اسی ہجرت کے دوران میں انہوں نے نجاشی کو مشرف باسلام بھی کر لیا تھا [چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی] ۔

حضرت جعفر [ہجرت کے چھے سال بعد تک حبشہ ہی میں رہے اور] اس وقت مدینۂ منورہ پہنچے جب مسلمانوں نے خیبر پر قبضہ کیا اور عین فتح خیبر کے دن (٧ھ/ ٦٢٨ء) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپؐ نے نہایت محبت سے انہیں گلے سے لگا لیا اور پیشانی چوم کر فرمایا " میں نہیں جانتا کہ مجھے جعفر کے آنے سے زیادہ خوشی ہوئی یا خیبر کی فتح سے" ۔

حضرت جعفرؓ کا نام مآخذ میں ایک واقعے کے ساتھ وابستہ نظر آتا ہے ۔ [صلح حدیبیہ میں قریش سے معاہدے کے مطابق اگلے سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ ادا کرنے کے لیے مکۂ معظمہ تشریف لے گئے ۔ واپسی کے وقت حضرت حمزہؓ کی صغیرالسن صاحبزادی امامہؓ، جو مکّے میں رہ گئی تھیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دوڑی آئیں ۔ ان کی ولایت کا حضرت علیؓ، حضرت جعفرؓ اور حضرت زیدؓ بن حارثہ تینوں نے دعویٰ کیا ۔ حضرت جعفر اور حضرت علی کو امامہؓ کے چچا زاد بھائی ہونے کا دعویٰ تھا اور حضرت زیدؓ کہتے تھے کہ حضرت حمزہؓ کے ساتھ رسول اللہؐ نے ان کا بھائی چارہ کرا دیا تھا اور اسی رشتے سے امامہؓ ان کی بھتیجی ہے ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کے دعوے مساوی الدّرجہ دیکھ کر امامہؓ کو حضرت جعفرؓ کی زوجہ اسماءؓ کی گود میں دے دیا کیونکہ وہ امامہ کی خالہ تھیں اور فرمایا کہ خالہ ماں کے برابر ہوتی ہے ۔

جمادی الاولی ٨ھ/ ٦٢٩ء میں [غزوۂ موتہ پیش آیا ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب قیصر روم، خسرو ایران، عزیز مصر اور دوسرے فرمانرواؤں اور رؤسا کے نام دعوت اسلام کے خطوط ارسال فرمائے تو ایک خط شرجیل بن عمرو کے نام بھی بھیجا گیا جو عرب و شام کی سرحد پر علاقۂ بلقا کا رئیس اور قیصر کا ماتحت تھا ۔ شرجیل نے رسول اللہؐ کے قاصد حارثؓ ابن عمیر کو قتل کر دیا ۔ اس کے قصاص کے لیے آپؐ نے تین ہزار فوج تیار کر کے شام کی طرف روانہ کی،] اس کا سپہ سالار زیدؓ بن حارثہ کو مقرر کیا اور فرمایا کہ اگر زیدؓ کو دولت شہادت نصیب ہو تو ان کے جانشین جعفرؓ ہوں اور وہ بھی شہید ہو جائیں تو عبداللہؓ بن رواحہ ان کی جگہ سنبھالیں ۔ [مؤتہ پہنچ کر ان کا مقابلہ شرجیل کی ایک لاکھ فوج سے ہوا ۔ امیر لشکر زیدؓ شہید ہوگئے تو حضرت جعفرؓ نے علم سنبھالا اور غنیم کی صفیں چیرتے ہوئے آگے بڑھے ۔ دشمنوں کا ہر طرف سے نرغہ تھا ۔ ان کا تمام بدن زخموں سے چھانی ہوگیا، دونوں ہاتھ کٹ گئے، مگر انہوں نے علم سرنگوں نہ ہونے دیا اور کٹے ہوے بازووں میں لے کر سینے سے چمٹائے رکھا ۔ بالآخر وہ شہید ہو کر گر گئے تو عبداللہؓ بن رواحہ اور ان کی شہادت کے بعد خالدؓ بن الولید نے علم ہاتھ میں لیا اور مسلمانوں کو بچا لائے۔ زیدؓ، جعفرؓ اور عبداللہؓ] تینوں ایک ہی قبر میں دفن کیے گئے، جس پر کوئی الگ الگ [امتیازی] علامت نہیں بنائی گئی ۔ مؤتہ میں ایک قبر موجود ہے، جس پر جعفر کا نام کا ایک کتبہ کوفی خط میں تھوڑا سا باقی ہے ۔ اس سے ان کی بابت اس روایت کی قدامت ثابت ہوتی ہے ۔ بوقت شہادت جعفرؓ کی عمر چالیس سال کے قریب تھی ۔ کہا

گیا ہے کہ انھوں نے لڑائی شروع ہونے سے پہلے اپنے گھوڑے کی کونچیں کاٹ دی تھیں تاکہ ان کے پاس لڑائی سے بھاگنے کا کوئی ذریعہ ہی نہ رہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اسلام میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے ایسا کیا۔ [حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ، جو اس جنگ میں شریک تھے، فرماتے ہیں کہ میں نے جعفرؓ کی لاش کو تلاش کرکے دیکھا تو صرف سامنے کی طرف پچاس زخم تھے۔ تمام بدن کے زخموں کا شمار نوے سے زیادہ تھا، لیکن کوئی زخم پشت پر نہ تھا۔ میدان جنگ میں جو کچھ ہو رہا تھا خدا کے حکم سے آنحضرتؐ کے سامنے تھا، چنانچہ خبر آنے سے پہلے ہی آپؐ نے حضرت جعفرؓ وغیرہ کی شہادت کا حال بیان فرما دیا۔ اس وقت آپؐ کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہوگئے۔ آپؐ کو عرصے تک شدید غم رہا، یہاں تک کہ روح الامین نے یہ بشارت دی کہ خدا نے جعفر کو دو کٹے ہوئے بازووں کے بدلے میں دو نئے بازو عنایت کیے ہیں، جن سے وہ ملائکۂ جنت کے ساتھ مصروف پرواز رہتے ہیں؛ چنانچہ ذوالجناحین اور طیّار ان کا لقب ہوگیا].

جعفرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان رشتہ داروں میں سے ہیں جو آپؐ سے بہت زیادہ مشابہت رکھتے تھے۔ [خود آنحضرت فرمایا کرتے تھے: کہ جعفر! تم میری صورت اور سیرت دونوں میں مجھ سے مشابہ ہو (=أَشْبَهْتَ خَلْقِی و خُلُقِی)]۔ انھیں کو ابوالمساکین (یا ابوالمساکن) کا لقب بھی دیا گیا تھا [کیونکہ وہ بہت کشادہ دست اور فیاض تھے اور غربا و مساکین کو کھانا کھلانے میں ان کو خاص لطف حاصل ہوتا تھا]۔ اسد الغابة اور عمدة الطالب میں لکھا ہے کہ وہ ذوالہجرتین بھی کہلاتے ہیں، کیونکہ انھوں نے دو بار ہجرت کی: ایک حبشہ کی طرف اور ایک مدینے کی طرف۔ [یہی وجہ ہے کہ اگرچہ عقد مواخاۃ کا سلسلہ ختم ہو چکا تھا، لیکن حضرت جعفرؓ کی ہجرت و قیامِ حبشہ کے پیش نظر انھیں حضرت معاذؓ بن جبل کے ساتھ اس رشتے میں منسلک کر دیا گیا].

حضرت جعفرؓ کے فرزندوں میں سے، جو حضرت اسماءؓ بنت عُمَیْس کے بطن سے پیدا ہوئے، عَوْن اور محمد تو امام حسینؓ کے ساتھ کربلا میں شہید ہوگئے، فقط ان کے فرزند عبداللہ سے ان کی نسل چلی۔ [حضرت جعفرؓ کے فضائل و مناقب کا پایہ نہایت بلند تھا]۔ ابن ابی الحدید کے علاوہ ابو حیّان توحیدی (کتاب البصائر، حصہ پنجم) نے اس موضوع پر بحث کی ہے.

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۱۵۹، ۱۶۴، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۱، ۳۴۴، ۷۸۱، ۷۹۴ تا ۷۹۶؛ (۲) الطّبری: ۱: ۱۱۶۳ ببعد، ۱۱۸۴، ۱۶۱۰، ۱۶۱۴، ۱۶۱۶ تا ۱۶۱۸ و ۲: ۳۲۹ و ۳: ۲۲۹۷ ببعد؛ (۳) الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۷۳، ۸۳، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۶، ۳۰۲ ببعد، ۴۳۳؛ (۴) المَسْعودی: مُروج، ۴: ۱۵۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۹۰، ۴۴۹ و ۵: ۱۴۸؛ (۵) ابن خَلْدُون، ۲ (ضمیمہ): ۷، ۱۶ ببعد، ۳۹ ببعد؛ (۶) ابن الأثیر: اُسد، ۱: ۲۸۶ تا ۲۸۹؛ [(۷) وہی مصنف: الکامل، طبع Tornberg، ۲: ۴۲، ۵۹ ببعد، ۱۶۳، ۱۶۸ ببعد]؛ (۸) ابن حجر: الاصابة، ۲: ۵۸۴، عدد ۸۷۴۶؛ (۹) ابن عنابة: عُمدةُ الطالب، نجف ۱۳۵۸ھ، ص ۱۹ ببعد؛ (۱۰) ابن ابی الحَدید: شرح نہج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۲: ۱۰۸ ببعد و ۳: ۳۹ تا ۴۱؛ [(۱۱) ابن سعد، ۴/۱: ۲۲ ببعد؛ (۱۲) البخاری، باب الاذان و کتاب المغازی؛ (۱۳) حاکم: المستدرک، ۳: ۲۸۳، ۲۸۴؛ (۱۴) المجلة الاسیویة، ۴۹: ۲۸۰؛ (۱۵) صفة الصفوة، ۱: ۲۰۵؛ (۱۶) مقاتل الطالبین، ص ۳؛ (۱۷) حلیة الاولیاء، ۱: ۱۱۴؛ (۱۸) سیراعلام النبلاء، ۱: ۱۵۱ تا ۱۵۸]؛ (۱۹) الہروی: کتاب الزّیارات، ترجمۂ I. Sourdel-Thomine: *Guide des lieux de Pèlerinage*، دمشق ۱۹۵۷ء (قبر کی بابت اور متعلقہ مآخذ کے لیے)؛ [(۲۰) شبلی نعمانی: سیرۃ النبی،

۱ : ۲۳۷ ببعد' ۵۰۴' ۵۰۶؛ (۲۱) معین الدین ندوی : مهاجرین' ۱ : ۱۹۵ تا ۲۰۰؛ (۲۲) سعید انصاری : سیرالصحابیات' ص ۱۳۷ ببعد]؛ (۲۳) کائتانی Caetani : *Annali*' بمدد اشاریه دوسری جلد کے اختتام پر؛ (۲۴) W. Montgomery Watt : '*Muhammad at Mecca*' آوکسفرڈ ۱۹۵۳ء' ص ۸۸' ۱۱۰' ۱۱۱؛ (۲۵) وهی مصنف : '*Muhammad at Medina*' آوکسفرڈ ۱۹۵۶ء' ۵۴ ببعد' ۳۸۰ ببعد (جعفر سے عَمّارة [؟ امامه] کی شادی روک دینے کے وجوه کی تفصیل کے لیے)؛ (۲۶) Wensinck : '*Concordance*' بذیلِ مادۂ شبه (مشابهت کی حدیث کے لیے).

(L. VECCIA VAGLIERI [و اداره])

* **جَعْفَر بن حَرْب :** ابو الفضل جعفر بن حرب الهمدانی (م ۲۳۶ھ/ ۸۵۰ء)، دبستان بغداد کا ایک معتزلی، پہلے بصرے میں ابوالهُذَیل العَلّاف کا اور بعد ازاں بغداد میں المُردار کا شاگرد رہا۔ اس نے زهد و تقشف میں المُردار کے تتبع کی کوشش کی اور یہی وہ جذبہ تھا جس کے تحت اس نے اپنے باپ سے ورثے میں ملی ہوئی کثیر مال و دولت غریبوں کو دے ڈالی۔

معتزلہ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اس نے اس عقیدے کی حمایت کی، کہ قدیم ہی سے باری تعالٰی اپنی ذات کی وساطت سے (ہر چیز کا) عالم ہے؛ اس کا علم اس کے وجود کا عین ہے اور جو چیز اس کے علم میں ہے وہ بھی قدیم ہی ہوگی۔ اس نے کہا کہ اللہ عزو جل کی "حکمت" میں ہمارے لیے اس بات کی ضمانت موجود ہے کہ اس سے ظلم و کذب کا ارتکاب نہیں ہوتا؛ درحقیقت ہم ایسے "اللہ" کا معقول طور پر تصور ہی نہیں کر سکتے جو واقعةً ظلم کا مرتکب ہوتا ہو؛ جو منکر اپنی سعی اور تحقیق سے اللہ کا اقرار کرلے وہ اس سے افضل ہے جو عنایت الٰہی سے ایمان لائے۔ اسی طرح معتزلہ کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے وہ کلام اللہ (قرآن مجید) کو مخلوق تسلیم کرتا ہے۔ اسی بنا پر اس کے نزدیک قرآن حادث ہے اور اس کا محل وقوع نبی اکرمؐ ہیں۔ روح کی بابت اس کا خیال ہے کہ وہ اصلاً جسم سے مختلف ہے اور اس کے ساتھ اتفاقاً جمع کر لی گئی ہے۔ اس کی رائے میں ہم اپنے آخری فیصلے یا ارادے کے مطابق عمل کرتے ہیں بشرطیکہ اس میں کوئی اور فیصلہ یا رکاوٹ مانع نہ ہو جائے۔

جعفر زیدی تھا۔ وہ کہتا تھا کہ امامت اسے ملتی ہے جو سب سے بڑھ کر اس کا اہل ہو، نہ کہ اسے جو [نسب کی وجہ سے] یہ حق رکھتا ہو۔ اس کے خیال میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت میں امامت کے سب سے زیادہ اہل حضرت علیؓ بن ابی طالب تھے۔

مآخذ : (۱) الأشعَری : مقالات' استانبول ۱۹۲۹ء' ص ۱۹۱' ۲۰۲' ۳۳۷' ۳۷۳' ۴۱۵' ۵۵۷' ۵۹۸؛ (۲) ابن النّدیم : الفهرست' در [ارمغان علمی = *Muh. Shafi Presentation Volume*' لاهور ۱۹۵۵ء' ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۳) البغدادی : الفرق' ص ۱۵۱؛ (۴) المَلَطی : التنبیه' ص ۲۷' ۳۳؛ (۵) الخیّاط : کتاب الانتصار (فرانسیسی ترجمه' از Albert Nader' بیروت ۱۹۵۷ء)' ص ۷' ۱۲' ۶۶' ۷۴' ۸۹' ۱۰۰' ۱۱۳؛ (۶) ابن المرتضٰی: کتاب المُنیة' طبع T.W. Arnold : '*The Mu'tazilah*' ص ۴۱ ببعد و طبع S.Diwald-Wilzer : '*Die Klassen der Mu'taziliten*' Weisbadcn ۱۹۶۱ء' ص ۷۳ ببعد؛ (۷) A.N.Nader : '*Le Système philosophique des Mu'tazila*' بیروت ۱۹۵۶ء' بمدد اشاریه؛ [(۸) تاریخ بغداد' ۷ : ۱۶۲؛ (۹) مروج الذهب' ۲ : ۲۹۸].

(ALBERT N. NADER)

جَعْفَر بن علی بن حَمْدُون الاندلسی : ایک یمنی گھرانے کا فرد، جو نامعلوم زمانے میں اندلس میں آباد ہوا اور بعد ازاں (زیادہ سے زیادہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں) المغرب کے ضلع مسیله Msila میں منتقل ہو گیا۔ مسیله کے حاکم کی حیثیت سے وہ پہلے پہل اپنے باپ علی کی طرح فاطمی تحریک

کا صدق دل سے حامی و معاون رہا، لیکن پھر غالباً بنوزیری [رکَ بآں] سے حسد کی بنا پر، جن پر فاطمی خلفا روز بروز زیادہ مہربان ہوتے جا رہے تھے، اس نے ۳٦۰ھ/ ۹۷۱ء میں فاطمیوں کا ساتھ چھوڑ کر اندلس کے اموی خلیفہ کی بیعت کر لی۔ چند سال وہ ان کا منظور نظر رہا، لیکن کچھ عرصے بعد اس نے وہاں کے مختار کل حاجب المنصور بن ابی عامر [رکَ بآں] کی خفگی مول لے لی، جس نے ۳۷۲ھ/ ۹۸۲-۹۸۳ء میں اسے قتل کرا دیا.

مآخذ . (۱) M. Canard : *Une famille de partisans, puis d'adversaires des Fatimides en Afrique du Nord*' در *Mélanges d' histoir et d' archéologie de l'Occident musulman*' الجزائر ۱۹۵۷ء' ۲ : ۳۳ تا ۴۹' جس میں عربی مآخذ کے حوالے دیے گئے ہیں؛ [(۲) وفیات الاعیان' ۱ : ۱۱۳].

(R.LE TOURNEAU)

* **جَعْفر بن الفضل** : رکَ بہ ابن الفُرات (۴).

* **جعفر بن مُبَشِّر** . القَصَبی (نیز الثّقَفی)، دبستان بغداد کا ایک ممتاز معتزلی عالم الٰہیات اور زاہد (م ۲۳۴ھ/ ۸۴۸-۸۴۹ء)، ابو موسیٰ المُرْدار کا شاگرد اور کسی قدر النظّام [رکَ بآں] البصری سے متأثر تھا۔ اس کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں، چنانچہ یا تو اس کے ترکِ دنیا کے متعلق چند مختصر حکایات ملتی ہیں یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے عابَۃ [رکَ بآں] کو معتزلی عقائد سے روشناس کرایا اور بِشْر بن غیاث المَرِیْسی [رکَ بآں] سے مناظرے کیے۔ وہ فقہ اور کلام کی بہت سی کتابوں کا مصنف تھا (الخیّاط، ص ۸۱؛ الفہرست، ص ۳۷) اور اس کے شاگردوں کی بھی ایک بڑی تعداد تھی۔ زمانۂ مابعد میں ملاحدہ کے سیرت نگاروں نے انہیں اور جعفر کے ایک اور ہم خیال معاصر جَعْفر بن حَرب [رکَ بآں] کے شاگردوں کو جَعْفرِیّہ کے نام سے معتزلۂ بغداد کی ایک شاخ قرار دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی تصنیف یا تالیف باقی نہیں رہی، البتہ قرآن مجید سے متعلق مختلف آرا پر اس کا ایک طویل اقتباس ملتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ الاشعری کے ادبی اسلوب بیان (مقالات الاسلامیّین، ص ۵۸۹ تا ۵۹۸) کا پیش رو تھا۔ الخیّاط (ص ۸۹) کے قول کے مطابق فقہ میں اس کا اصول یہ تھا کہ قرآن کے ظاہری مفہوم سنّت اور اجماع کی پیروی کی جائے اور رائے و قیاس سے اجتناب۔ اس کی نگارشات میں ایسی تصنیفات کا ذکر ملتا ہے جن میں اصحاب الرائے و القیاس نیز اصحاب الحدیث کی مخالفت کی گئی ہے۔ الٰہیات کے بارے میں اس کی آرا مختلف معتزلی عقائد تک محدود ہیں۔ اس کی بعض رائیں اس کے زاہدانہ نقطۂ نظر کی براہ راست آئینہ دار ہیں، (قبَ مقالات الاِسلامیین، ص ۴٦۴)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن الراوندی [رکَ بآں] کے اس اعتراض کی یہی بنیاد ہے جس کا اعادہ مؤخّر بدعتی وقائع نگاروں نے کیا، لیکن جسے الخیّاط (ص ۸۱) نے غلط کہہ کر رد کر دیا۔ اعتراض یہ تھا کہ جعفر بعض مسلمان فاسقوں کو یہودیوں، عیسائیوں، زندیقوں اور دہریوں سے بدتر سمجھتا تھا۔ جہاں تک مسئلۂ خلافت کا تعلق ہے، جَعْفر کی رائے میں، جس سے جعفر بن حَرب اور الاسکافی [رکَ بآں] بھی متفق ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کے بعد سب سے افضل انسان حضرت علیؓ تھے، لیکن ان سے کم فضیلت رکھنے والے پیش رووں کا (بعہدۂ خلیفہ) تقرر جائز تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اُسے اور دبستان بغداد کے دیگر معتزلہ کو زیدیّہ کی ایک شاخ قرار دیا جاتا ہے (المَلطی، ص ۲۷).

جَعْفر کا بھائی حُبَیْش بن مُبَشّر (م ۲۵۸ھ/ ۸۷۲ء) فقیہ اور محدث تھا اور سُنّی اور شیعہ دونوں فرقوں کے سوانح نگار اس کا شمار اپنے اپنے مذہب میں کرتے ہیں (الخطیب البغدادی، عدد ۴۳٦۹؛ ابن حجر العسقلانی :

تہذیب التہذیب، ج ۲، عدد ۳۶۳؛ المامْقانی: تنْقیح المقال، نجف ۱۳۴۹ ببعد، عدد ۲۲۳۷) - کہا جاتا ھے کہ جَعْفر نے اس بنا پر اس سے گفتگو کرنے سے انکار کر دیا تھا کہ وہ حَشْوی ھے (المسعودی: مروج، ۵: ۴۴۳).

مآخذ: (۱) الخیّاط: کتاب الانْتصار، طبع Nyberg، بمدد اشاریہ؛ (۲) الأشْعری: مقالات الاسلامیّین، طبع Ritter، بمدد اشاریہ؛ (۳) المَلَطی: کتاب التنبیہ، طبع Dedering، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الندیم: الفہرست، در ارمغان علمی (= *Muh. Shafi Presentation Volume*)، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۶۴؛ (۵) عبدالقاہر بن طاہر البغدادی: کتاب الفَرْق بَین الفِرَق، طبع بَدْر، ص ۱۵۳ ببعد؛ (۶) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، عدد ۳۶۰۸ (حضرت علیؓ سے مروی حدیث راجع بہ زہد و تقشّف)؛ (۷) الاسفرائینی: التَبْصِیْر فی الدّین، قاہرہ ۱۳۵۹ھ، ص ۴۷؛ (۸) الشّہْرِسْتانی: کتاب المِلَل و النِحّل، طبع Cureton (قب T. Haarbrücker: *Religionspartheien etc.*، ترجمہ، بمدد اشاریہ)؛ (۹) فخر الدین الرّازی: کتاب فرق المسلمین و المشرکین، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، ص ۴۳؛ (۱۰) الایجی: المواقف، طبع Soerensen، ص ۳۳۸؛ (۱۱) ابن المرتضٰی: کتاب المُنْیَۃ، طبع T. W. Arnold: *al-Mu'tazilah*، ص ۴۳ ببعد و طبع S. Diwald-Wilzer: *Die Klassen der Mu'taziliten*، Wiesbaden ۱۹۶۱ء، ص ۷۶ ببعد؛ (۱۲) A. S. Tritton: *Muslim theology*، بمدد اشاریہ؛ (۱۳) W.M. Watt: *Free will and predestination in early Islam*، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) A. N. Nader: *Le systéme philosophique des Mu'tazila*، بمدد اشاریہ.

(J. SCHACH و A. N. NADER)

* **جَعْفر بن محمد**. رکَ بہ ابو مَعْشَر.

* **جعفر بن منصوراليَمان**. رکَ بہ تکملہ، ۱، لائڈن، بار دوم.

* **جَعْفر بن یَحْیٰی**: رکَ بہ البرامکہ.

* **جعفر بیگ**: (? تا ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء؛ جس کا نام Marino Sanuto: *Diarii*، کے اشاریے (۲۵: عمود ۸۳۲) میں "Zafir agá eunuco" (= جعفر آغا خواجہ سرا) درج ھے، گیلی پولی کا سنجاق بیگ، یعنی قپودان (ترکی بحریہ کا امیر البحر) تھا۔ اس عہدے پر اس کا تقرر ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں نہیں (جیسا کہ قاموس الاعلام اور سِجل عثمانی کا بیان ھے) بلکہ ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں ھوا تھا۔ اس منصب پر اس کا تقرر اسی زمانے میں ھوا جب ترکوں نے شام اور مصر کو فتح کیا (۹۲۲ - ۹۲۳ھ/۱۵۱۶ - ۱۵۱۷ء) اور جب سلطان سلیم اول (۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء تا ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء) اپنی حکومت کے آخری عہد میں وسیع پیمانے پر بحری تیاریوں میں مصروف و کوشاں تھا۔ جعفر بیگ اپنی درشت مزاجی کے لیے مشہور تھا (قب Hammer-Purgstall، در *GOR*، ۳: ۷)۔ سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء تا ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء) کے اوائل عہد میں جَعْفر بیگ کی بد اعمالیاں اس کی گردن زدنی کا باعث ھوئیں.

مآخذ. (۱) سَعْد الّدین: تاجُ التواریخ، استانبول ۱۲۸۰ھ، ۲: ۳۷۳، ۳۸۹؛ (۲) حاجی خلیفہ: تُحفَۃ الکبار فی اَسْفَار البحار، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۲۳؛ (۳) Paolo Giovio: *Historiarum sui temporis tomus primus*، پیرس ۱۵۵۸ء، lib. ۱۷، ورق ۱۹۷ راست (= *La prima parte dell'istorie del suo tempo di Mons. Paolo Giovio......tradotta per M. Lodovico Domenichi*، وینس ۱۵۶۰ء، ص ۴۶۹)؛ (۴) M. Sanuto: *I Diarii*، طبع Barozzi، Berchet، Fulin و Stefani، وینس ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۳ء، ج ۲۴: عمود ۸۴۸ و ج ۲۵: عمود ۸۳۲ تا ۸۳۳ و ج ۲۶: عمود ۶۲۸ و ج ۲۸: عمود ۸۲۱ و ج ۲۹: عمود ۵۴۹؛ (۵) Hammer-Purgstall، در *GOR*، ۲: ۵۲۳ و ۳: ۷؛ (۶) سامی: قاموس الاَعْلام، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۳: ۱۸۱۸؛ (۷) سجّل عُثمانی، ۲: ۶۹؛ (۸)

آرشیو قلاوزی (=دفتر آثار قدیمہ)، استانبول ۱۹۳۸ء، کراسہ ۱: ص ۸۸.

(V. J. PARRY)

* **جَعْفر چلبی:** (۸۶۴ھ/ ۱۴۵۹ء تا ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء)، ترک سیاست دان اور ادیب، اماسیہ میں پیدا ہوا (تاریخ [پیدائش] کے لیے دیکھیے E. Blochet: *Cat. des mss. turcs*، ۲: ۱ تا ۲)، جہاں اس کا والد تاجی بیگ شہزادہ (بعد ازاں سلطان) بایزید کا مشیر تھا۔ دینی تعلیم کے ذریعے کسب معاش میں ترقی کرتے ہوے جب جعفر مدرس کے درجے تک جا پہنچا تو بایزید ثانی نے اسے نشانْجی مقرر کر دیا (۹۰۳ھ/ ۱۴۹۷-۱۴۹۸ء میں، دیکھیے تاجی زادہ سعدی چلبی مُنْشآتی، طبع N. Lugal و A. Erzi، استانبول ۱۹۵۶ء، ص ۸۵)۔ تخت نشینی کی کشمکش میں شہزادہ احمد کی حمایت کرنے کے شبہے میں جعفر کو شہزادہ احمد کے دوسرے رفقا سمیت ینی چریوں کے اصرار پر برخاست کر دیا گیا (جمادی الآخرہ ۹۱۷ھ/ ستمبر ۱۵۱۱ء)، لیکن اس کی قابلیت کی قدر کرتے ہوے بایزید کے جانشین سلیم نے اسے دوبارہ اس کے منصب پر بحال کر دیا۔ جنگ چالدران کے بعد شاہ اسمٰعیل کی بیگم تاجلی خانم اس کے نکاح میں آئی (دیکھیے اسمٰعیل حقی اوزون چرشیلی، در *Belleten*، ۲۳ (۱۹۵۹ء): ۶۱۱ ببعد) اور اسے آناطولی کا قاضی عسکر مقرر کیا گیا (فریدُون، بار دوم، ۱: ۴۰۶، ۴۶۴)، تاہم استانبول میں واپسی پر اسے مہم مذکور کے دوران میں ینی چریوں کی شورش کی حوصلہ افزائی کے الزام میں سزاے موت دے دی گئی (۸ رجب ۹۲۱ھ/ ۱۸ اگست ۱۵۱۵ء).

اس کی منظوم تصانیف حسب ذیل ہیں: (۱) ایک دیوان (منتخبات، شائع کردۂ گب Gibb و نزہت S. Nüzhet، دیکھیے مآخذ)؛ (۲) ہوس نامہ، مرتبۂ ۸۹۹ھ/ ۱۴۹۳-۱۴۹۴ء، ایک ترکی مثنوی، جو باعتبار موضوع سراسر طبع زاد ہے اور جس میں استانبول کا حال اور عشق بازی کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ بحیثیت منشی وہ بالخصوص صاحب کمال سمجھا جاتا تھا۔ اس نے محمد فاتح کی فتح قسطنطنیہ کا حال محروسۂ استانبول فتح نامہ سی بڑی مرصع عبارت میں لکھا تھا۔ یہ کتاب خالص افندی کے مملوکہ مخطوطے سے *TOEM*، حصہ ۲۰ - ۲۱، ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء، میں بطور ضمیمہ شائع ہوئی (لاطینی حروف میں اس کا آسان متن، از شرِف کیا بوغازی، استانبول ۱۹۵۳ء؛ مزید مخطوطات: استانبول یونیورسٹی، عدد ۲۶۳۴ TY؛ وی انا، عدد ۹۹۳/ ۱؛ دیکھیے Levend، A.S: غزوات نامہ لر، ص ۱۶)۔ اس نے ایک فارسی کتاب انیس العارفین (حاجی خلیفہ، طبع Flügel، عدد ۱۴۴۸؛ مخطوطات: استانبول، اسد افندی، عدد ۱۸۲۵؛ استانبول یونیورسٹی، عدد ۸۳۴ TY) کا ترکی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کا لکھا ہوا سرکاری دستاویز کا مجموعہ منشآت خالص افندی کی ملکیت تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اب ضائع ہو چکا ہے؛ اس کے ایک نمونے کے لیے دیکھیے فریدون، بار دوم، ۱: ۳۷۹ ببعد)۔ جَعْفر خود مشہور خطّاط تھا اور شعرا کا سرپرست بھی تھا.

مآخذ. (۱) سہی، ص ۲۸؛ (۲) لطیفی، ص ۱۱۷؛ (۳) طاش کوپرُوزادہ: شقائق، مترجمۂ Rescher، ص ۲۱۲ = مترجمۂ مجْدی، ص ۳۳۵ ببعد؛ (۴) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۲: ۲۶۳ تا ۲۸۵؛ (۵) محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۲۶۳؛ (۶) Babinger، ص ۴۹ ببعد؛ (۷) S. Nüzhet Ergün: تورک شاعرلری، ۲: ۸۸۲ تا ۸۹۰؛ (۸) اا، ت، بذیل مادۂ جعفر چلبی (از محمد طیّب گوک بلْگین)؛ [(۹) سعدالدین: تاج التواریخ، ۲: ۲۹۸؛ (۱۰) سامی: قاموس الاعلام، ج ۳، بذیل مادّہ].

(V.L. MÉNAGE)

جعفر زٹلّی، میر: جس کا شمار اردو کے ابتدائی

شعرا میں ہوتا ہے اور جو اپنی مضحک نگاری کے باعث ممتاز ہے۔ اس کی زندگی کے جو حالات عموماً بیان کیے جاتے ہیں (I.F. Blumhardt، در وو، لائڈن، بار اول، ۱ : ۹۹۴؛ W. Irwin : *Later Mughals*، در *JASB*، ۳ (۱۹۰۴ء) : ۲۸۷ تا ۳۱۶؛ عبدالباری آسی : تذکرۂ خندۂ گل، لکھنؤ ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۵ ببعد) وہ زیادہ تر "ہندوستانی سپیکولیٹر" (اصل نام : محمد کامل) : زر جعفری یعنی سوانحعمری میر جعفر زٹلی (لاہور ۱۸۹۰ء) پر مبنی ہیں؛ لیکن یہ حالات انتہائی غیر مستند اور مصنف کے تخیل کی پیداوار ہیں (محمود شیرانی : مقالات)۔ شعرائے اردو کے پرانے تذکروں سے محض اس قدر پتا چلتا ہے کہ میر جعفر زٹلی کا تعلق نارنول کے ایک صحیح النسب خاندان سادات سے تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی پیدائش اورنگ زیب عالمگیر کے سال جلوس (۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) میں ہوئی۔ کلیات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے شہزادۂ اعظم اور شہزادۂ کام بخش کی ملازمت کی اور اس سلسلے میں اس کی زندگی کے چند ایام دکن کی لڑائیوں میں بھی بسر ہوئے، لیکن اسے فارغ البالی کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ فرخ سیر کے عہد (۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء تا ۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء) میں بادشاہ کا ایک مضحک "سکّہ" کہنے کی پاداش میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس طرح اس نے کم و بیش ساٹھ برس عمر پائی۔ وہ بیدل [رک بآن] اور ولی [رک بآن] کا ہم عصر تھا۔

جعفر زٹلی عربی اور فارسی زبان و ادب سے بخوبی واقف اور ایک قادر الکلام شاعر نظر آتا ہے۔ اس کا قول تھا کہ شعر میں خواہ کتنی ہی کوشش کروں فردوسی و سعدی کا ہم پایہ نہیں مانا جا سکتا؛ لہٰذا زٹل (= ہرزہ گوئی) اختیار کرتا ہوں تاکہ ممتاز رہوں (مجموعۂ نغز)۔ اس کی شوخی تمام کلام سے ظاہر ہے، جو بسا اوقات ظرافت سے متجاوز ہو کر فحش و ابتذال کی حدود میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس میں اس کی افتاد طبع کے علاوہ زمانے کی اخلاقی حالت کو بھی دخل تھا۔ وہ ایک "کاٹنے والی زبان" کا مالک تھا (نکات الشعرا)، ادنٰی و اعلٰی سب اس کا لحاظ کرتے تھے (تذکرۂ شعرائے ہند) اور اپنی آبرو کے خیال سے اس کے ساتھ سلوک سے پیش آتے تھے (مخزن نکات)۔ اس کی زبان درازی اور بے باکی سے کوئی نہیں بچا، چنانچہ کلیات میں متعدد امرا کے علاوہ اورنگ زیب کے تینوں فرزندوں محمد معظم، اعظم شاہ اور کام بخش کی ہجویں موجود ہیں؛ تاہم اورنگ زیب کا ذکر اس نے ادب سے کیا ہے اور اس کی وفات پر جو ہندوستان کا نقشہ بگڑا اسے ایک طویل نظم میں بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ اس دور کی سیاسی اور اخلاقی حالت کی جھلک اس کی کلیات میں جگہ جگہ نظر آتی ہے۔ مضحک نگاری اور فحش گوئی کے باوجود اس کے ہاں تصوف کا رنگ بھی ملتا ہے۔ ذاتی طور پر وہ ایک متوکل اور قناعت پسند شخص تھا؛ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ اعظم شاہ نے اس کے فی البدیہہ "سکے" پر خوش ہو کر اسے خلعت فاخرہ و فیل مع ایک لاکھ روپیہ انعام دیا، لیکن اس نے دربار سے واپسی پر تمام روپیہ فقرا اور مساکین میں تقسیم کر دیا اور فیلبان کو ہاتھی عطا کرکے خالی ہاتھ اپنے گھر میں چلا گیا (خمخانۂ جاوید)۔ شفیق اورنگ آبادی نے اعظم شاہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر جعفر میں زٹل نہ ہوتی تو وہ ملک الشعرائی کے قابل تھا (چمنستان الشعرا)۔

کلیات جعفر زٹلی لسانی اعتبار سے بھی اہم ہے۔ یہ اس زمانے کی یادگار ہے جب دہلی میں ہندی اور فارسی کی آمیزش سے ایک گنگا جمنی زبان وجود میں آ رہی تھی۔ اس مختصر سی کلیات میں سینکڑوں عجیب و غریب الفاظ ایسے ملتے ہیں جو اب متروک ہو چکے ہیں۔ اس لحاظ سے قدیم اردو زبان کا ایک بڑا ذخیرہ اس میں محفوظ ہو گیا ہے۔ تمسخر کی لہر میں وہ اکثر ہندی الفاظ کو عربی بندش بھی دیتا ہے

اور پنجابی شاعری کے ایک دستور کے مطابق اکثر قافیے کے بجاے صرف ردیف پر قناعت کرتا ھے.

کلیات میں سید اٹل نارنولی کے نام میر جعفر کے کچھ رقعے اور اس کے جواب ملتے ھیں۔ دونوں کا رنگ ایک ھے، جس سے شبہہ ھوتا ھے کہ زٹلی اور اٹل ایک ھی شخص کے دو روپ ھیں.

بیل T.M. Beale نے لکھا ھے کہ میر جعفر زٹلی نے ریختہ میں ایک شاھنامہ بھی تصنیف کیا تھا، لیکن اس کا سراغ نہیں ملتا.

مآخذ. (۱) کلیات جعفر زٹلی، مطبع محمدی، دھلی ۱۲۸۳ھ/۱۸٦۷ء اور متعدد اشاعتیں، نیز مخطوطات، در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۲) میر تقی میر: نکات الشعرا، مطبوعۂ نظامی پریس، بدایوں، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۳) قائم چاند پوری: مخزن نکات، مطبوعۂ انجمن ترق اردو، دہلی ۱۹۲۹ء، ص ۱۳؛ (۴) میر حسن: تذکرۂ شعراے اردو، علیگڑہ ۱۹۲۲ء؛ (۵) شفیق اورنگ آبادی: چمنستان الشعرا، مطبوعۂ انجمن ترق اردو، دہلی ۱۹۲۸ء، ص ٦٦ تا ٦۹؛ (٦) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، طبع محمود شیرانی، لاھور ۱۹۳۳ء، ص ۲۳؛ (۷) محمد حسین آزاد: آب حیات، مطبوعۂ شیخ مبارک علی، لاھور؛ (۸) سری رام: خمخانۂ جاوید، دہلی ۱۹۱۱ء، ۲: ۲۳ تا ۲۳۱؛ (۹) محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، طبع ڈاکٹر وحید قریشی، لاھور ۱۹٦۳ء، ص ۲٦۸ ببعد؛ (۱۰) وھی مصنف: مقالات، بار دوم، مطبوعۂ لاھور، ص ۱۰۴ ببعد؛ (۱۱) T.M. Beale: *An Oriental Biographical Dictionary*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۱۸۹.

(ادارہ)

* **جَعْفَر شریف**: بن علی شریف القُرَیشی النّاگوری۔ تاریخ پیدائش اور وفات معلوم نہیں۔ ۱۸۳۲ء سے کچھ قبل اس نے ڈاکٹر ھرکلوٹس Dr. Her Klots کی فرمائش پر ایک کتاب قانون اسلام تصنیف کی تھی۔ بیان کیا جاتا ھے کہ اس کا تعلق ایک معمولی سے گھرانے سے تھا اور اپنے وطن میں اسے کوئی خاص وقعت حاصل نہ تھی۔ جعفر شریف مدراس کے ضلع کِسْتَنہ میں بمقام اُپّ اِیلُورُو Uppuelūru (ایلور) پیدا ھوا اور بطور منشی حکومتِ مدراس کی ملازمت اختیار کی۔ وہ راسخ العقیدہ سُنّی تھا، تاھم شیعوں سے رواداری برتتا تھا جو ان دنوں جنوبی ھند میں بڑے با اثر تھے۔ وہ عالم تھا، مگر دینی معاملات میں اس کا نقطۂ نظر معروضی تھا۔ وہ سحر اور جادو سے واقف تھا، تاھم اس موضوع پر لکھتے ھوے اس کے انداز بیان سے ناپسندیدگی اور اعتذار ٹپکتا تھا۔ وہ طب یونانی کا ایک ماھر طبیب بھی تھا۔ فرائض منصبی کے دوران میں اس کی ملاقات جرھارڈ اینڈریاس ھرکلوٹس Gerhard Andreas Her Klots (پیدائش: ۱۷۹۰ء، بنگال کی ولندیزی نوآبادی چنسرہ کے ایک ولندیزی گھرانے میں؛ وفات: ۱۸۳۴ء، بمقام والا جاہ آباد) سے ھوئی، جس نے طب کی تعلیم انگلستان میں پائی تھی اور ۱۸۱۸ء میں مدراس کے سرکاری حلقے کا سرجن مقرر ھوا تھا۔ ھرکلوٹس کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ پادری دوباے (Abbe Duboi) کی *Manners and customs of the Hindoos* کے مقابلے میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں جس میں ھندوستانی مسلمانوں کے متعلق معلومات دستیاب ھو سکیں؛ چنانچہ اس نے اس بارے میں مواد جمع کرنا شروع کر دیا۔ اسی اثنا میں اس کی جعفر شریف سے اتفاقاً ملاقات ھوگئی۔ ھرکلوٹس نے جعفر کی حوصلہ افزائی کی کہ وہ یہ کتاب لکھے اور خود محض اس کی نظرثانی کرتا رھا اور وقتاً فوقتاً اسے ایسے موضوعات سمجھاتا رھا جو جعفر کے حافظے سے چوک جاتے تھے.

اصل کتاب دکنی اردو میں لکھی گئی تھی اور ھرکلوٹس اسے شائع بھی کرنا چاھتا تھا، لیکن موت نے اس کی مہلت نہ دی اور اب اس کا مسوّدہ بھی ناپید ھے۔ ھرکلوٹس نے اپنے ترجمے میں حواشی اور اضافوں کے

علاوہ بیگم میر حسن علی کی *Observations on the Mussulmauns of India*، ۱۸۳۲ء اور گارساں د تاسی کی *Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l' Inde*، پیرس ۱۸۳۱ء، سے ماخوذ مزید معلومات اس میں شامل کر دی تھیں تاکہ اس کتاب میں "ہندوستان کے ہر حصے کے مسلمانوں کی جملہ خصوصیات کا ذکر آ جائے" ۔ جعفر شریف کی کتاب قانون اسلام، ایسٹ انڈیا کمپنی کی مالی اعانت سے شائع ہوئی (لنڈن، اواخر ۱۸۳۲ء).

جَعْفر نے اپنی تصنیف میں ایّام حمل کے ساتویں مہینے سے لے کر بعد از موت رسوم تک جنوبی ہند کے مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی زندگی کا تذکرہ کیا ہے اور سال بھر میں ہونے والی خانگی رسوم، تقریبات اور تہواروں کی پوری تفصیل بیان کی ہے، جس میں روحوں کی مدد سے پیش گوئی، جھاڑ پھونک اور سحر و جادو کے دیگر مسائل بھی شامل ہیں ۔ ہرکلوٹس نے اپنے ضمیمے میں رشتہ داریوں، اوزان اور پیمانوں، لباس، زیورات، کھیلوں وغیرہ کے بارے میں معلومات کے علاہ ایک فرہنگ بھی دی ہے ۔ ۱۹۲۱ء کے نئے آوکسفرڈ ایڈیشن کے لیے W. Crooke نے اس کتاب کو دوبارہ مرتب کیا اور اس کے بعض حصے از سر نو لکھے اور اس طرح ہندوستان اور بالخصوص دکن کے عوام میں مروجہ اسلام کے ایک مستند تذکرے کی حیثیت سے اس کتاب کی قدر و قیمت میں اضافہ کیا .

(J. BURTON PAGE)

⊛ **جعفر الصادقؒ** : ابو عبداللہ (و ابو اسمٰعیل) جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب الہاشمی العلوی المدنی، شیعۂ امامیہ کے بارہ اماموں میں سے چھٹے امام، جنھیں اسمٰعیلیہ بھی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے اور اپنا چھٹا امام مانتے ہیں، جلیل القدر تَبع تابعین میں سے تھے ۔ حضرت امام کی والدہ اُمّ فروہ فاطمہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؓ ایک بہت بڑے خانوادۂ علم و فضل سے تعلق رکھتی تھیں اور نانی اَسماء بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیقؓ تھیں ۔ اس لیے امام جعفر صادقؒ فرمایا کرتے تھے : وَلَدَنی اَبُوبَکْر مرّتَین (تہذیب التہذیب) ۔ اس طرح امام جعفر صادقؒ کو والدہ کی طرف سے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے دوگونہ قرابت حاصل تھی ۔ ام فروہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیقؓ کی صاحبزادی تھیں ۔ یہ قاسم وہ تھے جنھیں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی تربیت نصیب ہوئی اور ان سے حدیث روایت کی اور جن کا شمار مدینے کے فقہاے سبعہ میں ہوتا ہے؛ یہی وہ بزرگ ہیں جنھوں نے مدینۂ منورہ کے علم کو اخلاف تک پہنچایا ۔ اسی طرح امام جعفر صادقؒ کے ماموں عبدالرحمٰن بن قاسم بھی مدینۂ منورہ کے فقہاے سبعہ میں شمار کیے جاتے تھے ۔ ان کے نانا (قاسم) کے والد محمد بن ابی بکر الصدیقؓ کو حضرت علیؓ نے اپنے گھر میں بیٹوں کی طرح پالا تھا ۔ غرض امام جعفر صادقؒ کا نسب اسلام کی دو انتہائی جلیل القدر ہستیوں سے جا ملتا ہے اور اسی بابرکت ماحول میں انھوں نے آنکھ کھولی اور تربیت پائی .

تاریخ پیدائش میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ اور علامہ محسن الامین (اعیان الشیعة) کے نزدیک ان کی ولادت ۱۷ ربیع الاول ۸۰ھ/ ۲۴ مئی ۶۹۹ء کو ہوئی ۔ اسی کو النّووی نے تہذیب الاسماء میں اور ابن خلکان نے وفیات الاعیان (۱ : ۱۵۰) میں اختیار کیا ہے، یہی الجعابی کی روایت ہے اور اس کے متعلق ابن الخشاب نے لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ آپ ۱۷ ربیع الاول ۸۳ھ/ ۲۱ اپریل ۷۰۲ء کو پیدا ہوے ۔ اس قول کو الکُلینی اور شیخ مفید نے اصح قرار دیا ہے اور جلاء العیون میں بھی اسے ترجیح دی گئی ہے ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ان کی ولادت ۸۰ھ سے بھی پہلے ہوئی تھی ۔ امام جعفر صادقؒ کی عمر

چوده سال کی تھی جب ان کے دادا حضرت زین العابدینؓ نے انتقال کیا .

وه چوده سال اپنے دادا امام زین العابدینؓ اور چونتیس سال اپنے والد امام محمد الباقرؒ اور ستائیس سال اپنے نانا حضرت قاسم (م ۱۰۷ھ/۷۲۵ء) کے سایۂ تربیت میں رہے ۔ اس طرح انھیں ان تینوں سرچشموں سے سیراب ہونے کا موقع ملا ۔ جس وقت جعفر صادقؒ پیدا ہوئے مدینۂ منوره تجلی علم و عرفان سے بقعۂ نور تھا ۔ تمام بلاد اسلامیه کے علما و فضلا اس آستانے پر کسب علم و فیض کے لیے آتے تھے ۔ اس وقت اکابر تابعین حدیث روایت کیا کرتے تھے اور جسے بھی علم کی تشنگی ہوتی وه قید مقام سے بے نیاز ہو کر ہر دروازے پر دستک دے کر سیراب ہو سکتا تھا ۔ امام جعفر صادقؒ نے اس علمی ماحول میں آنکھ کھولی، تعلیم و تربیت حاصل کی، سن رشد کو پہنچے اور اس مرتبۂ عالی پر فائز ہوئے که بلاد اسلامیه کے فضلا و علما ان کی بارگاه پر حاضر ہوتے تھے ۔ امام موصوف کا علم و عمل نوع انسانی کی ہدایت کا باعث بنا ۔ وه صبر و شکر، تسلیم و رضا، زہد و تقوی اور عبادت و ریاضت کا نمونه تھے ۔ ہر دور کے علما نے ان کی پاکیزه اور بلند شخصیت کے متعلق اپنے تأثرات کا اظہار کیا ہے ۔ النووی کا قول ہے: اِتَّفَقُوْا عَلٰی اِمَامَتِهٖ وَجَلَالَتِهٖ وَسِیَادَتِهٖ (تہذیب الاسماء)، یعنی لوگ آپ کی امامت و جلالت اور عظمت و سیادت تسلیم کرتے ہیں ۔ ابن حجر مکی کے نزدیک تمام بلاد اسلامیه میں ان کے علم و حکمت کا شہره تھا (الصواعق المحرقة) ۔ الشہرستانی کے نزدیک وه علم دین و ادب کا سرچشمه، حکمت کا بحر زخار، زہد و تقوی میں کامل تھے اور عبادت و ریاضت میں بلند پایه رکھتے تھے ۔ وه دنیا سے نفور، حبّ دنیا اور شہرت سے بے تعلق تھے (الملل والنحل) اور اپنے زہد و تقشف کو پوشیده رکھتے تھے ۔ عمر بن ابی المقدام فرماتے تھے : جب میری نظر جعفر صادق پر پڑتی تو یہی نظر آتا تھا که وه شجر نبوت کا ثمر شیریں ہیں .

صادق کہلانے کے بارے میں ابن خلکان اور بہت سے دوسرے مؤرخوں نے لکھا ہے : لُقِّبَ بِالصَّادِقِ لِصِدْقِهٖ فِیْ مَقَالَتِهٖ (= راست بازی اور حق گوئی کی وجه سے انھیں صادق کہا جاتا تھا) ۔ ایک وجه یه بھی بتائی جاتی ہے که آنحضرت صلی اللّٰہ علیه وسلم نے ان کی پیدائش کی بشارت دی تھی اور فرمایا تھا که وه کلمۂ حق اور پیکرِ صداقت ہوگا (زندگانی چهارده معصومین، ص ۲۳۶) ۔ بعض کے لزدیک خلیفۂ منصور نے انھیں یه لقب دیا تھا (خاندان پیغمبر، ص ۲۴۱) .

علم حدیث اور روایت حدیث ان کے خاندان کا طرۂ امتیاز رہا ہے ۔ حضرت امام جعفر صادقؒ سے بھی احادیث بکثرت مروی ہیں ۔ ایک دفعه ان سے پوچھا گیا که جو حدیثیں آپ بیان کرتے ہیں ان کی سند کیا ہے ؟ فرمایا : میں نے اپنے والد سے سنی ہیں اور بعض ان کی تحریرات سے مجھے ملی ہیں (تہذیب التہذیب) ۔ امام مالکؒ فرماتے تھے که میں نے کبھی ایسا نہیں دیکھا که جعفر صادقؒ نے آنحضرت صلی اللّٰہ علیه وسلم کی کوئی حدیث بیان کی ہو اور باوضو نه ہوں (ابو زہره، ص ۱۳۴، بحوالۂ المدارک، ورق ۲۱۰) ۔ الکشی نے رجال میں امام جعفر صادقؒ کا یه قول نقل کیا ہے : اَبان بن تَغْلِب رَوَی عَنِّیْ ثَلَاثِین اَلْفَ حَدِیْثٍ (= ابان نے مجھ سے تیس ہزار حدیثیں نقل کی ہیں) ۔ النجاشی نے رجال میں لکھا ہے که میں نے کوفے کی مسجد میں نو سو شیوخ کو حضرت امام جعفرؒ سے روایت کرتے سنا ہے ۔ ائمۂ حدیث و سُنَن کی ایک جماعت نے ان سے روایت کی ہے، مثلاً مسلم، مالک، ابو داؤد السجستانی، الترمذی، النّسائی، ابن ماجه، الدارقطنی ۔ شیعه حضرات کا اعتقاد یه ہے که جو کچھ امام جعفر صادقؒ کے پاس تھا وه نبی اکرم صلی اللّٰہ علیه وسلم کی طرف سے تھا اور بغیر کسی تصرف اور اجتہاد کے روایت ہوا ۔ اصول مذہب شیعه میں چار کتابیں بنیاد کی حیثیت رکھتی

ہیں: (۱) الکُلینی (م ۳۲۹ھ): الکافی؛ (۲) ابن بابَوَیْہ القُمّی (م ۳۸۱ھ): مَنْ لا یَحْضُرُہ الفَقِیْہ؛ (۳) الطّوسی (م ۴۶۰ھ): التہذیب؛ (۴) وہی مصنف: الاِسْتِبْصار۔ ان سب جامعین نے امام جعفر صادقؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ لیکن ان احادیث و اخبار کے علاوہ بھی امام جعفر صادقؓ سے بہت سی احادیث و اخبار مروی ہیں۔ امامیہ کے ہاں ان کے رواۃ کی تعداد چار ہزار سے بھی متجاوز ہے۔ جب رواۃ کی تعداد چار ہزار سے بھی متجاوز ہو تو ظاہر ہے کہ روایات کی تعداد بھی کثیر ہوگی۔ محمد بن حسن العاملی (م ۱۱۰۴ھ/ ۱۶۹۲ء) نے اپنی کتاب تفصیل وسائل الشیعۃ (= الوسائل) میں مذکورہ کتب اربعہ کے علاوہ دوسرے مصادر بھی درج کیے ہیں۔ اسی کتاب میں امام جعفر صادقؓ سے بغیر سند کے جو روایتیں منقول ہیں وہ اسّی ابواب پر اور سند کے ساتھ جو روایتیں منقول ہیں وہ ستر ابواب پر مشتمل ہیں۔ محمد باقر بن شیخ محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰ھ) نے اپنی کتاب بحارالانوار میں وہ تمام اخبار جمع کرنے کی کوشش کی ہے جو امام جعفر صادقؓ سے مروی ہیں۔

امامیہ کے نزدیک فقہ میں بھی امام جعفر صادقؓ کا پایہ بہت بلند ہے۔ وہ صاحبِ منہاج مجتہد ہیں۔ ان کے والد امام باقرؓ نے اصول استنباط کو ضبط کیا اور خود انھوں نے ضوابط استنباط قلمبند کرائے۔ فقہی مذہب کے اعتبار سے اثنا عشری شیعہ اپنے آپ کو جعفریہ کہتے ہیں۔

امام جعفر صادقؓ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اخذ علم میں وہ کسی طرح کا تعصب روا نہ رکھتے تھے۔ وہ اہل مدینہ اور اہل عراق دونوں سے کسب علم کے قائل تھے۔ وہ اختلاف فقہا سے خوب آگاہ تھے، لیکن بے تعصبی ان کا شیوہ تھا۔

علم کلام میں بھی امام جعفر صادقؓ کا مقام بلند ہے۔ انھیں زنادقہ سے بھی مناظرے پیش آئے اور انھوں نے حریف کو ساکت و صامت کر دیا: کتب تاریخ میں ایسے متعدد مناظروں کا ذکر ہے (دیکھیے رمضان لاوند: الامام الصادق، ص ۱۸۴ تا ۱۸۶)۔ علم کیمیا، طب، فال اور جفر وغیرہ کے علوم بھی آپ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ امام جعفر کی طرف کچھ اشعار (خاندان پیغمبر، ص ۲۵۹) اور بہت سی کتابیں بھی منسوب ہیں، جن کی تعداد پانچ سو تک پہنچتی ہے۔ ان میں سے چند کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے: براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۰۴؛ اعیان الشیعۃ؛ خاندان پیغمبر، ص ۲۶۸؛ رمضان لاوند: الامام الصادق، ص ۱۱۱ تا ۱۱۷؛ مگر محققین نے ان کتب کے ان کی طرف انتساب میں شبہے کا اظہار کیا ہے۔ مشہور کیمیا دان جابر بن حیّان (رک بآن) کو ان کا شاگرد بتایا گیا ہے۔ مؤرخین کے اقوال اس بارے میں موجود ہیں کہ جابر ابن حیان کا امام صادقؓ سے گہرا ربط تھا۔ اصولِ ایمان اور معتقدات کی تعلیم اس نے امام صادقؓ سے حاصل کی تھی۔ الدلائل والمسائل میں لکھا ہے: امام صادقؓ کی خدمت میں ابن حیان کے اختصاص و امتیاز کی یہ کیفیت تھی کہ اس کے لیے تعلیم کا وقت الگ مقرر تھا اور اس وقت کوئی دوسرا ان کے ساتھ شریک درس نہیں ہو سکتا تھا۔ پھر حضرت امامؓ نے جو زمانہ پایا وہ مسلمانوں میں علومِ فلسفہ کے آغاز کا دَور تھا اور اس عہد میں کچھ عقلی اور فکری فتنے بھی ابھر رہے تھے، جو فلسفے اور کونیات کی راہ سے دین اور عقیدے میں دخل اندازی کر رہے تھے، اس لیے بعید نہیں کہ امام موصوف کی ذہانت نے اس طرف بھی توجہ کی ہو۔

امام جعفر صادقؓ سیاست میں حصہ لینے سے مجتنب رہے۔ انھوں نے اپنی تمام صلاحیتیں علم کی نشر و اشاعت اور نیکی و تقوٰی کے پھیلانے میں صرف کر دیں اور اپنا سارا وقت عبادت اور خدمت خلق میں لگا دیا۔ امام موصوف حکام وقت سے الجھنا بھی پسند

نهیں فرماتے تھے۔ عباسی خلیفه منصور کا گمان یه تھا که امام جعفر صادقؒ عباسیوں کی حکومت سے خوش نهیں۔ بایں همه امام موصوف نے کبھی کسی سے امرِ خلافت میں کوئی تنازعه نهیں کیا (الملل والنحل)۔ غرض که امام جعفر صادقؒ سیاست سے دور هی رهے۔ اس حقیقت کو بھی نظر انداز نهیں کیا جا سکتا که بعد میں لوگوں نے ان کی طرف بهت سے ایسے اقوال و ملفوظات بلکه تحریریں تک منسوب کر دیں جو ان کی شان سے مطابقت نهیں رکھتیں (دیکھیے ابو زهره، ص ۱۴)۔

امام جعفر صادقؒ نے اپنی زندگی کا بیشتر حصه مدینۂ منوره میں بسر کیا، گو عباسیوں کے طلب و اصرار پر انهیں بعض دفعه سرکاری بد گمانیوں کے هجوم میں عراق بھی جانا پڑا اور بعض دفعه وهاں کا قیام خاصا طویل بھی رها، لیکن عراق آپ کا وطن نه بن سکا۔ ان کی وفات مدینۂ منوره میں ماه شوال (یا ماه رجب) ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں هوئی۔ انهیں جنّت البقیع میں اس روضے میں دفن کیا گیا جس میں ان کے والد محمد باقرؒ، دادا زین العابدینؓ اور حضرت حسنؓ مدفون تھے۔

امام جعفر صادقؒ کی مختلف ازواج سے سات صاحبزادے اور تین صاحبزادیاں هوئیں: اسمٰعیل، عبدالله، موسیٰ کاظم، اسحٰق، محمد، عباس، اُمّ فروه، اَسماء، فاطمة الصغریٰ۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۷۹ء، ۳: ۲۵۰۹ ببعد؛ (۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع محی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء، ۱: ۲۹۱ ببعد؛ (۳) الحسن بن موسی النوبختی: فرق الشیعة، طبع بحر العلوم صادق علی، نجف ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء، ص ۶۲ ببعد؛ (۴) الیعقوبی: تأریخ، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء، ۲: ۳۸۱؛ (۵) سلیمان بن ابراهیم خواجه کلان: ینابیع المودة، استانبول ۱۳۱۱ھ؛ (۶) المسعودی: مروج الذهب، طبع عبدالحمید، ۱۹۴۸ء، ۳: ۲۶۸؛ (۷) ابن الأثیر: تاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء، ۵: ۵۸۹؛ (۸) النووی: تهذیب، طبع ادارة الطباعة المنیریة، ۱: ۱۴۹؛ (۹) ابن کثیر: البدایة، الریاض ۱۹۶۶ء، ۱۰: ۱۰۵؛ (۱۰) ابن حجر: تهذیب التهذیب، حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ء، ۲: ۱۰۳؛ (۱۱) ابو نعیم: حلیة الاولیاء، مصر ۱۹۳۳ء، ۳: ۱۹۲؛ (۱۲) ابن الجوزی: صفة الصفوة، حیدر آباد دکن ۱۳۵۵ھ، ۲: ۹۴؛ (۱۳) ابن العماد: شذرات الذهب، قاهره ۱۳۵۰ھ، ۱: ۲۲۰؛ (۱۴) الموسوی: نزهة الجلیس، قاهره ۱۲۹۳ھ، ۲: ۳۵؛ (۱۵) ملّا باقر مجلسی: جلاء العیون، تهران ۱۲۷۴ هش، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۱۶) تاج الدین حسن سلطان محمد: تحفة المجالس، ایران ۱۲۷۸ هش، ص ۱۸۴؛ (۱۷) محمد بن محمود الخوارزمی: جامع مسانید ابی حنیفة، حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ء؛ (۱۸) مظهر حسن: کشف الحقائق؛ (۱۹) ابن شهر آشوب: مناقب؛ (۲۰) شیخ مفید: ارشاد القلوب؛ (۲۱) التیّجانی: تحفة العروس، قاهره ۱۳۰۱ھ؛ (۲۲) الشهرستانی: الملل و النحل، طبع Curten، ص ۱۶، ۱۲۴؛ (۲۳) الیعقوبی: تاریخ، نجف ۱۳۵۸ھ، ۳: ۱۱۵؛ (۲۴) ابو حنیفة التمیمی: دعائم الاسلام؛ (۲۵) شمس الدین محمد ابن طولون: الائمة الاثناعشر، طبع صلاح الدین المنجد، بیروت ۱۹۵۸ء، ص ۸۳ تا ۸۶؛ (۲۶) رمضان لاوند: الامام الصادق، مطبوعۂ مکتبة الحیاة بیروت، بدون تاریخ؛ (۲۷) محمد ابوزهره: الامام الصادق، مطبوعۂ عابدین؛ (۲۸) رئیس احمد جعفری: امام جعفر صادق (اردو ترجمه محمد ابو زهره: الامام الصادق)، لاهور ۱۹۶۳ء؛ (۲۹) الذهبی: تاریخ؛ (۳۰) محمد علی خلیلی: خاندان پیغمبر، تهران و تبریز، ص ۲۴۰؛ (۳۱) عماد الدین حسین اصفهانی: چهارده معصوم، تهران ۱۳۳۱ هش، ۲: ۲۴۷ تا ۳۱۴؛ (۳۲) علی الجعفری: رسول و اهلبیت رسول، کراچی ۱۳۸۴ھ، ۲: ۱۳۵ ببعد؛ (۳۳) الدیار بکری، تاریخ الخمیس؛ (۳۴) عبیدالله بسمل: ارجح المطالب، طبع چهارم، لاهور ۱۳۵۱ھ؛ (۳۵) الیافعی: مرآة الجنان؛ (۳۶) ابوالفرج الاصفهانی: مقتل الطالبین؛

(۳۷) ابن حجر مکی : الصواعق المحرقة؛ (۳۸) عبدالعزیز الجنابذی : معالم العزة الطاهرة؛ (۳۹) الآبی : نثر الدرر؛ (۴۰) آغا محمد سلطان مرزا: نورالمشرقین من حیات الصادقین؛ کراچی ۱۹۵۲ء.

(ادارہ)

* **جعفرالطیّار** : رکّ بہ جعفر بن ابی طالب.

* **جَعْفریّة** : رکّ بہ فقہ؛ اثنا عَشَریّة.

* **جَعْل** : رکّ بہ تَزْیِیف.

* **جَعَلِیّون** : (۱) جمہوریۂ سوڈان میں قبائل کا ایک گروہ۔ اس گروہ کے بڑے بڑے قبیلے بود و باش کے اعتبار سے زیادہ تر حضری ہیں اور دریاے نیل کے کناروں پر علاقۂ دُنقلہ [رکّ بآن] سے بجانب جنوب سَبلُوقہ (پانچویں آبشار) تک آباد ہیں۔ کُردُفان Kordofan اور دوسرے مقامات کے دیگر قبیلے اور برادریاں بھی اپنے آپ کو اسی گروہ سے وابستہ کرتی ہیں۔ جعلیّون قبائل کا باہمی تعلق روایتی طور پر نسب نامے کی شکل میں یوں بیان کیا جاتا ہے : روایت ہے کہ ان کے اس نام کا بانی (نہ کہ ان کا جد امجد) ایک شخص ابراھیم تھا، جو جَعَل کے لقب سے مشہور تھا (جعل کے معنی ہیں 'اس نے بنایا'؛ چونکہ اس نے کچھ قحط زدہ لوگوں کی مدد کرکے انہیں اپنا پیرو بنا لیا تھا، اس لیے اس کا یہ نام پڑ گیا)؛ لیکن اس سلسلے میں حقیقت سے قریب تر بات یہ نظر آتی ہے کہ جعلیون کے گروہ میں مشترک عنصر غالبًا نوبی (Nubian) خون کی آمیزش ہے، جو ان سب کے آبا و اجداد میں پایا جاتا تھا۔ دَناقَلہ، یعنی اس گروہ کے شمالی قبیلے، ابھی تک ایک نوبی بُولی بولتے ہیں۔ ان کے اور جنوبی جعلیون کے مابین شُیخیہ حائل ہیں۔ اگرچہ جعلیّون کے جنوبی حصے میں نوبی زبان کی کوئی یاد باقی نہیں رہی پھر بھی اس کے نام "بربز" [رکّ بآن] سے قدیم لسانی حدود کا پتا چل سکتا ہے (قبّ بَرابرہ [رکّ بآن]، شمال کی طرف اور آگے بڑھ کر)۔ تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وادی نیل سے لوگوں نے بار بار نقل مکانی کی اور غالبًا اسی کی بنا پر سوڈان کے دیگر حصوں میں بھی متعدد قبائل نے 'جعلی' نسل ہونے کا دعوی کیا ہے، مثلاً علاقۂ سنّار کے ھَمَج اور دریاے نیل کے مغرب میں آباد چند قبائلی گروہ، جن کے نام مادہ ج م ع (="اِکھٹّا کرنا") سے مشتق ہیں، جو ترکیب باھمی کی واضح علامت ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ حکمران گھرانا یہ دعوی اس بنا پر کرتا ہے کہ وہ ایک جعلی مہاجر کی اولاد سے ہے، جس نے کسی مقامی عورت سے شادی کر لی تھی، مثلاً بِجَہ [رکّ بآن] میں نَبْ تاب، بنی عامر اور کوھستان نوبہ میں پہاڑی ریاست تَقَلی کا حکمران خاندان۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں شیخیہ جتھے کا ظہور دناقلہ جعلیون کی ایک قابل ذکر نقل مکانی کا باعث بنا، جس سے دار فُور [رکّ بآن] کی ثقافت اور تجارت بہت متأثر ہوئی. روایات میں ابراھیم جعل کو حضرت عباسؓ [بن عبدالمطلب] کی اولاد بھی بتایا جاتا ہے، لیکن اسے ایک ایسا جعلی انتساب سمجھ کر نظر انداز کر دینا چاھیے جسے زمانۂ مابعد کے افراد خودنمائی کی خاطر اکثر وضع کر لیا کرتے ہیں۔ بہرحال اس کی بدولت سوڈانی محاورے میں عباسی اور جعلی مترادف الفاظ ہوکر رہ گئے۔ دارفور اور وَدّائی Waddāy کے حکمران خاندانوں کے عباسی النسل ہونے کا دعوٰی اسی ذیل میں آتا ہے.

(۲) جعلیون کا لقب محدود تر مفہوم میں زمانۂ حاضرہ میں عمومًا ایک مخصوص قبیلے کو دیا جاتا ہے جو دریا کے قریب انتہائی جنوبی جانب رہنے والے قبائلی گروہ میں سے ہے اور جس کا علاقہ (دار) اَتْبَرہ اور نیل کے سنگھم اور آبشار سَبلُوقہ کے درمیان واقع ہے۔ یہ غالبًا وھی "مملکت الجعل" (Al-Ğa'l) ہے جس کا یہودی سیاح داؤد ریوبینی (David Reubeni) نے ذکر کیا ہے، جو اس کے علاقے سے ۱۵۲۳ء

میں گزرا تھا۔ فُنج کے دور میں جعلیّون اپنے جنوبی پڑوسیون عبداللّاب، کے تابع تھے، جن کا موروثی سردار ودعجیب Wad ‘Adjīb سلطان سنّار کے تحت عرب قبائل کا رئیس اعلٰی تھا۔ دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر سے لے کر ترکی و مصری فتح کے زمانے تک اس قبیلے پر سَعْداب خاندان کے سرداروں (مَکُوک؛ مَکّ کی جمع) کی حکومت رھی۔ ان کا صدر مقام شَندی (شِندی) نیل کے دائیں کنارے پر واقع تھا۔ جب بروس Bruce یہاں آیا (۱۷۷۲ء) تو اس علاقے میں اصلی اقتدار کی مالک ایک عبداللابیہ شہزادی تھی، جو متوفٰی مَکّ کی بیوہ تھی۔ آخری مَکّ، یعنی نِمْر محمد کے عہد میں جعلی قبیلے کی حکومت عبداللّاب کی حکومت سے کہیں زیادہ باوقعت تھی کیونکہ عبداللّاب کے اقتدار پر بڑی حد تک زوال آ چکا تھا۔ برکھارٹ Burckhardt کی آمد کے وقت (۱۸۱۴ء) مشرق ’جغرافیائی‘ سوڈان کی تجارت کا سب سے بڑا مرکز شَنْدی تھا کیونکہ یہاں اندرونِ مصر اور بحر احمر سے آنے والی سڑکیں آ کر ملتی تھیں۔ ترکی و مصری حملے کے وقت مَکّ نِمْر محمد نے سرِ عسکر اسمٰعیل کامل پاشا کی اطاعت قبول کرلی (۳۲ جمادی الآخرہ ۱۲۳۶ھ/۲۸ مارچ ۱۸۲۱ء)۔ اگلے سال جب اسمٰعیل سنّار سے واپس ھوا تو نمْر نے شندی میں اس کی ضیافت کی، لیکن خراج میں غلام دینے کے مسئلے پر، جو ان نئے ملحقہ علاقوں میں بڑے اضطراب کا باعث تھا، جھگڑا اٹھ کھڑا ھوا، جس میں اسمٰعیل مارا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جعلیّون اور ان کے جنوب کے قبائل میں حکومت کے برخلاف بغاوت پھیل گئی، جسے کُردفان سر عسکر ”دفتر دار“ محمد خسرو بے نے بڑی خون ریزی کے بعد فرو کیا۔ شندی کو تہس نہس کر دیا گیا اور المَتَمّة، جو نیل کے بائیں کنارے پر اس کے برابر کا شہر تھا، قبیلۂ جعلیّون کا شہری مرکز ھو گیا۔ بہرحال عام طور پر جعلیّون نے، جو تیز فہم اور اعلٰی درجے کی تجارتی قابلیت کے مالک تھے، ترکی و مصری حکومت کے تحت خوب دولت کمائی۔ عہد انتشار میں کردفان اور دارفور میں بہت سے جعلیّون آبسے تھے، خصوصًا حبشی عربوں کی جنوبی پٹّی میں، جہاں چھوٹے چھوٹے سوداگروں (جلّابہ) کے لیے حالات سازگار تھے۔ چونکہ جلّابہ کا غلاموں کی تجارت میں ھاتھ تھا اس لیے گورنر جنرل گورڈن پاشا Gordon Pasha نے ۱۸۷۹ء میں ان کے خلاف سخت کاروائی کی؛ لہذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مہدی کے بہت سے مددگار عہد انتشار کے جعلیّون تھے۔ مہدی کی حکومت کے ابتدائی سنین میں جعلیّون اور دریا کے قریب کے دیگر قبیلے پیش پیش رھے، لیکن خلیفہ عبداللّٰہ [رَکّ بان] نے سیاسی اقتدار رفتہ رفتہ بقّارہ [رَکّ بان] کی طرف منتقل کر دیا۔ جس وقت کچنر نے امّ دُرْمان کی طرف اپنی مشہور پیش قدمی کا آغاز کیا تو المَتَمّہ کے جعلی سردار عبداللّٰہ سعد نے شہر خالی کر دینے کے بارے میں خلیفہ کے حکم سے سرتابی کی (یہ شہر مہدی کی افواج کا مستقر بننے والا تھا) اور سردار [یعنی خود کچنر] سے مدد کے لیے درخواست کی۔ اسے یہ مدد نہ مل سکی، مہدی کی افواج نے المتّمہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور عبداللّٰہ سعد مارا گیا (۳۰ محرم ۱۳۱۵ھ/ یکم جولائی ۱۸۹۷ء)۔ مصر و برطانیہ کی مشترکہ اور باقاعدہ حکومت کے زمانۂ قیام میں جعلیّون نے تعلیم و تجارت کے روز افزوں موقعوں سے فائدہ اٹھایا اور اب یہ موجودہ جمہوریۂ سوڈان کے علاقوں میں ہر جگہ موجود ھیں.

مآخذ: (۱) H.A. Mac Michael: *A history of the Arabs in the Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ۱: ۱۹۷ تا ۲۳۶ و بمدد اشاریہ؛ (۲) S. Hillelson: *David Reubeni, an early visitor to Sennar*، در *Sudan Notes and Records*، ۱/۱۶ (۱۹۳۳ء): ۵۵ تا ۵۶؛ (۳) James Bruce: *Travels to discover the source of the Nile*

بار دوم، ایڈنبرا ۱۸۰۵ء، ۶: ۴۳۶ ببعد؛ (۴) J.L. Burckhardt: *Travels in Nubia*، لنڈن ۱۸۱۹ء، ص ۲۷۷ ببعد؛ (۵) R. Hill: *Egypt in the Sudan*، لنڈن ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) P.M. Holt: *The Mahdist state in the Sudan*، آکسفرڈ ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ.

(P.M. HOLT)

* **اَلْجَغْبُوب** : بَرْقا (Cyrenaica) کے جنوب مشرق میں ایک چھوٹا سا نخلستان، جہاں فرقۂ سنُوسیّہ کے بانی محمد بن علی السَّنُوسی کا مزار واقع ہے ۔ الجغبوب اس اہم اور قدیم شاہراہ پر واقع نخلستانوں میں مشرق کی جانب سب سے آخری، سب سے چھوٹا اور سب سے کم شاداب نخلستان ہے، جو وادی نیل اور سِیوہ سے فزّان اور طرابلس کو جاتے ہوے نشیبی علاقوں کے اس سلسلے سے گزرتی ہے جہاں جَالو، اَوجیلہ، مردہ اور جُفرہ کے نخلستان خطِّ عرض البلد ۲۹° کے ساتھ ساتھ واقع ہیں.

جغبُوب کا نشیبی علاقہ ایک پُر پیچ و خم طاس پر مشتمل ہے، جو وادی جَغبُوب کے نام سے موسوم ہے ۔ اس کا رقبہ سات سو مربع کیلو میٹر ہے اور یہ سطح سمندر سے ۲۹ میٹر نیچے چلی گئی ہے؛ شمال میں ایک سطحِ مرتفع اس پر چھائی ہوئی ہے، جو تیسرے طبقات الارضی دَور کے اوائل زمانے میں ریت اور بن بُجھے چونے سے بنی تھی ۔ جنوب کی جانب اس کی جگہ ایسی نرم پہاڑیاں لے لیتی ہیں جو لیبیائی ارگ erg کے ریتلے ٹیلوں سے ڈھکی ہوئی ہیں ۔ اس نشیب پر سرخ مٹی اور زرد ریت کی ایک چادر بچھی ہوئی ہے ۔ تہوں میں شور (سبْخہ) ہے اور مشرق کی جانب نمکین پانی کی جھیلیں پائی جاتی ہیں.

ماضی بعید کے واحد آثار وہ مقبرے ہیں جو شمالی چٹان میں کھود کر بنائے گئے تھے ۔ یہ بالکل ان مقبروں جیسے ہیں جو سیْوہ میں پائے جاتے ہیں ۔ جَغبُوب کو محمد بن علی السنُوسی نے آباد کیا تھا، جو ۱۸۵۶ء میں قاہرہ سے اپنے کنبے، پیروؤں اور خادموں کے ساتھ یہاں آئے اور نشیب کے شمال مشرق میں واقع ایک چھوٹی سی پہاڑی پر اپنی جماعت کا سب سے پہلا زاویہ قائم کیا ۔ بعد ازاں یہاں ایک بڑی مسجد تعمیر ہوئی اور رفتہ رفتہ ایک قصبے کی داغ بیل پڑ گئی، جہاں بقول Duveyrier ۱۸۸۱ء میں تقریباً تین ہزار نفوس آباد تھے؛ جن میں سے ساڑھے سات سو طلبہ اور دو ہزار غلام تھے ۔ اس قصبے کے بانی ۱۸۵۹ء میں وفات پا گئے ۔ ۱۸۹۵ء میں ان کے بیٹے محمد المہدی کی کُفْرہ کو روانگی جَغبُوب کے ویران ہونے کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، جس کا مختصر حال بعض سیاحوں نے بیان کیا ہے، مثلاً رولفس Rohlfs (۱۸۶۹ء)، روزیٹا فوربس Rosita Forbes اور حسنین بے (۱۹۲۱ء و ۱۹۲۳ء) اور لابوری Bruneau de Laborie (۱۹۲۳ء) نے ۔ ۱۹۲۶ء میں اس شہر پر اطالویوں کا قبضہ ہو گیا ۔ انہوں نے یہاں دو قلعے تعمیر کیے اور زراعت کی طرف توجہ دی ۔ ۱۹۴۱ء میں اسے انگریزوں نے چھین لیا اور اسے برقا سے ملحق کر دیا جو لیبیا کی وفاق ریاست کا، جس کی ۱۹۵۱ء میں بنیاد پڑی، ایک صوبہ ہے.

جَغبُوب دو سو نفوس پر مشتمل ایک بہت چھوٹی سی بستی ہے ۔ مسجد کبیر اور زاویہ ضخیم و حجیم خشک پتھروں سے بنی ہوئی چار دیواری کے اندر واقع ہے ۔ یہ دونوں عمارتیں غلام گردشوں سے گھرے ہوے صحنوں، ملحقہ حجروں اور چند ایک مکانات پر مشتمل ہیں ۔ یہ مکانات اکثر دو منزلہ ہیں ۔ مسجد کبیر کے گنبد کے نیچے محمد بن علی السنّوسی کا مزار ہے ۔ یہ مزار اس فرقے [سنوسیّہ] کے تمام پیروؤں کی زیارت گاہ ہے اور ”زاویہ“ ان کا مرکز تعلیم و تدریس ہے ۔ آبادی کا بڑا حِصہ مدرّسوں، طالب علموں اور مسجد اور زاویے کے ملازموں پر مشتمل ہے ۔ ان کے علاوہ وہ حبشی غلام ہیں جو نخلستان کے معدودے چند باغوں میں

کام کرتے هیں ۔ ان میں کهجور کے مزروعه پیڑوں کی تعداد بمشکل دو هزار هوگی ۔ ان باغوں میں آب پاشی کهاری پانی کے ایک کم گهرے کنویں سے هوا کرتی تهی، لیکن اب اطالویوں کے کهودے هوے ایک فواری کنویں (artesian) کی بدولت ان کی حالت بہت بہتر هو گئی هے ۔ یہاں تجارتی سر گرمی کا کوئی نشان نہیں ملتا.

مآخذ : (۱) A. Desio: *Risultati scientifici della missione allaoasi di Giarabub, 1926-27*، مطبوعهٔ Soc. Geogr. italiana، روما ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء؛ (۲) E. Scarin: *Le oasi cirenaiche del 29° parallelo*، فلورنس ۱۹۳۷ء؛ (۳) G. Rholfs: *Von Tripolis nach Alexandrien*، Bremen ۱۸۷۱ء؛ (۴) R. Forbes: *The secret of the Sahara. Koufra*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۵) حسنین بے Hassenein-Bey: *The lost Oasis*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۶) Bruneau de Laborie: *Du Cameroun au Caire par le désert de Libye*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ [نیز دیکھیے مآخذ، بذیل مادۂ الجغبوب، در وا، بار اول] ۔

(J. DESPOIS)

* جُغْرافَیه :

(۱) جغرافیے کی اصطلاح اور عربوں کا نظریـه

جغرافیه (یا [جُغْرافیا،] جِغْرافِیه، جَوغْرافِیه، وغیره) کی اصطلاح کا، جو مارینوس الصوری (Marinos of Tyre) (نواح ۷۰ تا ۱۳۰) اور بطلمیوس Claudius Ptolemy (نواح ۹۰ تا ۱۶۸ء) کی تصنیفات کے عنوان کے طور پر استعمال هوئی هے، عربی ترجمه صُورة الارض، کیا گیا، چنانچه بعض عرب جغرافیه نگاروں نے اپنی تصنیفات کا یہی عنوان رکھا ۔ المسعودی (م ۳۴۵ھ/۹۵۶ء) نے اس اصطلاح کی تشریح 'قَطْعُ الاَرْض' سے کی، جس کے معنی هیں زمین کی مساحت و پیمائش ۔ بهرحال یه اصطلاح سب سے پہلے رسائل اخوان الصفاء میں نقشۂ عالم کے معنی میں استعمال هوئی تهی ۔ یه جغرافیے کے اس جدید علمی تصور سے مختلف هے که یه ایک جامع و مانع علم هے ۔ عربوں کا جغرافیائی ادب متعدد انواع میں منقسم تها، چنانچه جغرافیے کے مختلف پهلووں پر علٰیحده علٰیحده 'یک موضوعی، تصنیفات قلمبند کی گئیں، مثلاً کتاب البُلْدان، صُورة الارض، المسالک والممالک اور علم الطُّرق وغیره ۔ البیرونی [رکّ بآں] کے نزدیک 'المسالک' ایک ایسا علم هے جس کا تعلق مقامات کا جغرافیائی محل وقوع متعین کرنے سے هے ۔ المقدسی نے اَحْسَن التَّقاسِیْم فی مَعرِفَةِ الاَقالِیْم میں جغرافیے کے بیشتر پهلووں سے بحث کی هے، چنانچه وه اس کی جامعیت کے تصور کے قریب تر پہنچ گیا هے ۔ جغرافیے کی اصطلاح کا موجوده مفهوم میں عربی میں استعمال مقابلةً نیا هے.

(۲) قبل اسلام و صدر اسلام کے ادوار

زمانۂ قبل اسلام میں عربوں کی جغرافیائی معلومات بعض روایتی اور قدیم جغرافیائی تصورات یا جزیرۂ عرب کے مقامات اور آس پاس کے علاقوں کے مقامات کے ناموں تک محدود تهیں ۔ یه معلومات جن تین بنیادی مآخذ میں محفوظ ہیں، وه یـه هیں: قرآن مجید، احادیث نبویؐ اور قدیم عربی شاعری.

قدیم عربی شاعری میں جو جغرافیائی تصورات و معلومات موجود ہیں ان سے اسلام سے پہلے کے عربوں کے هاں جغرافیائی مظاهر کے مفهوم اور ان کے علم کی حدود کا اندازه هو جاتا هے ۔ قرآن مجید میں جغرافیه و کائنات کے متعلق جو تصورات ملتے هین ان کے علاوه حضرت علی بن ابی طالب کرم الله وجهه (م ۴۰ھ/۶۶۰ء)، حضرت ابن عباسؓ (م ۶۶-۶۹ھ/۶۸۶-۶۸۸ء)، حضرت عبدالله بن عمرو بن العاصؓ اور دیگر صحابهِ سے منسوب ایسی روایات بهی موجود هیں جن کا تعلق کائنات، جغرافیے اور دیگر متعلقه مسائل سے هے، لیکن بظاهر یه روایات، جن مین عربوں کے قدیم جغرافیائی تصورات جهلکتے هیں، آهسته آهسته جمع هوئیں اور ان سے

مقصود یه تها که جغرافیے کے بارے میں ان علمی معلومات کا ذخیره تیار کیا جائے جو اس زمانے کے عربوں میں مقبول هو چکا تها؛ تاهم یه روایات بعض عرب جغرافیه دانوں نے اپنی کتابوں میں قابل اعتماد علمی ذخیرے کے طور پر پیش کیں۔ اگرچه علمی جغرافیے نے بهی ترقی کی، مگر بعض پرانی روایات نے عربوں کے جغرافیائی افکار اور نقشه نگاری پر گهرا اثر ڈالا، مثلاً وه تمثیلی روایت جس کی رو سے زمین کو ایک ایسے عظیم الجثه پرندے سے تشبیه دی گئی هے جس کا سر چین، دایاں پَر هندوستان، بایاں پَر الحضر، سینه مکه، حجاز، شام، عراق اور مصر اور دُم شمالی افریقه هے (ابن الفقیه، ص ۳ تا ۴) بلخی مکتب فکر کی جغرافیائی تحریروں کی بنیاد بن گئی۔ بعید از امکان نهیں که اس تصوّر کی بنیاد کوئی پرانا [خیالی] نقشه هو جو عربوں کی نظر سے گزرا هو.

افریقه اور ایشیا میں اشاعت اسلام کے بعد سیاسی عملداری میں وسعت کی بدولت عربوں کو معلومات جمع کرنے اور ان مختلف ممالک کے بارے میں اپنے تجربات و مشاهدات کو قلمبند کرنے کے مواقع حاصل هو گئے جو یا تو براه راست ان کی حکمرانی میں تهے یا سلطنت اسلامی کے آس پاس واقع تهے۔ ان معلومات کے جمع کرنے کا مقصد فوجی مهمات هوں یا کچھ اور، بهرحال یه بات [واضح هے که مسلمانوں کے علم جغرافیه کی ترقی میں قرآن مجید، فن حدیث و رجال اور عام تحقیقی و مشاهداتی ذوق نے بڑا حصه لیا].

(۳) هندی، ایرانی اور یونانی جغرافیائی معلومات کا عربوں کو منتقل هونا

عباسی عهد حکومت کے آغاز اور بغداد کے دارالخلافت بن جانے کے بعد هی عربوں کے هاں زیاده وسعت سے علم جغرافیه سے شناسائی پیدا هوئی۔ ایران، مصر اور سنده کی فتوحات نے عربوں کو ایک طرف تو قدیم تمدن کے ان وارثوں کے علمی و ثقافتی سرمائے سے براه راست مستفید هونے کا موقع فراهم کیا اور دوسری طرف ان علاقوں کے علمی مراکز، تجربه گاهیں اور رصدگاهیں ان کے قبضے یا علم میں آ گئیں۔ بهرحال غیر ملکی زبانوں کے علمی ذخائر کو حاصل کرنے اور انهیں عربی میں منتقل کرنے کا آغاز بانی بغداد خلیفه ابو جعفر المنصور کے عهد (۱۳۵ه/ ۷۵۳ء تا ۱۵۸ه/۷۷۵ء) سے پهلے نه هو سکا۔ اس نے علمی کارناموں کو عربی میں منتقل کرنے میں عملی طور پر بڑی دلچسپی لی اور یه کام دو سو سال تک اسلامی دنیا میں جاری رها۔ برامکه (رکَ بآن) نے دربار خلافت میں علمی سرگرمیوں کو ترقی دینے میں بڑا حصه لیا۔ اکثر و بیشتر مترجمین خود متبحر عالم هوتے تهے، جن کی کوششوں سے عربی زبان هند، ایران اور یونان کے جغرافیائی، فلکیاتی اور فلسفیانه معلومات سے مالا مال هو گئی.

هندی اثر : هند کی جغرافیائی و فلکیاتی معلومات سنسکرت کی کتاب سُوریَه سِدهانْت کے عربی ترجمے کے ذریعے عربوں تک پهنچیں جو المنصور کے عهد حکومت میں هوا (نه که برهمسپهت سدهانت کے ترجمے سے، جیسا که بعض علما کا خیال هے)۔ سوریه سدهانت پر ابتدائی یونانی اثرات بهی نمایاں هیں (دیکھیے A.B. Keith : *History of Sanskrit literature*، ص ۵۱۷ تا ۵۲۱)، لیکن جب اس کا عربی میں ترجمه هو گیا تو یه عربوں کے لیے هند کی فلکیاتی و جغرافیائی معلومات کا واحد مأخذ قرار پایا اور اس عهد کی بهت سی تصانیف کی بنیاد ثابت هوا، مثلاً ابراهیم بن حبیب الفزاری : کتاب الزیج (جو ۱۷۰ه/۷۸۶ء کے بعد لکهی گئی)؛ محمد بن موسیٰ الخوارزمی (م بعد از ۲۳۲ه/۸۴۷ء) : السِّند هند الصغیر؛ حبش بن عبدالله المروزی البغدادی : السِّندهند (تیسری صدی هجری/نویں صدی عیسوی کے آخر میں) اور دیگر تصنیفات.

اس دور میں جن دوسری کتابوں کا سنسکرت سے

عربی میں ترجمه کیا گیا ان میں مندرجهٔ ذیل قابل ذکر هیں: (۱) آریَه بهَٹ (پیدائش ۴۷۶ء): آریَه بهٹِیّه (تصنیف ۴۹۹ء)؛ (۲) برهم گُپت (پیدائش ۵۹۵ء) ولد جِشنُو، سکنه بِهلّمالا (نزد ملتان): کَهنْڈ کهاڈیک (تصنیف ۶۶۵ء)، ایک عملی کتابچه، جس میں فلکیاتی حساب کے مواد کو بڑے سهل انداز میں پیش کیا گیا تھا، لیکن جس کی بنیاد آریه بهٹ کی ایک گمشده کتاب پر تهی، جو بجاے خود سوریه سدهانت کے مطابق تهی - عربی میں جس سنسکرتی ادب کا ترجمه هوا اس میں سے بیشتر کا تعلق گُپتا خاندان کے دور حکومت سے ہے.

هندی جغرافیے کی به نسبت هندی فلکیات نے عربوں کے افکار پر زیاده گهرا اثر ڈالا اور اگرچه یونانی و ایرانی افکار گهرے اور دیر پا اثرات کے حامل تهے، تاهم جغرافیے کے هندی منهاج و تصورات بهی خوب معروف تهے - جغرافیے کے میدان میں صلاحیت اور کارناموں کے لحاظ سے هندیوں کا مقابله یونانیوں سے کیا جاتا تها، مگر یونانیوں کو اس میدان میں زیاده کامل خیال کیا جاتا تها (البیرونی: القانون، ص ۵۳۶).

ان متعدد جغرافیائی تصورات میں، جن سے عرب علما متعارف هوے آریا بهٹ کا یه نظریه بهی شامل تها که آسمانوں کی روزانه گردش فقط ظاهری ہے، جس کا سبب زمین کی محوری گردش ہے؛ روے زمین پر خشکی اور پانی کا تناسب نصف نصف ہے؛ خشکی جو کچھوے کی مانند ہے، هر طرف سے پانی میں گهری هوئی ہے؛ اس کی صورت ایک گنبد کی سی ہے، جس کا بلند ترین نقطه کوه میرو Meru (ایک خیالی پہاڑ) ہے، جو عین قطب شمالی کے نیچے واقع ہے؛ صرف شمالی نصف کره هی زمین کا آباد حصه ہے، جس کا حدود اربعه یه ہے: چمکوٹ مشرق میں، روم مغرب میں، لنکا، جو بمنزله قبه (Cupola) کے ہے اور سِید پُور اور زمین کا آباد حصه نو ٹکڑوں میں منقسم ہے - اهلِ هند اپنے طول بلد کا حساب لنکا سے لگاتے تهے اور ان کا خیال تها که نصف النهار اول اُجّین (رک بآن) سے هو کر گزرتا ہے - عربوں نے [شاید] یہیں سے یه خیال اخذ کیا که سیلون زمین کا قُبّه ہے، لیکن بعد میں انهوں نے یه حیثیت اجین کو دے دی، جس کا سبب ان کی یه غلط فهمی تهی که هندی طول بلد کا اندازه اسی نقطے سے کرتے هیں.

ایرانی اثر: عربوں کے جغرافیائی ادب سے اس امر کی کافی شهادت ملتی ہے که عربی جغرافیه و نقشه نویسی پر ایران کے اثرات بهی هیں، مگر ایرانیوں کا علم واقعةً عربوں میں جس طرح منتقل هوا اس کی تفصیل پر ابهی تک روشنی نہیں ڈالی گئی - J. H. Kramers کا یه بیان بالکل درست ہے که نویں صدی عیسوی میں عربی جغرافیه جو بهی تها نویں صدی کے اختتام سے مغرب کی به نسبت مشرق کے اثرات اس پر زیاده غالب هوتے گئے - یه مشرق اثرات زیاده تر ایران سے پہنچے تهے کیونکه مصنفین کی اکثریت کا تعلق ایرانی علاقوں سے تها (*Analecta Orientalia*، ۱: ۱۴۷ تا ۱۴۸) - جندیشاپور اس وقت تک تعلیم و تحقیق کا ایک بڑ مراکز چلا آ رها تها اور اس میں کوئی شک نہیں که فلکیات، جغرافیه، تاریخ اور دیگر مضامین کی بعض پهلوی مؤلفات سے، جو ایران کے بعض حصوں میں اس وقت تک دستیاب تهیں، عرب ضرور متعارف هو چکے هوں گے - ان میں سے بعض کا عربی میں ترجمه هوا اور وه اس موضوع کی عربی تصانیف کی بنیاد بنیں - المسعودی نے فلکیات پر ایک رساله زیج الشّاه، حبَش ابن عبدالله المروزی البغدادی سے منسوب کیا ہے، جو فارسی اسلوب پر مبنی تها - اس نے فارسی کی ایک اور کتاب گاه نامه کا بهی ذکر کیا ہے، جس میں مختلف بادشاهوں کے مراتب بیان کیے گئے تهے اور جو دراصل ایک بڑی کتاب آئین نامه کا ایک حصه تهی - علاوه ازیں وه بیان کرتا ہے که ۳۰۲ھ/۹۱۵ء میں اس نے اصطخر کے مقام پر ایک کتاب دیکهی تهی، جس

میں ایرانیوں کے بہت سے علوم کا تذکرہ، ان کی تاریخ، یادگاریں، وغیرہ اور دیگر ایسی معلومات درج تھیں جو خدای نامہ، آئین نامہ اور گاہ نامہ میں مذکور نہیں۔ یہ کتاب شاہانِ ایران کے خزائن سے دستیاب ہوئی تھی اور ہشام بن عبدالملک بن مروان (۱۰۵ تا ۱۲۵ھ/۷۲۴ تا ۷۴۳ء) کے لیے اس کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ یہ بات بعید از امکان نہیں کہ یہی کتاب ایران کے متعلق عربوں کی جغرافیائی معلومات کی بنیاد بنی ہو اور ساسانی سلطنت کی حدود اور انتظامی تقسیم کے متعلق تفاصیل بھی اسی کتاب سے اخذ کی گئی ہوں۔

ایرانیوں کے بہت سے جغرافیائی تصورات و روایات کو عربوں نے اپنایا۔ ان میں سے ہفت کشور (ہفت اقلیم) کا تصور سب سے اہم ہے، جس کے مطابق تمام دنیا سات مساوی اقلیدسی دائروں میں منقسم ہے اور ان میں سے ہر دائرے کو ایک کِشور کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ تقسیم اس طرح تھی کہ چوتھا دائرہ وسط میں تھا اور باقی چھے دائرے اس کے اردگرد تھے۔ اس وسطی دائرے میں ایران شہر بھی شامل تھا، جس میں سب سے زیادہ مرکزی حیثیت السواد کو حاصل تھی۔ ایک طویل عرصے تک عرب جغرافیہ دانوں پر اس نظام کا اثر قائم رہا اور البیرونی کے اس نظریے کے باوجود کہ اس نظام کی کوئی علمی یا طبیعی بنیاد نہیں اور یہ کہ یونانیوں کی تقسیم اس سے زیادہ علمی تھی، وہ یونانیوں کے اس تصور سے کبھی متاثر نہ ہوئے جس کی رو سے دنیا تین یا چار براعظموں میں منقسم ہے۔ نظریۂ ذوالبحرین بھی کئی صدیوں تک عرب جغرافیہ و نقشہ نگاری کو متاثر کرتا رہا، جس کے مطابق بحرالروم (Mediterranean Sea) اور بحر فارس (Indian Ocean) بحرالمحیط سے زمین میں داخل ہوتے ہیں، ایک شمال مغرب یعنی بحراوقیانوس (Atlantic) سے اور دوسرا مشرق یعنی بحرالکاہل سے، لیکن البرزخ ("سد"؛ خاکنائے سویز) انہیں ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ جیسا کہ J. H. Kramers نے توجہ دلائی ہے یہ تصور بنیادی طور پر تو بطلمیوس (Ptolemy) سے ماخوذ ہے، لیکن بحر ہند کو بحر فارس کا نام دیا جانا ایک ایسی حقیقت ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کم سے کم یہ سمندر ایرانیوں کے اصلی جغرافیائی نقشوں میں شامل تھا؛ مگر اس نقشے کی اصلیت کے بارے میں ہم وثوق سے کچھ نہیں کہہ سکتے (*Analecta Orientalia*، ۱: ۱۵۳).

ایرانی روایات نے عربوں کی جہاز رانی اور اس سے متعلقہ ادب پر بھی گہرا اثر ڈالا۔ اس کی شہادت جہازرانی سے متعلق ایسے کئی عربی الفاظ سے ملتی ہے جن کی اصل فارسی ہے، مثلاً بندر، ناخدا، رحمانی (جہازرانی کی کتاب ہدایات)، دفتر (جہازرانی کی ہدایات)، وغیرہ۔ اسی طرح بعض فارسی نام، جیسے خّن (rhumb) اور قطب الجاہ (pole) وغیرہ، بھی عرب جغرافیہ نویسی پر فارسی اثرات کا ثبوت مہیا کرتے ہیں۔ اس قسم کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔ عرب نقشہ سازی پر بھی فارسی اثرات ظاہر ہیں، جس کا ثبوت ان فارسی مصطلحات سے ملتا ہے جو عربوں نے سواحل کی خاص اشکال کے سلسلے میں استعمال کی ہیں، جیسے طَیْلَسان، شابُورَہ اور قُوارَہ وغیرہ۔ یہ مصطلحات، جو اصل میں خاص خاص کپڑوں کے لیے تھیں، ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں مستعمل ہوئیں۔ ان سے قدیم ایران میں نقشوں کی موجودگی کا بھی پتا چلتا ہے (J.H. Kramers: کتاب مذکور، ص ۱۴۸ تا ۱۴۹)۔ جہاں تک "القواذیان کے ہندی نقشے" کا تعلق ہے (ابن حوقل، طبع Kramers، ص ۲) کریمرز کا خیال ہے کہ یہاں "القواذیان" کے سلسلۂ بلخی و اصطخری کے ابتدائی نقشوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ ابن حوقل کے نقشوں میں جزوی طور پر اس سلسلے سے مطابقت اور جزوی طور پر اختلاف پایا جاتا ہے (Kramers: کتاب مذکور، ص ۱۵۵)۔ ان نقشوں

کی صحیح نشان دھی یا دریافت بلخی مکتب فکر کے نقشوں کی اصل معلوم کرنے کا مسئلہ حل کرنے میں یقیناً ممد و معاون ثابت ہوگی۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اگر ہم ابن حوقل کے متن میں ”القواذیان (وسط ایشیا میں تِرمِذ کے قریب ایک شہر) کا [”ھندی نقشہ“ کے بجاے] ”ھندسی نقشہ“ پڑھیں تو یقینا اس کی مراد کسی ایسے نقشے سے ہوگی جو اس مقام پر موجود تھا اور جسے جغرافیہ نویسوں نے نقشہ سازی کی اساس کے طور پر استعمال کیا ہوگا۔ عین ممکن ہے کہ اس کی بنیاد فارسی ”نظامِ کشور“ پر ہو، کیونکہ البیرونی نے لکھا ہے کہ کشور کا اشتقاق الخط (لکیر) سے ہوا ہے، جس سے درحقیقت یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تقسیمیں ایک دوسرے سے اسی طرح ممتاز تھیں جس طرح کوئی ایسی چیز جو خطوط سے کھینچی گئی ہو (صِفة، طبع Togan، ص ۶۱).

یونانی اثرات: قرون وسطٰی میں یونانیوں کا علم جغرافیہ اور علم ہیئت کس طرح عربوں میں منتقل ہوا، اس کے متعلق ہمیں مقابلۃً زیادہ مواد دستیاب ہے۔ اس عمل کا آغاز بطلمیوس Claudius Ptolemy اور دیگر علماے فلسفہ و فلکیات کی کتابوں کے براہ راست یا سریانی زبان کی وساطت سے عربی میں تراجم سے ہوا۔ عہد بنو عباس میں جغرافیۂ بطلمیوس کا ترجمہ کئی بار ہوا، لیکن اس وقت ہمارے پاس صرف محمد بن موسٰی الخوارزمی (م ۲۳۲ھ/ ۸۴۷ء) کی کتاب موجود ہے، جو بطلمیوس کی تصنیف سے مأخوذ ہے اور اس میں وہ مواد اور معلومات بھی شامل کر لی گئی ہیں جو اس زمانے میں عربوں کے ہاں موجود تھیں۔ ابن خرداذبہ کا بیان ہے کہ اس نے بطلمیوس کی کتاب کو پڑھا اور اس کا ترجمہ کیا تھا (شاید یہ کتاب اصل یونانی میں یا اس کا سریانی ترجمہ ہوگی)۔ اسی طرح المسعودی نے بھی جغرافیۂ بطلمیوس کے ایک نسخے کا مطالعہ کیا تھا اور اس کا تیار کردہ نقشۂ عالم دیکھا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان تراجم میں سے بعض مسخ ہو گئے تھے اور ان میں کچھ ایسی باتیں باہر سے شامل کر دی گئی تھیں جن کا اصل سے کوئی تعلق نہ تھا، مثلاً وہ نسخہ جو ابن حوقل نے دیکھا تھا (Kramers، ص ۱۳)۔ بطلمیوس کی جن دوسری کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا اور جن سے عرب جغرافیہ نگاروں نے استفادہ کیا ان میں مندرجۂ ذیل بھی قابل ذکر ہیں: (۱) المجسطی (*Almajest*)؛ (۲) المقالات الاربعة (*Tetrabiblon*) اور (۳) کتاب الانواء (*Apparitions of fixed stars*).

ان کے علاوہ کچھ اور کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا، یعنی (۱) مارینوس الصّوری (نواح ۷۰ تا ۱۳۰ء) کا جغرافیہ، جس کا المسعودی نے مطالعہ کیا تھا۔ المسعودی نے مارینوس کا نقشۂ عالم بھی دیکھا تھا؛ (۲) افلاطون Plato: طِیماوُس (*Timaeus*)؛ (۳) الآثار العُلْوِیّه (*Mateorology*)؛ (۴) السّماء وَالعالَم (*Decaelo*)؛ اور (۵) ارسطو Aristotle کی مابعد الطبیعیات (*Metaphysics*).

ان علما اور دیگر یونانی ماہرین فلکیات و فلسفہ کی کتابوں کا جب عربی میں ترجمہ ہوا تو اس سے عربوں کو نظریات، تصورات اور فلکیاتی تجربات کے نتائج کی شکل میں کافی مواد میسر آ گیا جس کے باعث عربی جغرافیہ‌نگاری کے لیے علمی بنیاد پر ترقی کرنا آسان ہوگیا۔ بلاشبہہ علاقائی اور بیانی جغرافیے نیز نقشہ سازی میں فارسی اثرات واضح تھے، لیکن یونانی اثرات عملی طور پر عرب جغرافیے کے سارے پہلوؤں پر حاوی ہو گئے، حتّٰی کہ جن میدانوں میں یونانی اور ایرانی نظریات و منہاجات کسی نہ کسی شکل میں ایک دوسرے کے مقابل آئے، مثلاً ایرانی نظام کشور اور یونانی نظام اقالیم، وہاں یونانی غالب و مقبول رہے۔ عرب جغرافیے کی یونانی بنیاد سب سے زیادہ ریاضیات، طبیعیات اور انسانی و حیاتی جغرافیے کے میدان میں نمایاں رہی۔ یونانی جغرافیے کا اثر بڑا دیرپا ثابت ہوا، حتّٰی کہ انیسویں

صدی تک یہی اس کی اساس بنا رہا (انیسویں صدی میں جو جغرافیے فارسی میں بلکہ ہندوستان کے اندر اردو میں بھی لکھے گئے ان میں بھی اس کے آثار موجود ھیں)، حالانکہ یورپی ذھن پر اس سے بہت عرصہ قبل بطلمیوسی اثرات کم ھو چکے تھے - بہرحال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس پورے دور میں یونانی علما کے نظریاتی اصولوں اور اس زمانے کے تاجروں، ملاحوں اور سیاحوں کے عملی مشاھدات کے درمیان ایک غیر محسوس تصادم جاری رہا - المسعودی نے اس کی نشاندھی بطلمیوس کے اس نظریے کے سلسلے میں کی ھے کہ جنوبی منطقے میں نامعلوم سرزمین موجود ھے - دوسری طرف ابن حوقل بطلمیوس کو قطعیت کا درجہ دیتا ھے - بات یہ تھی کہ یونانی جغرافیہ جب عربوں کو منتقل ھوا تو وہ تقریباً پانچ صدیوں سے فرسودہ ھو چکا تھا؛ چنانچہ عربوں نے جب بطلمیوس کے نظریات میں اپنے زمانے کی حاصل کی ھوئی تازہ معلومات کو سمونے اور ان میں اور یونانی ذخیرۂ معلومات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی تو انھیں بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑا - اس کا نتیجہ خلط مبحث اور حقائق کی غلط تعبیرات کی صورت میں برآمد ھوا، جیسا کہ الادریسی جیسے جغرافیہ‌نگاروں کی کتابوں میں نظر آتا ھے.

(۴) کلاسیکی دور

تیسری/نویں صدی سے پانچویں/گیارھویں صدی تک)

(الف) المأمون کا عہد (۱۹۷ھ/۸۱۳ء تا ۲۱۸ھ/۸۳۳ء):

خلیفہ المنصور (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۷ھ/۷۷۴ء) سے المأمون کے عہد تک نصف صدی کے عرصے میں عربوں کی ہندی، ایرانی اور یونانی جغرافیے سے واقفیت اور اس کے مطالعے سے ان کے جغرافیائی تصوّر میں ایک انقلاب رونما ھو گیا - اس قسم کے نظریات کہ زمین چپٹی نہیں بلکہ گول ھے اور اسے کائنات میں مرکزی حیثیت حاصل ھے، صحیح معنوں میں پہلی بار باقاعدہ طور پر عربوں کے سامنے آئے - اس کے بعد کائنات اور جغرافیے کے متعلق قرآنی آیات و احادیث صرف علم جغرافیہ کے جواز کے موقع پر بیان کی جانے لگیں تاکہ مسلمانوں کو جغرافیہ و فلکیات کے مطالعے کا شوق دلایا جائے - گویا تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے آغاز ھی سے عربی میں جغرافیائی ادب کی تخلیق کے لیے بنیاد پڑ گئی تھی اور اس سلسلے میں سب سے پہلا قدم خلیفہ المأمون نے اٹھایا - اس نے سائنسدانوں اور عالموں کی ایک کثیر تعداد اپنے دربار میں جمع کر لی اور ان کی علمی سرگرمیوں کی سرپرستی شروع کر دی - یہ تیقن سے بتانا مشکل ھے کہ المأمون کو جغرافیہ و فلکیات سے دلچسپی واقعی اور علمی تھی یا یہ اقتضاے سیاست تھا - بہرحال اس کے عہد میں جغرافیے کی ترق کے لیے بڑے اھم کام ھوے، مثلاً سمت الراس کی ایک قوس کی پیمائش کی گئی (جس کے نتیجے میں طول بلد کے ایک درجے کی اوسط لمبائی ۵۶$\frac{۲}{۳}$ عربی میل قرار پائی، جو ایک بہت صحیح تخمینہ تھا)؛ ماھرین فلکیات کی متفقہ کوشش سے ایک فلکیاتی جدول تیار ھوئی، جسے الزِّیْجُ المُمْتَحَن (مصدّقہ جدول) کہتے تھے؛ علاوہ ازیں الصُّورَۃ المأمُونیہ کے نام سے دنیا کا ایک نقشہ تیار کیا گیا، جو المسعودی کے بیان کے مطابق بطلمیوس اور مارینوس کے نقشوں سے بہتر تھا، کیونکہ اس نے ان تینوں کا تقابلی مطالعہ کیا تھا (التنبیہ، طبع ڈخویہ، ص ۳۳) - اغلب یہی ھے کہ اس کی بنیاد یونانی نظام اقالیم پر تھی.

(ب) ماھرین فلکیات و فلسفہ:

عرب ماھرین فلکیات و فلسفہ نے اپنے تجربات اور نظریاتی مباحث کے ذریعے ریاضیاتی و طبعی جغرافیے میں بھی ایسی ھی اھم خدمات انجام دی ھیں - دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں فلکیات و فلسفۂ یونان سے متعارف ھونے کے بعد پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی تک فلاسفہ و

فلکیّین کی ایک ممتاز جماعت نے ریاضیاتی، طبعی اور فلکیاتی جغرافیے کے متعدد مسائل پر تحقیق کی۔ یونانی علما کی تصانیف کے ذریعے اس کام کے لیے انھیں کافی بنیادی مواد فراہم ھو چکا تھا۔ اس طرح عرب علما کی فلسفه و فلکیات پر عمومی تصانیف اور بعض مخصوص موضوعات، مثلاً مدو جزر اور پہاڑوں وغیرہ پر انفرادی مقالات میں ان کے تجربات و مشاہدات اور نظریاتی مباحث کے نتائج محفوظ ھو گئے۔ عمومی جغرافیے پر قلم اٹھانے والے معاصر اور متأخر مصنفینِ جغرافیه نے بلا استثنا تو نہیں، لیکن بسا اوقات اپنی کتابوں میں ان نتائج کو جوں کا توں نقل کر دیا اور بعض اوقات ان پر بحث بھی کی۔ ان میں سے بعض مصنفین نے کسی مسئلے کے بارے میں بہت سے یونانی یا دوسرے مروجه نظریات کو اپنی مؤلفات کے مقدمے کے طور پر پیش کیا۔ اس طرح جغرافیے کی ھر کتاب کے شروع میں ریاضیاتی، طبعی اور انسانی جغرافیے پر بحث کرنے کی ایک روایت قائم ھو گئی۔ اس کی مثالیں ابن رسته، الیعقوبی، المسعودی اور ابن حوقل وغیرہ کے ھاں ملیں گی۔

عرب جغرافیه نگاروں نے جن ممتاز عرب فلاسفه اور ماھرین فلکیات کی کتابوں سے استفادہ کیا یا ان کے نظریات سے بحث کی ان میں یعقوب بن اسحٰق الکندی (م ۲۶۰ھ/۸۷۴ء)، قابل ذکر ھے، جس سے جغرافیے کی دو کتابیں منسوب ھیں: رَسْم المَعْمُور مِنَ الْاَرْض اور رسالة فی البحار و المَدّ و الجَزْر۔ الکندی کے ایک شاگرد احمد بن محمد بن الطیّب السَّرَخْسی (م ۲۸۶ھ/۸۹۹ء) کے بارے میں بھی کہا جاتا ھے که اس نے بھی دو کتابیں لکھی تھیں: المَسالک و المَمالک اور رسالة فی البحار و المِیاہ والجِبال۔ الکندی اور السرخسی کی کتابیں ناپید ھیں اور ان کے جغرافیائی نظریات کے بارے میں ھماری معلومات ان مآخذ تک محدود ھیں جن میں ان کے اقتباسات درج ھیں۔ معلوم ھوتا ھے که ان دونوں مصنفین نے بطلمیوس اور دیگر یونانیوں کی مؤلفات سے استفادہ کیا تھا، چنانچه المسعودی لکھتا ھے که ان دونوں کی کتابوں میں طبعی، ریاضیاتی اور بحری جغرافیے پر جو معلومات موجود ھیں وہ بطلمیوس سے مأخوذ ھیں۔ ممکن ھے الکندی کی تصنیف رسم المعمور من الارض، جیسا که اس کے عنوان سے ظاھر ھوتا ھے، بطلمیوس کے جغرافیے کا ترجمه ھو۔ المسعودی نے بطلمیوس کی ایک کتاب مسکون الارض اور ایک نقشۂ عالم، الموسوم به صورة معمور الارض، کا مطالعه کیا تھا (المسعودی: مروج، ۱ : ۲۷۵ تا ۲۷۷؛ التنبیه، ص ۲۵، ۳۰، ۵۱).

ریاضیاتی و طبعی جغرافیے کی معلومات کے سلسلے میں جن دوسرے فلاسفه و فلکیّین کی تصنیفات نے مآخذ کا کام دیا، وہ یه ھیں: (۱) الفزاری (دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں)؛ (۲) احمد بن محمد بن کَثیر الفرغانی (م بعد از ۲۴۷ھ/۸۶۱ء)، الفُصول الثَلاثِیْن (المسعودی: مروج، ۳ : ۳۴۴؛ التنبیه، ص ۱۹۹) اور المُدْخِل اِلٰی علم ھَیْئَة الاَفْلاک کا مصنف؛ (۳) ابومعشر جعفر بن محمد البلخی (م ۲۷۳ھ/۸۸۶ء)، المُدْخَل الکَبِیر الٰی علم النُّجوم کا مصنف۔ المسعودی نے اس کی ایک اور تصنیف کتاب الاُلُوف فی الھَیَاکلِ وَالبُنْیان العَظِیم کا مطالعه بھی کیا تھا؛ (۴) ابو عبداللّٰه محمد بن جابر البَتّانی (م ۳۱۷ھ/۹۲۹ء) وغیرہ۔ رسائل اخوان الصفاء کا چوتھا رساله بھی علم جغرافیه کے بارے میں ھے۔ یه رساله ۳۷۰ھ/۹۸۰ء میں لکھا گیا اور اس میں ساده انداز میں ریاضیاتی اور طبعی جغرافیے سے متعلق محض بنیادی معلومات پیش کی گئی ھیں، جو یونانی جغرافیے پر مبنی ھیں، کیونکه مصنفین کا اصل مقصد یه تھا که قاری حکمت کے ذریعے وصال الٰھی حاصل کر سکے۔

(ج) عام جغرافیے پر تصانیف:

تیسری صدی ھجری/نویں صدی عیسوی تک عربی زبان میں کا اچھا خاصا مختلف النوع جغرافیائی

ادب جمع ہو چکا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے پاس بعض ایسی پہلوی کتابیں یا ان کے تراجم بھی موجود تھے جن کا تعلق ساسانی سلطنت کے جغرافیہ، طبوغرافیہ (topography)، ڈاک کے راستوں ایسی تفصیلات سے تھا جو انتظامیہ کے لیے لازم سمجھی جاتی ہیں ۔ یہ کتابیں یقیناً ان لوگوں کو دستیاب ہوں گی جنھیں جغرافیے اور طبوغرافیے سے دلچسپی تھی، لہذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ابن خرداذبہ، قدامہ اور ابتدائی دور کے بعض دوسرے جغرافیہ نگار محکمۂ ڈاک کے سر براہ یا دبیر حکومت کے عہدوں پر فائز تھے ۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں چند ایسی کتابیں تصنیف ہوئیں جن کا عنوان المسالک والممالک تھا ۔ غالباً اس نام کی سب سے پہلی کتاب ابن خرداذبہ کی ہے، جس کا پہلا مسودہ ۲۳۱ھ/۸۴۶ء میں اور دوسرا ۲۷۲ھ/۸۸۵ء میں تحریر ہوا ۔ یہ کتاب آگے چل کر عمومی جغرافیے پر قلم اٹھانے والوں کے لیے ایک نمونہ اور اساس بن گئی ۔ تقریباً سبھی جغرافیہ نگار، جنھوں نے اس سے استفادہ کیا، اس کی بے حد تعریف کرتے ہیں ۔ ابن خرداذبہ ڈاک اور پرچہ نویسی کے محکموں کا ناظم اور ایک متبحر عالم تھا ۔ ابن خرداذبہ کو یہ رسالۂ جغرافیہ لکھنے پر کس چیز نے آمادہ کیا اس کے متعلق اس کا اپنا بیان یہ ہے کہ یہ خلیفہ کی خواہش کی تعمیل تھی، جس کے لیے اس نے بطلمیوس کی کتاب کا بھی (یونانی یا سریانی سے) عربی میں ترجمہ کیا تھا (ابن خرداذبہ، ص ۳) ۔ بہر حال خلیفہ نے یہ فرمائش حکومت کی عملی ضروریات کے پیش نظر کی ہوگی ۔ اسی طرح قدامہ بن جعفر الکاتب علم الطُّرُق (=راستوں کا علم) کو نہ صرف "دیوان" میں عام رہنمائی کے لیے مفید قرار دیتا ہے بلکہ اس کی رائے میں خلیفہ کو بھی دورانِ سفر میں یا اپنی افواج روانہ کرتے وقت اس کی ضرورت پڑتی ہے (ص ۱۸۵).

تیسری اور چوتھی صدی ہجری / نویں اور دسویں صدی عیسوی کے دوران میں جغرافیے کی جو کتابیں لکھی گئیں انھیں دو انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (۱) وہ تصنیفات جو بحیثیت مجموعی پوری دنیا سے متعلق ہیں اور ان میں عباسی سلطنت (مملکت الاسلام) سے زیادہ مفصل بحث کی گئی ہے ۔ ان مصنفین نے اس قسم کی معلومات جمع کرنے کی کوشش کی جو عام اسلامی ادب میں جگہ نہیں پا سکتیں، اسی لیے اس قسم کو ہم اس دور کا غیر دینی جغرافیائی ادب قرار دیتے ہیں ۔ انھوں نے عباسی سلطنت کا طبوغرافیہ اور سڑکوں کا نظام بیان کرنے کے علاوہ ریاضیاتی، فلکیاتی، طبعی، انسانی اور اقتصادی جغرافیے سے بھی بحث کی ہے ۔ اس گروہ کے جغرافیہ‌نگاروں میں ابن خرداذبہ، الیعقوبی، ابن الفقیہ، قدامہ اور المسعودی شامل ہیں ۔ چونکہ عراق اس زمانے میں علم جغرافیہ کی تدریس کا اہم ترین مرکز تھا اور بہت سے جغرافیہ نگاروں کا بھی اس سے تعلق تھا، اس لیے سہولت کی خاطر ان کے لیے ہم "دبستانِ عراق" کی اصطلاح استعمال کر لیتے ہیں ۔ اس دبستان میں دو گروہ نظر آتے ہیں: ایک وہ جو اپنا مواد ہر چہار جانب، یعنی شمال جنوب مشرق مغرب، کو مدِّ نظر رکھ کر پیش کرتے ہیں اور بغداد کو دنیا کا مرکز قرار دیتے ہیں اور دوسرے وہ جو مواد کو مختلف اقالیم کی مناسبت سے پیش کرتے ہیں اور اکثر ان کا مرکز مکۂ معظمہ قرار دیتے ہیں؛ (۲) دوسری قسم سے تعلق رکھنے والی مؤلفات الاصطخری، ابن حوقل اور المقدسی کی ہیں، جن کے لیے دبستان بلخ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے، کیونکہ وہ ابو زید بلخی کا اتباع کرتے ہیں (دیکھیے سطور ذیل) ۔ انھوں نے اپنا بیان عالم اسلام تک محدود رکھا ہے اور وہ ہر صوبے کو ایک الگ اقلیم کی حیثیت سے لیتے ہیں اور سرحدی علاقوں کے سوا غیر اسلامی دنیا سے بحث نہیں کرتے.

(۱) دبستانِ عراق: ابن خرداذبہ، الیعقوبی اور المسعودی کی کتابیں اس دبستان کے دیگر مصنفین سے

دو باتوں میں ممتاز هیں: اولاً وہ ایرانی نظامِ کشور کا اتباع کرتے هیں اور ثانیاً وہ عراق اور ایران شهر کو ایک هی تصور کرتے هوے اپنا بیان اسی سے شروع کرتے هیں اور عرب کے علاقائی اور تشریحی جغرافیے میں عراق کو مرکزی حیثیت دیتے هیں ۔ البیرونی کے بیان کے مطابق هفت کشور کو سات دائروں کی شکل میں ظاهر کیا جاتا هے ۔ مرکزی کشور "ایران شهر" هے، جس میں خراسان فارس، جبال اور عراق شامل هیں ۔ اس کی رائے میں یه من مانی سی تقسیم دراصل سیاسی اور انتظامی اسباب پر مبنی هے ۔ قدیم زمانوں میں بڑے بڑے بادشاہ "ایران شهر" میں رهتے تھے اور ان کے لیے مرکزی خطے میں رهنا ضروری بھی تھا تاکه تمام دوسرے علاقے ان سے یکساں فاصلے پر هوں اور وہ امورِ حکومت سے بآسانی عهده برآ هو سکیں ۔ اس تقسیم کو طبعی نظام یا فلکیاتی اصول سے کوئی واسطه نه تھا بلکه اس کی اساس تغیرات اور نسلی اختلافات پر تھی (صفة، طبع Togan، ص ۵، ۶۰ تا ۶۲) ۔ جب عباسی سلطنت کے دارالخلافه کی حیثیت سے بغداد کی بنیاد پڑی تو قدرتی طور پر عالم اسلام کا مرکز هونے کے باعث سیاسی اعتبار سے عراق کو نهایت اهم حیثیت حاصل هوگئی ۔ ابن خُرّداذبه نے عراق کو ایران شهر کے مساوی قرار دیا هے ۔ السواد کا ضلع، جسے قدیم زمانوں میں دلِ ایران شهر کها جاتا تھا، اس کے نظامِ جغرافیه میں مرکزی حیثیت کا حامل هے، چنانچه وہ اسی کے حالات سے اپنے بیان کا آغاز کرتا هے ۔ اسی طرح الیعقوبی عراق کو دنیا کا مرکز اورسُرّة الارض (=دنیا کی ناف) قرار دیتا هے، لیکن اس کے نزدیک بغداد عراق کا مرکز تھا کیونکه دنیا کا یه عظیم ترین شهر نه صرف شان و شوکت کے اعتبار سے لا ثانی تھا، بلکه بنو هاشم کا دارالحکومت بھی تھا ۔ عراق کی آب و هوا معتدل هے اور باشندے ذهین اور بلند اخلاق هیں، لیکن اس کے نظامِ جغرافیه میں بغداد سامرہ کے ساتھ مذکور هوتا هے اور آغازِ بیان ان دو شهروں سے هوتا هے ۔ اسی طرح مؤرّخ اور جغرافیه نگار المسعودی بھی عراق کی فضیلت کا معترف هے اور اس کی رائے میں بغداد دنیا کا بهترین شهر هے (التنبیه، ص ۳۴ ببعد؛ قب ابن الفقیه، ص ۱۹۵ ببعد).

ان مصنفین کے برعکس قُدامه، ابن رُسته اور ابن الفقیه کے هاں عراق و ایران شهر کے لیے کسی والولے کا اظهار نهیں هوتا ۔ ان کے نظام میں مکۂ معظمه اور جزیرۂ عرب کو تقدم حاصل هے ۔ قدامه کی کتاب میں مکۂ معظمه کو هر اعتبار سے تقدم کا مستحق سمجھا گیا هے، چنانچه مکے کو جانے والی تمام سڑکوں کا بیان بغداد کو جانے والی سڑکوں کے ذکر سے پهلے آیا هے ۔ اس نے عراق کو اهمیت تو دی هے، مگر صرف مملکت اسلام کے مرکزی صوبے کی حیثیت سے؛ گویا وہ اسے اهم تو سمجھتا هے، مگر صرف سیاسی اور انتظامی نقطۂ نظر سے ۔ اس کے جغرافیے میں ایرانی تصّور سے تھوڑا سا انحراف نظر آتا هے ۔ اسی انحراف سے وہ نقطۂ نظر پیدا هوتا هے جسے جغرافیے کا اسلامی تصّور قرار دیا جا سکتا هے ۔ ابن رسته (چوتھی صدی هجری / دسویں صدی عیسوی کا آغاز) کے هاں بھی اسی قسم کا رجحان دکھائی دیتا هے ۔ اس نے ایرانی تصّور کو بالکل نظر انداز کرکے اپنے جغرافیائی مواد کی ترتیب میں مکے اور مدینے کو سب سے مقدّم رکھا هے ۔ اقالیم سبعه کی تشریح وہ [ایرانی] نظام کشور کی رُو سے نهیں کرتا، بلکه اس سلسلے میں یونان کا تتبع کرتا هے ۔ ابن الفقیه کی جغرافیائی تصنیف میں مکے کا بیان مقدم هے، لیکن کتاب کا معتدبه حصّه فارس اور خراسان وغیرہ کے لیے وقف هے اور اقالیم کا تذکرہ [ایرانی] نظام کشور کے مطابق کیا گیا هے .

ابن خرّداذبه، الیعقوبی اور قدامه کی مؤلفات کی اهم خصوصیت یه هے که وہ دنیا کی چار حصوں میں تقسیم کے مطابق اپنے مواد کی ترتیب و تشریح چهار سمت، یعنی مشرق، مغرب، شمال اور جنوب، کو پیش نظر

رکھتے ھوے کرتے ھیں ۔ اس طریق بیان کی اصل لازمًا کوئی ایرانی جغرافیائی روایت ھوگی اور عرب جغرافیه نگاروں کے سامنے ضرور کوئی ایسا نمونه ھوگا جس کی انھوں نے تقلید کی ۔ بقول المسعودی دنیا کے آباد حصے کو ایرانی اور نبطی چار قسموں میں تقسیم کرتے تھے، یعنی خراسان (مشرق)، باختر (شمال)، خُربران (مغرب) اور نیمروز (جنوب)، التنبیه، ص ۳۱؛ قب الیعقوبی، ص ۲۶۸)؛ تاھم قدامه اس تقسیم کو ایک من مانی کاروائی ظاھر کرتا ھے ۔ اس کے نزدیک مشرق مغرب، شمال، جنوب کی اصطلاحات محض اضافی حیثیت رکھتی ھیں ۔ ابن رسته اور ابن الفقیه کے ھاں مواد کی ترتیب منطقوں کے مطابق ھے ۔

ابن خرداذبه نے، جسے بابائے جغرافیه کہا جا سکتا ھے، عربی زبان میں جغرافیه نگاری کے اسلوب اور نمونے کی طرح ڈالی؛ لیکن جیسا که کریمرز (J.H. Kramers) نے بیان کیا ھے وہ اس نمونے یا اسلوب کا موجد نہیں تھا ۔ اس موضوع پر اس اسلوب اور نمونے کی کوئی سابقه تصنیف ضرور اس کے پیش نظر رھی ھوگی ۔ اس بات کا بڑا امکان ھے که اس کے سامنے کوئی قدیم پہلوی تصنیف یا اس کا عربی ترجمه ھوگا ۔ وہ اپنی کتاب میں نه صرف مملکت اسلام کے جغرافیائی حالات کو لیتا ھے بلکه اس کی حدود، ریاستوں اور ھمسایه اقوام کے حالات بھی درج کرتا ھے ۔ وہ جغرافیهٔ بطلمیوس سے بھی واقف تھا، جیسا که اس کے ھاں دنیا کے آباد حصّوں کی حدود کے بیان اور براعظموں کے یونانی تصور (یعنی اُروفا، لُوبیا، اِتیُوفیا اور اِسقُوتیا) کے ذکر سے واضح ھوتا ھے ۔

احمد بن [اسحٰق] ابی یعقوب بن واضح الکاتب الیعقوبی (م ۲۸۴ھ / ۸۹۷ء) کا دعوٰی ھے که اس نے بہت زیادہ سیاحت کی ھے ۔ اس نے کسی خطے کے بارے میں معلومات وھاں کے باشندوں سے براہ راست حاصل کرنے پر بڑا زور دیا ھے اور پھر قابل اعتماد اشخاص سے ان کی تصدیق بھی ضروری قرار دی ھے (ص ۲۳۲ تا ۲۳۳)۔ اس کا مقصد تصنیف اسلامی سلطنت کی سرحدوں کو جانے والے راستوں اور حدود سے ملحق علاقوں کی نشان دہی کرنا ھے ۔ یہی وجه ھے که اس نے روم (بوزنطی سلطنت) کی تاریخ و جغرافیه کے لیے ایک الگ رساله لکھا ھے اور فتح افریقیه (شمالی افریقه) کے لیے ایک اور تصنیف مخصوص کی ھے ۔ الیعقوبی کی تصنیف زیادہ تر طبوغرافیه اور حالات سفر پر مشتمل ھے اور ترتیب مواد ابن خرداذبه کے مطابق ھے ۔

قدامه بن جعفر الکاتب (چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی) نے کتاب الخراج وصنعة الکتاب کا گیارھواں باب عھد بنو عباس میں ڈاک کی منزلوں اور راستوں کے لیے مخصوص کیا ھے ۔ اس کے نزدیک اس تصنیف کا اصل مقصد مملکت اسلام اور اس کی سرحدوں کا بیان تھا، خصوصًا وہ سرحدیں جو بوزنطی سلطنت (رُوم) سے ملتی ھیں جسے وہ اسلام کا سب سے بڑا دشمن تصوّر کرتا تھا (ص ۲۵۲) ۔ اس کے جغرافیے میں اسلامی نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی رجحان بھی نظر آتا ھے، مثلاً سرحدوں کا دفاع ۔ اس کی کتاب میں مملکت اسلام کے ھمسایه ممالک اور وھاں کے باشندوں کے حالات بھی درج ھیں ۔ وہ عمومی اور طبعی جغرافیے سے بحث کرتا ھے اور معلوم ھوتا ھے که علاقائی اور تشریحی جغرافیے کے بارے میں اس کی معلومات یونانی مآخذ سے مستعار ھیں ۔

ابن رسته کی تصنیف (چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی کا آغاز) الاعلاق النفیسه اس لحاظ سے قدامه کی کتاب کے مشابه ھے که اس کے علاقائی جغرافیے کے آغاز ھی میں مکه و مدینه کا بیان ملتا ھے ۔ معلوم ھوتا ھے که کتاب کی تصنیف کا بنیادی مقصد بحیثیت مجموعی ساری دنیا کے بارے میں عمومی معلومات مہیّا کرنا تھا ۔ یہی وجه ھے که اس میں ممالک اسلامیه کے علاوہ علاقائی بنیاد پر بہت سے ایسے ملکوں کے

حالات بھی بیان کیے گئے ھیں جو عالم اسلام کی حدود سے باھر واقع تھے ۔ اس نے ریاضیاتی جغرافیے سے باقاعدہ اور مفصّل طور پر بحث کی ھے اور بہت سے مسائل کے متعلق مختلف نظریات کو یکجا کر دیا ھے (ص ۲۳ تا ۲۴) ۔ عمومی اور طبعی جغرافیے کے بارے میں موّاد پیش کرنے کے علاوہ اس نے یونانیوں کی تقلید میں اقالیم سے بحث کی ھے اپنی متنوع معلومات کے پیش نظر یہ تصنیف تاریخی و جغرافیائی معلومات کا دائرۂ معارف قرار دی جا سکتی ھے ۔

ابن رستہ کی طرح ابن الفقیہ الہمذانی نے بھی اپنی کتاب البلدان (تحریر ۲۹۰ھ/۹۰۳ء) میں جغرافیائی مواد کو علاقائی بنیادوں پر پیش کیا ھے ۔ مکۂ معظمہ کے حالات کو دوسرے مقامات کے مقابلے میں تقدم کا مستحق سمجھا گیا ھے اور مواد کی عام ترتیب الاصطخری اور ابن حوقل کی ترتیب کے مطابق ھے ۔ اس نے سلیمان تاجر کا سفر نامۂ ھند و چین بھی اپنی کتاب میں شامل کردیا ھے ۔ اس کی کتاب کی اھم خصوصیت یہ ھے کہ معتبر و مستند معلومات کے ساتھ ساتھ اس میں اشعار کے طویل اقتباسات مختلف روایات اور افسانوی نوعیت کی معلومات بھی درج ھیں، تاھم اس کتاب میں عمومی و ریاضیاتی جغرافیے سے متعلق بحث ناقص ھے ۔

مشہور مؤرخ ابو الحسن [علی] بن الحسین المسعودی (م ۳۴۵ھ/۹۵۶ء) ایک تجربہ کار سیاح اور ممتاز جغرافیہ نگار بھی تھا ۔ بدقسمتی سے اس کا اپنا لکھا ھوا سفر نامہ (کتاب القضایا والتجارب) محفوظ نہیں رھا، تاھم اس کی سیاحت کے بارے میں ایک سرسری سا اندازہ اس کی ان کتابوں سے ھو سکتا ھے جو اب تک محفوظ ھیں، جیسے مُرُوج الذَّھَب و مَعادِن الجَوھَر اور التَّنبِیہ وَالاِشراف (ایک کتاب بعنوان اخبار الزمان وغیرہ [طبع عبداللہ الصّاوی، قاھرہ ۱۹۳۸ء] اور کتاب خانۂ مولانا آزاد، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا ایک مخطوطہ [مجموعۂ قطب الدین، عدد ۳۶ / ۱] بعنوان عجائب الدنیا [آخری صفحے پر کتاب العجائب درج ھے] المسعودی کی طرف غلط طور پر منسوب ھیں اور ان کا اس کی عظیم گم شدہ تصنیف کتاب اخبار الزمان سے کوئی تعلق نہیں) ۔ المسعودی کے نزدیک جغرافیہ تاریخ کا ایک جزو ھے، چنانچہ اسی بنا پر اس کی تصنیف میں جغرافیے سے بحیثیت مقدمۂ تاریخ بحث کی گئی ھے ۔ اس نے اپنے سے پہلے کی عربی کتب جغرافیہ کے علاوہ معاصر سفر ناموں اور جہاز رانی سے متعلق ادب سے استفادہ کیا ھے اور اسے مزید مستند بنانے کے لیے اس نے اس میں وہ ساری معلومات بھی درج کر دی ھیں جو اسے اپنی سیاحتوں اور مختلف لوگوں سے ملاقات کے دوران میں حاصل ھوئیں ۔ اس نے عباسی سلطنت کے طبوغرافیہ، راستوں یا منازل برید سے بحث نہیں کی، لیکن ریاضیاتی و طبعی جغرافیے پر معاصر عربی معلومات کا بہترین جائزہ پیش کیا ھے ۔ بہر حال المسعودی کا اصل کارنامہ انسانی و عمومی جغرافیے کے میدان میں ھے ۔ عرب جغرافیہ‌نگاروں کے بعض نظریات و تصورات کو اپنے تجربے اور مشاھدے کی بنیاد پر قابل اعتراض ٹھیراتے ھوے اس نے علم جغرافیہ کے ارتقا میں ایک اھم حصہ لیا ۔ وہ بطلیموس جیسے نامور یونانی علما کے قدیم نظریات پر تنقید کرنے سے بھی نہیں جھجکتا (جیسے جنوبی منطقے میں زمین کے وجود کا نظریہ) ۔ اس نے انسانی اور طبعی جغرافیے کے میدان میں اس بات پر زور دیا ھے کہ حیوانات، نباتات اور انسانوں کی جسمانی ساخت اور کردار پر ماحول اور دوسرے جغرافیائی عوامل اثر انداز ھوتے ھیں ۔ المسعودی ایران کی جغرافیائی روایات سے بھی متأثر تھا، مثلاً نظام ھفت کشور اور یہ کہ عراق دنیا کی مرکزی اور بہترین اقلیم اور بغداد دنیا کا بہترین شہر ھے ۔

سامانی وزیر ابو عبداللہ محمد بن احمد الجیھانی (اوائل چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی)

اس عہد کا ایک اور ممتاز جغرافیہ دان ہے، جس سے ابن خرداذبہ کی طرح عربی جغرافیے نے گہرے اور مختلف النوع اثرات قبول کیے ۔ بد قسمتی سے اس کی تصنیف کتاب المسالک و الممالک (مخطوطۂ کابل کا الجیہانی کی اس عظیم تصنیف سے کوئی واسطہ نہیں، دیکھیے : V. Minorsky : *A false Jayhānī*، در *BSOAS*، ج ۱۳، ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۰ء، ص ۸۹ تا ۹۶) ہم تک نہیں پہنچ سکی، لیکن یہ ممکن ہے کہ ابن خرداذبہ کی کتاب المسالک کا اصل متن الجیہانی کے پیش نظر ہو ۔ ایک وزیر کی حیثیت سے اور [بوقت تصنیف] بخارا میں ہونے کے باعث اسے اپنے عرب معاصرین کی بہ نسبت اپنی تحقیق کا دائرہ وسط ایشیا اور مشرق بعید کے دور دراز علاقوں تک پھیلانے میں زیادہ سہولت میسر تھی (Minorsky : *Marvazi etc.*، ص ۶ تا ۷، لنڈن ۱۹۴۲ء)۔ اس نے مختلف ذرائع سے براہ راست معلومات حاصل کی تھیں، لہٰذا اس کی تصنیف بڑی اہمیت کی حامل ہے ۔ بعد کے بہت سے عرب جغرافیہ‌نگاروں نے الجیہانی کی تصنیف سے استفادہ کیا، جو بقول المسعودی "اپنی انوکھی معلومات اور دلچسپ کہانیوں کے باعث بے حد دلچسپ کتاب تھی" .

ایک گمنام مصنف کی کتاب حدود العالم، جو ۳۷۲ھ/۹۸۲ء میں بزبان فارسی لکھی گئی، جغرافیۂ عالم پر قدیم ترین فارسی تصانیف میں شمار ہوتی ہے۔ مصنف نے اس موضوع پر دورِ قدیم کے کئی عرب علما کی کتابوں سے فائدہ اٹھایا اور یقیناً الاصطخری کی کتاب کا نسخہ بھی اس کے پیش نظر رہا ۔ اس کتاب میں مصنف کا یہ رجحان نظر آتا ہے کہ قطعیت بیان اور اعداد و شمار پر خاص طور پر توجہ دی جائے۔ اس کے علاوہ جہاں تک جغرافیائی کلیات اور مصطلحات کا تعلق ہے مصنف نے دیگر جغرافیہ‌نگاروں کی کورانہ تقلید سے احتراز کیا ہے ۔ اس نے دنیاے معمور کو چار حصوں اور الگ الگ ممالک میں تقسیم کرنے کا جو تصور پیش کیا ہے اس سے اس کی جدت پسندی کا پتا چلتا ہے (دیکھیے Barthold، مقدمۂ حدود العالم، ص ۲۱ تا ۳۳) ۔ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ پہلی بار لنڈن سے ۱۹۳۷ء میں V. Minorsky کے حواشی کے ساتھ شائع ہوا ۔ یہ اپنی جامعیت کے اعتبار سے ان تمام حواشی سے بہتر ہیں جو زمانۂ حال میں عربی یا فارسی کی کسی بھی کتاب جغرافیہ پر لکھے گئے .

(۲) دبستان بلخ : عمومی جغرافیے پر قلم اٹھانے والے مصنفین کے دوسرے بڑے گروہ میں الاصطخری، ابن حوقل، المقدسی اور ابو زید احمد بن سہل البلخی (م ۳۲۲ھ/۹۳۴ء) شامل ہیں اور آخرالذکر سے یہ دبستان منسوب ہے ۔ البلخی کی کتابِ جغرافیہ صور الاقالیم (جس کی حیثیت دراصل نقشوں پر حاشیے کی ہے) ۳۰۸ھ/۹۲۰ء میں یا کچھ عرصے بعد لکھی گئی ۔ البلخی نے تقریباً آٹھ سال عراق میں گزارے تھے اور الکندی سے تربیت حاصل کی تھی ۔ اپنے آبائی شہر میں واپس آنے سے قبل اس نے دور دور تک سیاحت کی تھی اور علم و فضل میں بڑی شہرت حاصل کر چکا تھا؛ تاہم زندگی کے آخری حصے میں اس نے راسخ العقیدہ مسلک اختیار کر لیا اور کئی رسائل تصنیف کیے جو راسخ العقیدہ حلقوں میں بہت پسند کیے گئے ۔ اگرچہ البلخی کی کتابِ جغرافیہ الگ شکل میں شائع نہیں ہو سکی اور ایک مخطوطہ، جو کسی زمانے میں البلخی سے منسوب کیا جاتا تھا، آخر کار الاصطخری کی تصنیف ثابت ہوا ہے، تاہم ڈخویہ کی یہ راے ابھی تک درست معلوم ہوتی ہے کہ الاصطخری کی کتاب دراصل البلخی کی کتاب ہی کی ترمیم و اضافہ شدہ شکل ہے جو ۳۱۸ھ/۹۳۰ء اور ۳۲۱ھ/۹۳۳ء کے درمیان، یعنی البلخی کی زندگی ہی میں مرتب کر لی گئی تھی .

دبستانِ بلخ کے جغرافیہ نگاروں نے عربی جغرافیے کو صحیح معنوں میں اسلامی رنگ دیا ہے ۔ اپنے آپ

کو بلاد اسلامیه تک محدود رکھنے کے باوجود اس دبستان کے مصنفین نے ایسے جغرافیائی تصورات پر بھی زور دیا ہے جو قرآن مجید میں موجود ہیں یا جو اصحابؓ رسولؐ کے اقوال پر مبنی ہیں، مثلاً کرۂ ارض کو ایک بڑے پرندے سے مشابه قرار دینے کا نظریه (دیکھیے سطور بالا) اس تمثیلی روایت کے مطابق ہے جو عبداللہ بن عمرو بن العاص سے منسوب ہے (ابن الفقیه، ص ۳ تا ۴) ۔ پھر یه تصور که زمین بحرِ محیط سے یوں گھری ہوئی ہے جیسے گلے کا ہار اور اس سمندر سے دو خلیجیں (بحر روم و بحر ہند) اندر کو بہتی ہیں، لیکن آپس میں نہیں ٹکراتیں کیونکه ان کے درمیان برزخ (رک بآں)، یعنی وہ رکاوٹ جو بحرالقلزم میں ہے، حائل ہے قرآن مجید سے مأخوذ بیان کیا جاتا ہے ۔ دبستان عراق کے بعض جغرافیه نگاروں کے برعکس دبستان بلخ کے مصنفین نے جزیرۂ عرب کو وسطِ عالم قرار دیا ہے، کیونکه یہاں مکّه واقع ہے، جہاں خانۂ کعبه موجود ہے ۔ اس طریق سے مواد کی ترتیب و بیان کے سلسلے میں یه نئے رجحانات دبستانِ بلخ کے جغرافیه نگاروں کی امتیازی خصوصیات ہیں ۔ اسے بلاشبهه اُس سابقه طریق عمل کا نقطۂ عروج کہنا چاہیے جس کی رُو سے جغرافیه نگاروں کے ایک گروہ کے نزدیک مکّے کو عراق پر تقدم حاصل تھا ۔ ان متأخر جغرافیه نگاروں کا اولیں مقصد بلاد اسلامیه کا مکمل بیان تھا، جنھیں انھوں نے بیس اقالیم میں تقسیم کر دیا تھا، البته انھوں نے اپنے مقدمات میں غیر اسلامی ملکوں پر بھی عمومی بحث کی ۔ اس صوبائی تقسیم کی بنیاد ایرانی نظام کشور پر ہے نه یونانی نظام اقالیم پر ۔ یه تقسیم علاقائی اور خالصةً طبعی تھی ۔ سابقه منہاجات کے مقابلے میں اسے ترقی یافته اور ایک لحاظ سے "جدید" کہنا چاہیے ۔ ابن حوقل کے اپنے قول (ص ۲ تا ۳) کے مطابق اس نے اقالیم سبعه کے اس نمونے کی پیروی نہیں کی جو القواذیان والے نقشے (دیکھیے سطور بالا) میں ملتا ہے، کیونکه درست ہونے کے باوجود اس میں بڑا الجھاؤ پایا جاتا ہے اور صوبوں کی سرحدیں ایک دوسرے کے علاقے کے اندر تک چلی گئی ہیں ۔ یہی وجه ہے که ابن حوقل نے ہر حِصے کے لیے الگ الگ نقشه تیار کیا، جس میں ہر صوبے کا محل وقوع، حدود اور دیگر جغرافیائی معلومات بیان کیں ۔ ان جغرافیه نگاروں کا ایک اہم کارنامه یه تھا که انھوں نے اس میں نئے موضوعات شامل کرکے جغرافیے کو منظم اور وسیع شکل میں پیش کیا تاکه یه زیادہ مفید اور دلچسپ بن جائے، کیونکه ان کی رائے میں علمِ جغرافیه سے دلچسپی لینے والوں کا تعلق ایک وسیع تر حلقے سے تھا، جس میں بادشاہ، اہل مروة اور ہر طبقے کے سر برآوردہ افراد شامل تھے (ابن حوقل ص ۲) ۔ نقشه کشی کے میدان میں علمی بنیادوں پر ہر خطے کے نقشے بنانے کے علاوہ یه بھی کہا جا سکتا ہے که ان جغرافیه نگاروں نے ان میں مقامات کا جاے وقوع اور ان کے باہمی فاصلے کا ظاہری تناسب بھی پیش کیا ہے ۔ انھوں نے دنیا کا ایک گول نقشه تیار کیا، جس میں بلاد اسلامیه کے مختلف خِطّے اور غیر اسلامی دنیا کے خِطّے ظاہر کیے گئے ۔ مقصد یه تھا که اپنے پورے تناظر کے ساتھ ان خِطّوں کا ایک دوسروں کے مقابلے میں محل وقوع اور رقبه ظاہر ہو جائے ۔ چونکه اس میں اقالیم کا صحیح رقبه اور شکل (گول، مربع، تکون) کو ظاہر نه کیا جا سکتا تھا، اس لیے انھوں نے ہر خِطّے کا نقشه مکبّر شکل میں کھینچا ۔ خالص طبعی بنیاد پر ان جغرافیه نگاروں کے نقشوں کو عرب نقشه کشی میں اپنی قسم کا پہلا تجربه کہا جا سکتا ہے ۔ اس اعتبار سے الادریسی کے نقشوں کے مقابلے میں الاصطخری اور ابن حوقل کے نقشے زیادہ بہتر ہیں، کیونکه الادریسی نے سات عرض بلدی اقالیم میں سے ہر ایک کو دس طول بلدی قطعوں میں تقسیم کرکے ہر قطعے کے لیے الگ الگ نقشه تیار کیا، جس کا نتیجه یه نکلا که یه نقشے جغرافیائی

اکائیوں کے بجائے هندسی قطعوں کو ظاهر کرتے هیں۔ الاصطخری، ابن حوقل اور المقدسی نے پہلی بار جغرافیائی اصطلاح میں ملک کا تصور پیش کیا ہے اور دنیا کی چار عظیم سلطنتوں کی سرحدیں متعین کرنے کے ساتھ ساتھ هر ملک کی حد بندی کی ہے.

معلوم هوتا ہے کہ دبستان بلخ کے تصورات کی اشاعت کا سب سے زیادہ ذمے دار ابو اسحٰق ابراهیم بن محمد الفارسی الاصطخری (چوتھی صدی هجری کا نصف اول / دسویں صدی عیسوی) تھا۔ اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات موجود هیں، تاهم اس نے طویل سیاحتیں کیں اور اپنے تجربات سفر کو اپنی تصنیف المسالک و الممالک (طبع جدید، از محمد جابر عبدالعال الحسینی، ۱۹۶۱ء) میں جمع کر دیا۔ اس کتاب کی بنیاد بلاشبهه ابو زید البلخی کی تصنیف پر ہے۔ الاصطخری کی یه تصنیف اس دبستان کے جغرافیه‌نگاروں کے مستند مآخذ میں تصور کی جاتی ہے۔ اس کا فارسی میں بھی ترجمه هوا تھا اور اس طرح یه فارسی کتب جغرافیه کی بنیاد بنی.

ابو القاسم محمد بن حوقل نے، جو بغداد کا رهنے والا تھا، اپنا جغرافیه، یعنی کتابِ صورۃ الارض (بار دوم، طبع از J. H. Kramers، لائڈن ۱۹۳۸ء) ۳۶۶ھ/۹۷۷ء میں مکمل کیا۔ ابن حوقل کو بچپن هی سے جغرافیے میں بڑی دلچسپی تھی اور اس نے ۳۳۱ھ / ۹۴۳ء اور ۳۵۷ھ/ ۹۶۸ء کے مابین طویل سیاحت کی تھی۔ وہ علمِ جغرافیه کا اس قدر گرویده تھا که الجیهانی، ابن خرداذبه اور قدامه کی کتابیں سفر میں بھی اس کے پاس رهیں۔ اس کے اپنے قول کے مطابق پہلی دو کتابیں اس قدر پر کشش ثابت هوئیں که وہ دوسرے علومِ مفیده اور احادیث کی طرف کوئی توجه نه دے سکا۔ بهر کیف کتاب صورۃ الارض کی تصنیف کا خیال اسے اس لیے آیا که اس موضوع پر جو کتابیں اس وقت موجود تھیں ان میں سے کوئی بھی تسلی بخش نه تھی۔ اس کا دعوٰی ہے که اس نے الاصطخری کی تصنیف کی اصلاح کی تھی، اور اس سے اس کی ملاقات بھی هوئی تھی۔ بهرحال ابن حوقل کا یه دعوٰی بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جا سکتا، کیونکه دونوں جغرافیه‌نگاروں کی کتابوں میں مشابہت سے اندازہ هوتا ہے که ابن حوقل بڑی حد تک الاصطخری کا مرهونِ منت ہے۔ اس میں شک نہیں که اس دَور کے ممتاز جغرافیه‌نگاروں میں اس کا مقام بہت بلند ہے، کیونکه نقشه کشی میں اس کے هاں بڑی انفرادیت نظر آتی ہے اور وہ کسی کی کورانه تقلید نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ اپنی سیاحتوں اور لوگوں سے سنی هوئی روایات کی بنیاد پر اس نے نئی معلومات کا اضافه کیا ہے اور آئندہ کئی صدیوں تک وہ جغرافیه نگاروں کے لیے ایک مستند مأخذ بنا رها.

ابو عبدالله محمد بن احمد المقدسی (م ۳۹۰ھ/ ۱۰۰۰ء) مصنف احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم اپنے زمانے کا صحیح جغرافیه‌دان تھا۔ اس کا یه دعوٰی بجا ہے که اس نے عربی جغرافیے کو ایک نئی بنیاد پر استوار کیا اور اسے ایک نیا مفهوم اور وسعت دی۔ اس کے نزدیک جغرافیه معاشرے کے متعدد طبقوں اور مختلف پیشوں کے لیے مفید ہے، چنانچه اس نے اس کی حدود میں وسعت پیدا کی اور اس میں کئی ایک موضوعات کا اضافه کر دیا، مثلاً وہ هر اقلیم کی طبعی خصوصیات، اس کی کانیں، زبانیں، باشندوں کی نسلیں، رسوم و عادات، مذاهب اور فرقے، کردار، اوزان و پیمائش کے پیمانے، علاقائی تقسیم، راهیں اور فاصلے وغیرہ زیر بحث لاتا ہے۔ اس کی رائے میں علم وہ نہیں جو قیاس کے ذریعے حاصل هو، بلکه علم وہ ہے جو بالواسطه مشاهدے اور ذاتی معلومات پر مبنی هو۔ یہی وجه ہے که اس نے حقیقی مشاهدے اور معقول معلومات پر زیادہ زور دیا ہے۔ اپنے سے پہلے کے جغرافیه‌نگاروں سے اس نے نهایت ضروری باتیں اخذ و مستعار کیں، مگر اسے چوری اور سرقه نہیں کها جا سکتا؛ لہٰذا باعتبار مآخذ اس کی

تصنیف کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے : اول، وہ معلومات جو اس کے اپنے مشاہدے پر مبنی ہیں؛ دوم، جو کچھ اس نے معتبر لوگوں کی زبانی سنا اور سوم، وہ باتیں جو جغرافیے کی پچھلی کتابوں میں لکھی جا چکی تھیں ۔ المقدسی ان معدودے چند عرب جغرافیه نگاروں میں سے ہے جنھوں نے اپنی کتابوں کے مقدمات میں جغرافیائی مصطلحات پر بحث کی ہے، اس میں استعمال ہونے والے مخصوص محاورات و الفاظ کا مفہوم واضح کیا ہے اور اقالیم و اضلاع کا خاکہ اور اشاریه بھی پیش کیا ہے تاکہ جو لوگ مندرجات کا یک نظر اندازہ لگانا چاہیں یا اس کتاب کو بطور رہنمائے سیاحت استعمال کرنا چاہیں ان کے لیے آسانی رہے ۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے برعکس المقدسی مملکتِ اسلام کو چودہ (سات عرب اور سات عجمی) اقالیم میں تقسیم کرتا ہے اور اس کی وجه شاید یه تھی که وہ ہرمس Hermes کے نظریے سے مطابقت پیدا کرنا چاہتا تھا، جس کی رو سے سات اقالیم خط استواء کے شمال میں اور سات اس کے جنوب میں واقع ہیں؛ ہرمس ایک افسانوی شخصیت ہے جس کے بارے میں عرب علما کا خیال تھا کہ وہ ایک فلسفی ہے جو مصر میں ہو گزرا ہے ۔ اس سلسلے میں وہ ابو زید البلخی اور الجیہانی سے اختلاف کرتا ہے حالانکه انہیں وہ [علم جغرافیه میں] امام (حجت) قرار دیتا ہے ۔ اس کی تصنیف کی ایک ممتاز خصوصیت یه بھی ہے که عمومی جغرافیے کے بعض موضوعات پر اس نے ایک شارح کی طرح بڑی تفصیل سے بحث کی ہے، جیسے سمندروں کی تعداد، وغیرہ، تاکہ انہیں متعلقه آیات قرآنی سے مطابقت دی جائے ۔

(د) تجارت و سیاحت : ملّاحی ادب :

اس دور کے جغرافیائی ادب کی ترقی کا ایک اہم پہلو یه ہے که ملّاحی ادب اور سفر نامے وجود میں آئے، جن سے علاقائی و بیانی جغرافیے سے متعلق عربوں کی معلومات میں بہت اضافه ہوا ۔ اس کی ایک وجه تو یه تھی که مسلمانوں کی سیاسی حدود وسیع ہوئیں اور ان میں بلا امتیاز نسل و قومیت ایک دوسرے کے لیے جذبۂ اخوت موجود تھا اور دوسرے یه که عرب تاجروں کی کاروباری سرگرمیاں بے حد بڑھ گئیں ۔ ان میں سیاحت و اکتشاف کی تشویق و ترغیب کئی وجوہ کی مرہون منت ہے، جیسے حج بیت اللہ، تبلیغ اسلام، سفارت، سرکاری مہمات، تجارتی کاروبار اور پیشۂ جہاز رانی ۔

بہت قدیم زمانے ہی سے عرب مشرق (ہند و چین وغیرہ) اور مغرب (مصر و شام و روم وغیرہ) کے درمیان عربوں کو ایک واسطے کی حیثیت حاصل رہی ہے، لیکن عباسی خلافت کے مرکز کی حیثیت سے بغداد کی تعمیر سے اور بصرہ و کوفه کی بندرگاہوں کی ترقی سے عربوں کی [تجارتی] سرگرمیاں فی الواقع مشرق میں چین تک اور افریقه کے مشرقی ساحل پر سُفاله تک پھیل گئیں ۔ انہوں نے فن جہازرانی ایرانیوں سے سیکھ کر اس پر قدرت حاصل کر لی تھی، چنانچه تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں عرب ملّاح مون سون اور تجارتی ہواؤں سے واقف ہو چکے تھے اور ان کے جہاز نه صرف ساحل کے ساتھ ساتھ بلکه براہ راست عرب سے ہندوستان تک آنے جانے لگے تھے ۔ وہ خلیج فارس اور بحیرۂ چین کے درمیان متعدد بحری گزرگاہوں سے بھی واقف ہوگئے تھے، جنھیں انھوں نے سات سمندروں میں تقسیم کرکے ہر سمندر کو ایک مخصوص نام سے موسوم کر دیا تھا ۔ اسی طرح عدن سے مشرقی افریقه، یعنی سفاله تک بحیرۂ احمر، بحیرۂ روم، بحیرۂ اسود اور بحیرۂ خزر کے علاوہ نیل اور سندھ جیسے جہاز رانی کے قابل دریاؤں میں سفر کرنے لگے تھے ۔ اگرچه چینیوں کے مقابلے میں ان کی کشتیاں چھوٹی تھیں اور بحر ہند میں ویل مچھلی بھی پائی جاتی تھی، تاہم عرب دور دراز کے کٹھن اور پُر خطر سفر کرکے بڑی جرأت اور استقلال کا ثبوت دیتے رہے ۔ انھوں نے بحری نقشے (رحمانی اور دفاتر) استعمال

کیے۔ المسعودی (مروج، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۳۴) نے بحر ہند میں سفر کے ماہر ملاحوں کے علاوہ بعض ایسے ناخداؤں کے نام درج کیے ہیں جنھیں وہ ذاتی طور پر جانتا تھا۔ اسی طرح المقدسی (ص ۱۰ تا ۱۱) نے بھی ایک تاجر اور تجربہ کار ملاح کا ذکر کیا ہے جس سے اس نے بحر ہند کی شکل معلوم کی تھی۔ احمد بن ماجد ([رک بآن]، دیکھیے آئندہ سطور) ایک رحمانی کا ذکر کرتا ہے جو محمد بن شادان، سہل بن ابّان اور لیث بن کہلان نے (تیسری/نویں صدی کے اواخر میں) تیار کی تھی، لیکن انھیں وہ معیار کے مطابق نہیں سمجھتا (دیکھیے حورانی Hourani : ‘*Arab seafaring* ص ۱۰۷ تا ۱۰۸)۔ چونکہ ان میں سے کوئی نقشہ بھی محفوظ نہیں رہا اس لیے بحری جغرافیے کے بارے میں ان قدیم عرب جہاز رانوں کی کوششوں کا صحیح اندازہ کرنا مشکل ہے.

عرب جہاز رانی کی ترقی کے ساتھ عرب تجارت میں توسیع ہوئی۔ مشرق وسطٰی میں ایک مضبوط سیاسی قوت کی حیثیت سے اور اپنی ترقی پذیر داخلی اقتصادیات کے طفیل عربوں نے تاجر کی حیثیت سے مشرق میں خاصا مقام حاصل کر لیا تھا۔ ان کی تجارت کا دائرہ نہ صرف وسیع ہوا بلکہ اس میں ہمہ جہتی بھی آگئی۔ انھوں نے جزائر انڈمان اور نیکوبار کے نیم وحشی قبائل کے باشندوں سے بھی تجارتی معاہدے کیے، جن کی وہ زبان تک نہیں جانتے تھے۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے آخر میں چین کے ساتھ عرب تجارت پر زوال آنے لگا۔ مشہور ہے کہ ہوآنگ چاؤ Huang Ch'ao (۸۷۸ء) کے زیر قیادت کسانوں کی بغاوت کے دوران میں غیر ملکی افراد کی ایک بہت بڑی تعداد کا چین میں قتل عام کر دیا گیا۔ اس کے بعد عرب کشتیاں صرف کالا Kala تک جاتی تھیں، جو جزیرہ نمائے ملایا کے مغربی ساحل پر ایک بندرگاہ تھی، لیکن اب اس کا نشان بھی باقی نہیں رہا.

نئے نئے ملکوں کی دریافت کا جذبہ عربوں میں زیادہ تر تجارت اور شاذ و نادر اکتشافات کی خاطر پیدا ہوا تھا۔ اگرچہ ابتدائی دور میں عربوں کی بعض مہمات اور اکتشافات کا ذکر ملتا ہے، لیکن ان میں سے بیشتر کی نوعیت زیادہ تر حیرت انگیز کہانیوں کی سی ہے (مثلاً خلیفه الواثق [۲۲۷ھ / ۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء] کے حکم سے سلّام نامی ایک ترجمان نے دیوار یاجوج و ماجوج تک اپنے سفر کی روداد لکھی، دیکھیے حدود العالم، طبع Minorsky، ص ۲۲۵)۔ قرطبه (ہسپانیه) کے ایک نوجوان کی کہانی، جس نے اپنے چند دوستوں کے ساتھ بحر محیط کا سفر کیا اور کچھ عرصے کے بعد کثیر مال غنیمت لے کر لوٹا، ایک حد تک تاریخی صداقت کی حامل ہو سکتی ہے (المسعودی، ۱ : ۲۵۸ تا ۲۵۹)۔ مجموعی طور پر اس دور میں عربوں نے یونانیوں سے حاصل کردہ معلومات میں کوئی قرار واقعی اضافہ نہیں کیا۔ بہرحال بعض خطوں، مثلاً شمالی و مشرقی افریقه، مغربی ایشیا، وسط ایشیا، ہندوستان اور چند اَور ممالک کے سلسلے میں بلاشبہہ ان کی معلومات زیادہ مستند اور ذاتی مشاہدے پر مبنی ہیں.

اس حقیقت کی توضیح کئی باتوں سے ہوتی ہے کہ عربوں نے وہ خطے بھی دریافت کیے جن کے بارے میں انھیں علم ہی نہیں تھا بلکہ ان علاقوں کے اکتشاف کی بھی کوشش کی جن کے بارے میں وہ نظریاتی معلوماتِ رکھتے تھے : اول جس مقام پر ان کا تجارتی مقصد پورا ہو گیا اس سے وہ آگے بھی بڑھے، دوسرے وہ ہمیشه بعض ذوقِ جستجو کے اسیر رہے جس کے باعث وہ کوئی بے غرض معلومات بھی جمع کرتے رہے، یه غلط ہے کہ وہ بحراوقیانوس کو تاریکی کا سمندر اور کیچڑ کا چشمه سمجھتے تھے اور افریقه کے مشرقی ساحل کے ساتھ جنوب کی جانب آگے بڑھنے کو تیار نه ہوئے۔ ان کو یه خوف نه تھا کہ یہاں مد و جزر کے وقت انتہائی بلند لہریں اٹھتی ہیں اور

بھنور پائے جاتے ہیں ۔ تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں البیرونی نے بعض شواهد، مثلاً بحیرۂ روم میں بحر ہند کی کشتیوں کے تختوں کے پائے جانے کی بنیاد پر رائے قائم کی تھی کہ دریائے نیل کے منابع سے جنوب کی جانب کی تنگ آبناؤں کے ذریعے بحر ہند اور بحر اوقیانوس آپس میں ملے ہوئے ہیں (صفۃ، ص ۳ تا ۴) ۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ جزائر شرق الهند کے اصلی قبائل اور آدم خوروں سے آمنا سامنا ہو جانے کا خوف مشرق کی جانب عربوں کی مزید پیش قدمی میں مانع رہا ہو ۔ [قب ابن عذاری].

اس دور کے جو قدیم ترین سفر نامے محفوظ رہ گئے ہیں ان میں سلیمان تاجر کے سفر نامے کا بھی شمار ہوتا ہے، جس نے ہند و چین کے بہت سے بحری سفر کیے تھے اور ان ممالک اور وہاں کے باشندوں کے بارے میں اپنے تأثرات اخبار الصین والهند (۲۳۵ھ/ ۸۵۰ء) میں قلمبند کیے ۔ یہ سفر نامہ اس بات کی شہادت ہے کہ عرب تاجر مشرق کے دور دراز ممالک کی انوکھی اور دلچسپ معلومات اپنے زمانے کے عرب قارئین تک پہنچانے میں کتنی گہری اور علمی دلچسپی لیتے تھے ۔ یہ سفر نامہ پہلی بار ۳۰۲ھ/۹۱۵ء میں سلسلة التواریخ کے عنوان سے دوسری کتابوں کے ساتھ ابو زید الحسن السیرافی نے ترتیب و تصحیح کے ساتھ شائع کیا تھا ۔ ابو زید بظاہر ایک اچھا خوش حال انسان تھا اور اگرچہ اس نے خود سیاحت نہیں کی تھی تاهم دوسرے سیاحوں اور تاجروں سے معلومات جمع کرکے انہیں قلمبند کرنے کا اسے بڑا شوق تھا ۔ وہ کم سے کم دو بار المسعودی سے ملا تھا اور اس سے تبادلۂ خیالات کیا تھا ۔ المسعودی نے، جسے اکتشافات کے میدان میں روح عصر کہنا چاہیے، دور دراز کے سفر کیے اور بحیرۂ خزر اور بحیرۂ روم کے علاوہ کئی سمندروں سے گزرا تھا ۔ عین ممکن ہے کہ اس نے ابو زید سے اقریطش (Crete) کے قریب پائے جانے والے بحیرۂ عرب کی کشتی کے تختوں کا ذکر کیا ہو ۔ یہ ایک بڑا انوکھا واقعہ تھا کیونکہ عام خیال یہ تھا کہ بحیرۂ عرب کا بحیرۂ روم سے کوئی تعلق نہیں ۔ اس سے المسعودی نے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ممکن ہے کشتی کے یہ تختے مشرق کی جانب بہتے بہتے مشرق سمندر (بحر الکاهل) میں پہنچ گئے ہوں اور وہاں سے شمال کی جانب اور پھر 'خلیج' (ایک خیالی آبنائے، جو شمالی بحر محیط سے نکل کر بحیرۂ اسود میں جا گرتی ہے) میں سے ہوتے ہوئے بحیرۂ روم میں داخل ہو گئے ہوں (مروج، ۱ : ۳۶۵ تا ۳۶۶) ۔ دونوں جغرافیہ نگاروں نے اس انوکھے اکتشاف کو اپنی اپنی تصنیف میں جگہ دی ہے اور یہ امر اس دلچسپی کا ثبوت ہے جو انہیں جغرافیائی مسائل سے تھی ۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں جغرافیے سے دلچسپی روز افزوں تھی اور اس میں وہ جمود پیدا نہیں ہوا تھا جو بعد کے زمانے میں نظر آتا ہے ۔

اس دور کا ایک دلچسپ مصنف بزرگ بن شہریار تھا ۔ وہ رامَہُرمُز کا کپتان تھا (۲۹۹ھ/۹۱۲ء تا ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء) اور اس نے سیاحت کی کہانیوں کا ایک مجموعہ عجائب الهند کے نام سے ۳۴۲ھ/۹۵۳ء میں مرتب کیا تھا ۔ اس کتاب میں جزائر شرق الهند اور بحرِ ہند کے دیگر حِصّوں میں ملّاحوں کی مہمات کے بارے میں بڑی دلچسپ اور عجیب و غریب کہانیاں درج ہیں ۔ بظاہر یہ کہانیاں عام قارئین کے لیے لکھی گئی تھیں اور اگرچہ ان میں سے اکثر خیالی ہیں، تاهم ان میں سے بعض ایسی ہیں کہ عرب جغرافیے اور سیاحت ناموں کے مطالعے کے سلسلے میں انہیں بالکل فرضی سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ معلوم ہوتا ہے اس دور میں حیرت انگیز اور دلچسپ کہانیوں کی بڑی مانگ تھی، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عربی میں لکھی جانے والی کتب عجائب کے بہت سے مخطوطات آج بھی موجود ہیں۔

اس دَور کی ممتاز خصوصیت یه ھے که اس میں عربوں میں تحقیق و تجسّس اور انکشافات کی روح بیدار تھی؛ لیکن ملاّحی ادب، جس کا اکثر حصّه ضائع ھو چکا ھے، یونانی اور دیگر مآخذ سے حاصل شده نظریاتی معلومات کی تردید کے طور پر وجود میں آیا ۔ یہی وجه ھے که نظریے اور عملی تجربے میں بعض اوقات تضاد پیدا ھو جاتا تھا اور یہی وہ بنیادی مسئله تھا جس کا سامنا عرب جغرافیه دانوں اور سیاحوں کو کرنا پڑا ۔ نظریے اور تجربے کے مابین یہی تصادم تھا جس کے باعث دورِ مابعد میں عرب جغرافیے کے ارتقا کی راہ متعین ھوئی ۔ جب عملی تجربه کرنے والوں نے نظریاتی اصول رکھنے والوں کے لیے میدان خالی کر دیا تو عرب جغرافیه نویسی کا زوال یقینی ھو گیا ۔ ملاح، سیاح اور تاجر کے الفاظ کو جائز اھمیت نه دینے کا سبب معلوم کرنا مشکل ھے، لیکن ملاحی ادب کا معتدبه حِصّه غفلت یا خصومت کی نذر ھو گیا ھوگا۔

۰ ۔ البیرونی اور اس کے معاصرین :

پانچویں / گیارھویں صدی کو عرب جغرافیے کی ترقی کے لیے نقطۂ عروج قرار دیا جا سکتا ھے ۔ عربوں کا علمِ جغرافیه — خواہ وہ یونانی اور دیگر ذرائع سے مأخوذ ھو یا ان کی اپنی تحقیق، مشاھدے اور سیاحت کا نتیجه — اس دور میں ترقی کی بڑی بلند سطح پر پہنچ گیا ۔ علاوہ ازیں عربی ادب میں جغرافیائی ادب کو خاص مقام حاصل ھوا ۔ جغرافیائی مواد کو پیش کرنے کے کئی طریقے اور اسالیب اختیار کیے گئے اور انھیں معیاری بنایا گیا ۔ عرب جغرافیے میں البیرونی نے جو اضافه کیا اس کی اھمیت دو گونه ھے : ایک تو یه که اس نے اپنے زمانے تک کے تمام جغرافیائی ادب کا تنقیدی خلاصه پیش کیا اور چونکه وہ علمِ جغرافیه میں یونانیوں، ھندیوں اور ایرانیوں کی تحقیقات کا بخوبی علم رکھنے کے علاوہ اس میدان میں عربوں کی مساعی سے بھی واقف تھا، اس لیے اس نے اس موضوع کا تقابلی مطالعه بھی پیش کیا ۔ اس نے بتایا که ھندیوں کے مقابلے میں یونانی زیادہ باکمال تھے اور اس سے یه نتیجه نکالا که ھمیں یونانیوں کے طریقۂ کار کو اپنانا چاھیے؛ لیکن وہ لکیر کا فقیر نه تھا، چنانچه اس نے بعض ایسے اھم نظریات قائم کیے جو یونانی تصورات کے ھرگز مطابق نہیں تھے ۔ البیرونی کا دوسرا کارنامه یه ھے که ایک ماھر فلکیات کی حیثیت سے اس نے نه صرف متعدد شہروں کا محل وقوع متعین کیا بلکه عرض البلد کے ایک درجے کی پیمائش بھی کی اور اس طرح عرب فلکیات کی تاریخ میں ارض پیمائش کے تین اھم کارناموں میں سے ایک کارنامه انجام دے دیا ۔ جہاں تک عمومی، طبعی اور انسانی جغرافیے کے اصول و نظریات کا تعلق ھے اس نے قابلِ قدر اضافے کیے ۔ بحیرۂ عرب کی مذکورۂ بالا کشتی کے تختوں کی بحیرۂ روم میں ایک سو برس قبل دریافت کی بنیاد پر اس نے نظریاتی طور پر ایسی آبناؤں کی موجودگی کا امکان ظاھر کیا جو بحر ھند کو بحر محیط سے ملاتی اور جبال القمر اور منابع نیل کے جنوب سے ھو کر گزرتی ھیں، لیکن اونچی لہروں اور سخت طوفانوں کے باعث انھیں عبور کرنا مشکل ھے ۔ اس نے دلائل سے ثابت کیا که بحر ھند مشرق کی طرح شمالی براعظم (ایشیا) میں بھی اندر تک چلا گیا ھے اور اس سے کئی آبنائیں پھوٹتی ھیں ۔ اسی طرح توازن قائم رکھنے کے لیے براعظم بھی مغرب کی جانب بحر ھند میں دور تک اندر کو چلا گیا ھے، جہاں یه سمندر آبناؤں کے ذریعے بحر محیط (اوقیانوس) سے مربوط ھو جاتا ھے ۔ اس طرح گویا اس نے نظری اعتبار سے جنوبی افریقه کے ساحل کے گرد جہاز رانی کا امکان ظاھر کر دیا تھا مگر عملی طور پر مسلمان اس کا عملی ثبوت بہم نه پہنچا سکے ۔ بہر حال پرتگیزوں کی آمد تک یه نظریه مسلّم رھا ۔ اس زمانے میں النہروالی نے اشارۃً یه توقع ظاھر کی تھی که پرتگیز یه راسته اختیار کر سکتے ھیں ۔ البیرونی کا خیال تھا که زمین پر خشکی پانی سے گھری ھوئی ھے

اور زمین کا مرکز ثقل تبدیل ہونے سے اس کی سطح پر طبعی تغیرات نمودار ہوتے ہیں، مثلاً زرخیز زمین بنجر ہو جاتی ہے، پانی کی جگہ خشکی آ جاتی ہے اور خشکی کی جگہ پانی ۔ اس نے اپنے زمانے کی دنیا کے معمور کے حِصّوں کی حدود اور ان کے بارے میں تصوّرات کو واضح طور پر بیان کیا اور معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں اس نے بعض ایسے معاصر مآخذ سے استفادہ کیا ہوگا جو پہلے جغرافیہ دانوں کی رسائی سے باہر تھے ۔ اس نے ہندوستان کا جو تفصیلی ذکر کیا ہے اسے علاقائی جغرافیہ نگاری میں ایک اوریجنل اضافے کی حیثیت دی جا سکتی ہے ۔

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے ماہرین فلکیات میں ابن یونس، ابو الحسن علی بن عبدالرحمٰن (م ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء) قابل ذکر ہے ۔ جس وقت البیرونی ہندوستان اور دیگر مقامات پر مشغول تھا ابن یونس نے فاطمی خلفا العزیز اور الحاکم کی زیر سرپرستی مصر میں المقطّم کی رصدگاہ میں قابل قدر مشاہدات کیے ۔ اس کے مشاہدات کے نتائج الزیج الکبیر الحاکمی میں محفوظ ہیں، جسے اس زمانے میں اسلامی مشرق کے سائنسدانوں کے لیے مکمل اور تازہ ترین فلکیاتی و جغرافیائی معلومات کے اہم مآخذ کی حیثیت حاصل تھی ۔

البیرونی کے معاصر جغرافیہ دانوں اور سیاحوں میں ایک اسمٰعیلی سیاح اور شاعر ناصر خسرو (م ۴۵۲ھ / ۱۰۶۰ء یا ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء) بھی قابل ذکر ہے، جس نے اپنی روداد سیاحت فارسی میں سفر نامه کے نام سے مرتب کی ۔ یه کتاب مکّۂ معظمه اور مصر کے متعلق مصنف کے ذاتی تجربات اور معلومات پر مشتمل ہے ۔

ابو عبید عبداللہ بن عبدالعزیز البکری (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) اس دَور کا بہترین لغوی تھا، جو اسماے اماکن میں بڑا ماہر تھا ۔ اس کا جغرافیائی لغت مُعْجَمْ مَا اسْتَعْجَم مِن اَسْماء البِلاد وَالمَواضع جغرافیے اور ادب دونوں موضوعات پر بہترین کتاب ہے ۔ اس کتاب میں زیادہ تر جزیرہ نماے عرب کے مقامات کے ناموں کی املا سے بحث کی گئی ہے اور عربی ادب، قدیم عربی شاعری، حدیث اور قدیم روایات سے ان کے شواہد جمع کیے گئے ہیں ۔ اس کی دوسری جغرافیائی تصنیف کتاب المسالک والممالک مکمل شکل میں محفوظ نہیں رہی ۔ بہرحال البکری جغرافیہ دان کی به نسبت ادیب زیادہ تھا (رکّ بہ ابو عبید البکری).

(۵) جمع و تدوین کا دور

(چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی تک)

چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے لے کر دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی تک عرب جغرافیہ مسلسل تنزل کا شکار رہا ۔ اس دَور کی تصانیف میں بوقلمونی نظر آتی ہے، لیکن بعض مستثنیات، مثلاً الادریسی اور ابو الفداء، سے قطع نظر گذشتہ صدیوں کی به نسبت اس دور کی تصانیف کا معیار عموماً پست ہے ۔ موضوع کے بارے میں علمی و تنقیدی رویّه اختیار کرنے اور معلومات کی صحت پر توجه دینے کے بجاے، جو پہلے مصنفین کا طرۂ امتیاز تھا، اب گزشته زمانے کے جغرافیه نویسوں کی تصنیفات میں دی ہوئی نظریاتی اور روایتی معلومات کو دوبارہ ترتیب دینے اور ان کے ملخصات تیار کرنے پر زور دیا جانے لگا ۔ یه دَور دراصل جغرافیائی معلومات کی جمع و تدوین کا دَور ہے اور اس دَور کے ادب کو آٹھ اصناف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :

(الف) جغرافیۂ عالم کے کوائف؛ (ب) کائنات سے متعلق تصانیف؛ (ج) ادب زیارات؛ (د) ادب معاجم یا جغرافیائی لغات؛ (ہ) سفر نامے؛ (و) ملاحی ادب؛ (ز) فلکیاتی ادب؛ (ح) علاقائی جغرافیائی ادب .

(الف) جغرافیۂ عالم :

تمام دنیا کو مجموعی طور پر بیان کرنے کی جو

روایت کلاسیکی دَور کے جغرافیہ نگاروں نے قائم کی تھی اس پر اس دَور کے بعض جغرافیہ نگار بھی چلتے رہے، لیکن چونکہ عباسی سلطنت کے حصے بکھرے ہو چکے تھے، اس لیے ایسی تصانیف بہت ہی کم وجود میں آئیں جن کا تعلق محض عالم اسلام سے تھا؛ بیان اور ترتیب کا انداز بھی پہلے مصنفین سے مختلف ہو گیا۔ ان تصانیف میں فلکیاتی اور بیانیہ جغرافیے کے درمیان مطابقت کا رجحان بھی موجود تھا۔ بعض کتابوں پر یونانی اثر ابھی تک غالب تھا، لیکن فارسی اثر مکمل طور پر ختم ہو چکا تھا اور غالبًا اس کا سبب یہ تھا کہ خود فارسی زبان میں اب جغرافیائی ادب تیار ہونے لگا تھا۔ بایں ہمہ جغرافیائی سرگرمیوں میں توسیع پیدا ہوگئی تھی اور شام، صقلیہ اور اندلس ایسے مقامات جغرافیائی علوم کے مرکز بن گئے تھے، چنانچہ یہاں سے بعض بہت اہم جغرافیائی تصانیف منظر عام پر آئیں۔

اس دور میں جغرافیۂ عالم اور فلکیات پر جو اہم تصانیف وجود میں آئیں ان میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) محمد بن احمد الخرق (م ۵۳۳ھ/ ۱۱۳۸ - ۱۱۳۹ء): مُنْتَہی الاِدْراک فی تَقْسِیم الاَفْلاک؛ (۲) محمد بن ابو بکر الزُہری الغرناطی (حیات ۵۳۱ھ/ ۱۱۳۷ء): کتاب الجغرافیة؛ (۳) الشریف الادریسی (م ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۶ء): نُزْھَۃُ الْمُشْتاق فِی اخْتِراق الآفاق؛ (۴) ابن سعید (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء): کتاب الجُغْرافیَة فِی الاَقالِیْم السَبْعَة اور (۵) ابو الفداء (م ۷۳۱ھ/ ۱۳۳۱ء): تقویم البلدان.

الزہری کی تصنیف کی بنیاد یونانی نظامِ اقالیم پر تھی اور اس میں بیانیہ اور فلکیاتی جغرافیے میں مطابقت کا رجحان پایا جاتا ہے۔ الادریسی کی تصنیف میں بھی یہی رجحان ملتا ہے اور یہ جغرافیے کے میدان میں عربوں اور نارمنوں کے تعاون کی ایک عمدہ مثال ہے۔ یہ کتاب نارمن بادشاہ روجر Roger ثانی کی زیر سرپرستی پالرمو Palermo میں لکھی گئی تھی۔ الادریسی، جو حمودی خاندان کا ایک شہزادہ تھا، راجر کے دربار سے وابستہ ہونے سے قبل نہ تو کوئی مشہور سیاح تھا اور نہ تربیت یافتہ جغرافیہ دان اور روجر کا اسے اپنے دربار میں آنے کی دعوت دینے کا اصل سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ الادریسی کی شخصیت سے کچھ سیاسی فائدے حاصل کرنا چاہتا تھا۔ بہرحال اس میں کوئی شک نہیں کہ روجر کو جغرافیے سے دلچسپی تھی اور اس نے اپنے دربار میں جغرافیہ دانوں اور ماہرین فلکیات کی ایک جماعت جمع کر لی تھی، جن کی مساعی سے عرب نقشہ نگاری کی تاریخ میں پہلی بار بطلمیوسی نظام اقالیم کی بنیاد پر ستّر علاقائی نقشے تیار کیے گئے۔ ان کے علاوہ چاندی سے بنا ہوا دنیا کا ایک بڑا نقشہ تیار کیا گیا۔ تمام جغرافیائی معلومات کو، جو معاصر اور قدیم یونانی و عرب مآخذ سے حاصل ہوئی تھیں، علٰیحدہ علٰیحدہ حصوں میں مرتب کیا گیا اور ہر ایک حصہ ان نقشوں میں سے ایک نقشے کی تشریح کی حیثیت رکھتا تھا۔ یہ کارنامہ طبعی اور تشریحی جغرافیے کے میدان میں ایک اہم اضافہ تھا۔ ابن سعید کی تصنیف بھی نظام اقالیم پر مبنی تھی۔ اس میں بہت سے مقامات کا عرض بلد اور طول بلد بھی دیا گیا ہے، جس سے ان کا نقشہ تیار کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس وقت شام جغرافیائی سرگرمیوں کا اہم مرکز بن چکا تھا۔ ابوالفداء ایک شامی شہزادہ، جغرافیہ دان اور مؤرّخ تھا۔ اس نے ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں جغرافیۂ عالم کا ایک ملخص مکمل کیا۔ اس کتاب میں مقامات کا عرض بلد اور طول بلد دیا گیا ہے اور مواد کو علاقائی بنیاد پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس کی ترتیب بڑی باضابطہ ہے اور اس میں تشریحی، فلکیاتی اور انسانی جغرافیے سے بحث کی گئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے کچھ معاصر مآخذ بھی استعمال کیے ہیں کیونکہ اس میں ہمیں بعض ایسی معلومات بھی نظر آتی ہیں جو قدیم مآخذ میں ناپید ہیں۔

(ب) کائناتی جغرافیے پر تصانیف:

اس دَور میں کئی ایک کتابیں تصنیف کی گئیں جو علم کائنات، مسئلۂ آفرینش اور فلکیات وغیرہ سے تعلق رکھتی ہیں ۔ ان تصانیف کا بنیادی مقصد یہ نظر آتا ہے کہ عام قارئین کی سہولت کے لیے علم عالم کو منضبط و مرتب کر دیا جائے۔ مصنفین نے بلا شبہ قدیم عرب مآخذ سے فائدہ اٹھایا ہے، لیکن تمام مواد کو غیر ناقدانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے ۔ اس میں تفتیش و تحقیق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تلاش و جُستجُو کا جذبہ تو سرے سے مفقود ہے ۔ اس قسم کی تصانیف پیش کرنے کا رجحان زیادہ‌تر اس لیے عام ہوا کہ تعلیم و علم کا معیار گر گیا، جس سے علم جغرافیہ کی ترقی بھی متاثر ہوئی ۔

اس نوع سے متعلق مندرجۂ ذیل تصانیف ہیں : (۱) ابو حامد الغرناطی (م ۵۶۵ھ/ ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء) تحفة الالباب (یا الاحباب) و نخبة العجائب؛ (۲) القزوینی (م ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء) : عجائب البلدان اور آثار البلاد؛ (۳) الدمشقی (م ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء) : نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر اور (۴) ابن الوردی (م ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۷ء): خریدة العجائب و فریدة الغرائب. .

(ج) زیاراتی ادب :

اس دور کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مقامات زیارت یا مذہبی اہمیت والے شہروں کے متعلق معلومات پر تصانیف وجود میں آئیں ۔ ان کتابوں میں صرف ان کی کیفیت یا طوپوغرافی ہی نہیں ہوتی تھی، ان میں اسلام کے مقدس مقامات، اولیاء اللہ کے مقابر، صوفیوں کے تکیوں اور رباطات کے علاوہ کئی ایسے تعلیمی اداروں (مدارس) کا حال بھی دیا جاتا تھا جہاں شریعت یا اس سے متعلقہ مضامین کی خصوصی تعلیم دی جاتی تھی ۔ ان کتابوں میں مکہ اور دمشق ایسے شہروں کے مقامات کے ناموں کے متعلق مفصل معلومات ملتی ہیں ۔ یہ کتابیں دراصل عازمینِ حج اور زائرین کے لیے راہنما کی حیثیت رکھتی ہیں اور تاریخ اسلام کے اُس دَور کی نمائندگی کرتی ہیں جسے مذہبی رد عمل کا دور کہا جا سکتا ہے ۔ اس قسم کے نمائندہ ادب میں یہ کتابیں قابل ذکر ہیں : (۱) الھروی (۶۱۱ھ/ ۱۲۱۴ء) : اشارات الٰی معرفة الزیارات؛ (۲) عبدالقادر محمد النُعیمی [م ۹۲۷ھ/ ۱۵۲۱ء] : الدارس فی تاریخ المدارس (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی مولانا آزاد لائبریری میں ایک مخطوطہ (ذخیرۂ شیروانی، مخطوطہ، عدد ۲۷/۳۴) ہے ۔ یہ النعیمی کی اصل کتاب کا خلاصہ معلوم ہوتا ہے، جو مصنف کی وفات کے چار سال بعد لکھا گیا) .

(د) ادب معاجم یا جغرافیائی لغات :

شام میں جغرافیہ‌نگاری کی جو روایت پروان چڑھی اس کے بڑے مفید نتائج برآمد ہوئے ۔ ابو الفداء کے ملخص اور ادب زیارات کے علاوہ یاقوت الحموی (م ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۹ء) نے عربی کے ادبِ جغرافیہ میں ایک مفید ترین کتاب معجم البلدان کا اضافہ کیا ۔ یہ کتاب، جس کی تکمیل ۶۲۱ھ/۱۲۲۴ء میں ہوئی، اسماے امکنہ کی ایک جغرافیائی لغت ہے، جس میں تاریخی و عمرانی معلومات بھی دی گئی ہیں ۔ اس میں سابقہ ادوار کے علمی و ادبی معیار کو پیش‌نظر رکھا گیا اور یہ اپنے زمانے کے جغرافیے کی نمائندہ کتاب ہے ۔ عرب تاریخی جغرافیے کے طالب علم کے لیے حوالے کی یہ کتاب آج بھی ناگزیر ہے ۔ یاقوت نے اپنی کتاب کے مقدمے میں عربوں کے جغرافیائی نظریات و تصورات اور طبعی و ریاضیاتی جغرافیے پر جو قیمتی معلومات درج کی ہیں ان سے مصنف کے علم کی گہرائی کا پتا چلتا ہے ۔ اس کتاب سے اس دور کے جغرافیائی ارتقا کا بھی علم ہوتا ہے جب علما جغرافیائی لغات مرتب کرنے کے منصوبے بناتے تھے اور یہ بات کثیر مقدار میں وسیع جغرافیائی ادبہ کی دستیابی اور اس روایت کے بغیر ممکن نہ تھی جو اس وقت شام میں موجود تھی ۔ یاقوت کی دوسری اہم تصنیف کتاب المشترک وضعاً و المختلف صقعاً ہے،

جو ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء میں مکمل ھوئی۔

(ہ) سیاحت نامے:

اس دور میں عربی زبان میں سیاحت ناموں کی کثرت سے علاقائی اور بیانیه جغرافیے کے متعلق عربوں کی معلومات میں بیش بہا اضافه ھو گیا۔ سفر پر ابھارنے والے عام اسباب، مثلاً حج بیت اللہ اور جذبۂ تبلیغ کے علاوہ سیاسی و مذھبی اعتبار سے اسلامی حدود میں توسیع کے باعث (خصوصاً مشرق میں) مسلمانوں کے لیے سیاحت اور تلاشِ معاش کے لیے نئی راھیں کھل گئیں۔

مشھور سیاحت ناموں میں مندرجۂ ذیل کو شامل کیا جا سکتا ھے:

(۱) المازنی (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) کی تصنیف؛ (۲) ابن جبیر (م ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء): الرحلة؛ (۳) ابن مجاور: تاریخ المستنصر (جو تقریباً ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء میں لکھی گئی)؛ نیز النباتی (م ۶۳۶ھ / ۱۲۳۹ء)، العبْدَاری (م ۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ء)؛ الطیبی (م ۶۹۸ھ/ ۱۲۹۹ء) اور التیجانی (م ۷۰۸ھ / ۱۳۰۸ء) وغیره کی الرحلات۔ اگرچه یه سیاحت نامے مشرق وسطیٰ، شمالی افریقه اور یورپ کے بعض حِصوں کے سلسلے میں بڑی اھمیت رکھتے ھیں، کیونکه ان میں معاصر اور اکثر اھم معلومات جمع ھیں، تاھم قرون وسطیٰ میں عربی کا سب سے اھم سفر نامه ابن بطوطه (رک باں؛ م ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء): تحفة النظار ھے، جس میں ھندوستان، جنوب مشرق ایشیا اور ایشیا کے دیگر خطّوں اور شمالی افریقه کی سیاحت کے حالات درج ھیں۔

(و) ملّاحی ادب:

زیر بحث دور میں ملّاحی سرگرمیاں بحیرۂ روم اور بحیرۂ عرب تک محدود رھیں۔ بحیرۂ روم میں عرب بحریه کو صحیح معنوں میں کامل اقتدار کبھی حاصل نه ھوا۔ وه ھمیشه عیسائی بحری فوجوں کے ساتھ برسرِپیکار رھے اور بعض اوقات ایک ایک تاخت میں سو سو سپاھی بھی بھرتی کیے جاتے تھے۔ اگرچه عرب جهازران بحیرۂ روم سے پوری طرح آشنا تھے، لیکن بحر اوقیانوس میں جهاز رانی سے انھیں ابھی تک خوف آتا تھا، چنانچه اس سلسلے میں صرف ایک عرب مهم کا ذکر ملتا ھے اور وه ھے ابن فاطمه کی مهم (۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء)۔ اس کی جو تفاصیل ابن سعید کے ھاں محفوظ ھیں ان سے ظاھر ھوتا ھے که ابن فاطمه مغربی افریقه کے ساحل کے ساتھ ساتھ جبل ابیض (جو Cape Branco سے تطابق رکھتی ھے) تک پہنچ گیا تھا۔ عربوں نے بحری جغرافیے میں اس سمندر کے متعلق جن معلومات کا اضافه کیا ان کا اندازه لگانا مشکل ھے، کیونکه اس کی تفاصیل بهت ھی کم معلوم ھیں؛ لیکن ایشیاے کوچک میں عثمانی طاقت کے ابھرنے سے بحیرۂ روم میں بالآخر عثمانی بحریه کو بڑی قوت حاصل ھوگئی۔ دیکھیے سطور ذیل، حصه ۶)۔

بهر حال پرتگیزوں کی آمد تک بحر ھند میں عرب جهازرانوں کی اھمیت برقرار رھی۔ شهاب الدین احمد بن ماجد (تاریخ پیدائش و وفات نا معلوم) ھی وه شخص تھا جس نے افریقه کے مشرق ساحل پر ملنڈی (Malindi) سے ھندوستان میں کالی کٹ تک واسکوڈے گاما کی کشتی کی رھنمائی کی تھی۔ یه واقعه بلاشبه مشرق میں عرب جهازرانی اور تجارت کی تاریخ میں ایک موڑ کی حیثیت رکھتا ھے۔ پرتگیزوں کے ظهور سے عربوں کی تجارت اور جهازرانی پر بڑا اثر ھوا۔ پرتگیزوں نے ان کی بحریه تباه کر دی اور ایک منصوبے کے تحت ان کی تجارت برباد کر دی۔ ابن ماجد کو، جس نے اپنی زندگی کے پچاس سال سے زائد گھرے سمندروں میں گزارے تھے، تاریخ کے عظیم‌ترین عرب جهازرانوں میں سے شمار کیا جا سکتا ھے۔ اس نے سمندروں سے متعلق تیس کتابیں لکھیں۔ بحری جغرافیے اور ملّاحی کے موضوعات پر وه اھم ترین عرب مصنف تھا۔ اپنی تحقیق و تالیف کی بدولت وه اس دور کے ممتاز ترین عرب

سائنس دانوں میں شمار ہوتا ہے ۔ اس کی سب سے اهم تصنیف کتاب الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد ہے .

ابن ماجد کا نوجوان معاصر سلیمان بن احمد المَهری اس دور کا ایک اور اهم جہازراں تھا ۔ وہ دسویں صدی هجری/سولهویں صدی عیسوی کے نصف اول میں بحریات پر لکھی جانے والی پانچ کتابوں کا مصنف ہے ۔ ان میں سے العُمدة المهرية فی ضبط العلوم البحرية، جو ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ تا ۱۵۱۲ء میں لکھی گئی اور کتاب شرح تحفة الفحول فی تمهید الاصول قابل ذکر هیں .

ابن ماجد اور سلیمان المهری کی تصانیف عربوں کے جغرافية البحار کے بلند معیار کا پتا دیتی هیں ۔ ان جهازرانوں نے بہترین بحری نقشے استعمال کیے ۔ خیال ہے کہ ان نقشوں میں خطوط نصف النهار اور ان کے متوازی خطوط بھی دیے ہوے تھے ۔ انهوں نے بہت سے عمدہ آلات بھی استعمال کیے اور جہاز رانی کے لیے فلکیاتی معلومات کا بھی خوب استعمال کیا ۔ اس میں کوئی شبهه نهیں کہ سمندروں کے بارے میں ان کی معلومات بہت ترقی یافته تھیں، خصوصاً بحر هند کے بارے میں، کیونکہ وہ اپنی کتابوں میں اس کے ساحلی خطوط اور ان بحری راستوں کو بڑی تفصیل سے بیان کرتے هیں جو ان کے اپنے دیکھے بھالے تھے ۔ وہ شرق الهند کے بہت سے جزائر سے بھی واقف تھے .

(ز) فلکیاتی ادب :

اس دَور میں فلکیات پر کچھ اهم کتابیں تصنیف هوئیں ۔ الغ بیگ (م ۸۵۳ھ/ ۱۴۴۹ء) اس دَور کے ممتاز ترین ماهرین فلکیات میں سے تھا ۔ وہ ایک تیموری شهزاده اور ریاضی‌دان تھا اور اس کی موت سے عربی ادب فلکیات کا خاتمه هو گیا ۔ اس مسلمان شہزادے کے علمی کارنامے کو اسلامی معاشرے کا دَورِ زوال شروع ہونے سے پہلے کی آخری کوشش کہا جا سکتا ہے ۔ اس نے بطلیموس کے اعداد و شمار پر نظر ثانی کی اور آزادانه فلکیاتی مشاهدات کیے ۔ الغ بیگ کے مشاهدات کے نتائج، جن میں اس کے معاونین نے بھی حصه لیا تھا، زیج جدید سلطانی میں شامل هیں.

(ح) علاقائی جغرافیائی ادب :

ساتویں/تیرھویں صدی اور دسویں/سولھویں صدی کے درمیان عربی اور فارسی میں علاقائی اور قومی اساس پر جغرافیائی ادب کی بڑی کثیر مقدار منظر عام پر آئی ۔ اگرچه اس دَور کے جغرافیه‌دانوں نے کوئی ممتاز کام انجام نهیں دیا تھا، تاهم بہت سے جغرافیه‌دانوں اور مؤرخین کی کوشش سے علاقائی جغرافیے کے متعلق قیمتی معلومات جمع هو گئیں ۔ کلاسیکی دَور کی جغرافیائی روایات کو برقرار رکھا گیا، مگر نظریه و تجربه اپج سے خالی تھا ۔ فلکیاتی، طبعی یا انسانی جغرافیے میں کوئی قابل قدر کام نهیں هوا ۔ اس دَور میں علاقائی جغرافیائی ادب کی تخلیق کا مشرق میں اسلام اور مسلمانوں کی سیاسی توسیع کے ساتھ بڑا گہرا تعلق تھا ۔ اس کا دوسرا سبب مسلمان فرمانرواؤں کی سرپرستی ہے، جو انهوں نے تاریخ‌نگاری اور جغرافیه‌نگاری کے میدان میں زیادہ تر سیاسی مقاصد کے پیش نظر کی.

عراق اور میسو پوٹیمیا میں، جو جغرافیائی ادب کے قدیم مراکز تھے، جغرافیے پر کوئی تصنیف نهیں هوئی؛ ابن العبری (Bar Hebraeus، م ۶۸۵ھ/۱۲۸۶ء) کی تصنیف ***Meārath Kudshē*** پر اسلامی روایت کا خاصا اثر نظر آتا ہے اور اس میں نصف دائرے کی شکل کا ایک نقشهٔ عالم موجود ہے ۔ مصر اور شام میں ایوبیوں اور ممالیک کے زیر اثر خِطط کے عنوان سے جغرافیائی ادب تیار هوا ۔ عهد آل ایوب سے ادبِ عجائب اور قدیم مصری ادب میں دلچسپی کا نتیجه یه نکلا کہ قدیم شاهانِ مصر کے متعلق عجیب و غریب داستانیں تیار اور مرتب کی گئیں ۔ اسی طرح عام دلچسپی کی کہانیاں بھی جمع هوئیں ۔ بایں همه ان میں مشرق کے اسلامی ممالک اور هندوستان کے بارے میں کچھ نئی اور تازہ معلومات بھی شامل کی گئیں ۔ ان موضوعات پر لکھنے والے مصنفین میں ابراهیم

ابن واصف شاه (۶۰۵/۱۲۰۹ء میں مصروف تصنیف تھا)، النُّوَیْری (م ۶۲۹ھ/۱۳۳۲ء)، المقری (م ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ - ۱۴۴۲ء)، ابن فضل اللہ العمری (م ۷۴۹ھ/ ۱۳۴۸ء)، القلقشندی (م ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء) وغیره کے نام قابلِ ذکر ھیں۔ شمالی افریقه میں الحسن بن علی المراکشی نے جامع المبادی و الغایات تحریر کی۔ اس میں عرض بلد اور طول بلد بھی دیے ھوے ھیں، جو جزوی طور پر مصنف کی محنت کا نتیجه ھیں۔ مقدمۂ ابن خلدون میں جغرافیے پر بھی ایک باب ھے، جس میں بعض عرب مؤرخوں کی روایت کی پیروی میں تاریخ کے مقدمے کے طور پر دنیا کے بارے میں معلومات درج کی گئی ھیں.

ایران، وسط ایشیا اور هندوستان میں فارسی کی بعض تصانیف میں کچھ علاقائی اور بیانیه جغرافیے سے بھی بحث کی گئی ھے۔ جغرافیۂ عالم پر بھی چند ایک یک موضوعی تصانیف وجود میں آئیں۔ جغرافیے کی یه کتابیں زیاده تر قدیم عرب مصنفوں کی معلومات پر مبنی تھیں۔ عام تاریخ اور فتوح میں اضافی اور معاصر معلومات بھی جمع کی گئیں۔ ان میں سے اهم کتابیں یه ھیں: (۱) ابن البلخی: فارس نامه، جو چھٹی صدی هجری / بارھویں صدی عیسوی کے شروع میں لکھا گیا؛ (۲) حمداللہ المستوفی (م ۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء): نزهة القلوب؛ (۳) محمد بن نجیب بکران: جهان نامه (برائے خوارزم شاه محمد، ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء تا ۶۱۷ھ/ ۱۲۰۲ء)، جس میں ماوراء النهر کے بارے میں دلچسپ معلومات جمع ھیں؛ (۴) عبدالرزاق السمرقندی (م ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲ء): مطلع سعدین اور (۵) امین احمد رازی: هفت اقلیم، جو ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۴ء میں لکھی گئی، ایک سوانح حیات ھے، لیکن اس میں جغرافیائی معلومات بکثرت درج ھیں.

مآخذ: عربی کا جغرافیائی ادب اس قدر وسیع ھے که اس کے سب مآخذ کا ذکر مشکل ھے، اس لیے یهاں منتخب مآخذ کی فهرست دی جا رهی ھے:-

۱- متون، تراجم و حواشی: (۱) ابو دُلَف مِسْعَر بن المُهَلْهِل: الرِّسَالَة الثَّانِيَة، طبع V. Minorsky، قاهره ۱۹۵۵ء؛ (۲) البیرونی: کتاب القانون المسعودی، نشر دائرة المعارف حیدرآباد، دکن، ۲ جلدیں، ۱۹۵۵ء؛ (۳) وهی مصنف: صفة المعمورة علی البیرونی، طبع زکی ولیدی طوغان، در *Memoir ASI*، ج ۵۳، نئی دہلی ۱۹۴۱ء (اس میں جغرافیے سے متعلق وه متون شامل ہیں جو البیرونی کی حسب ذیل کتابوں سے منتخب کیے گئے ھیں: (الف) القانون المسعودی؛ (ب) تَحْدِیْد نِهایَة الْاَماکن لتَصْحِیْح مَسافَات الْمَساکن؛ (ج) الْجماهر فی مَعْرِفَة الجَوَاهر؛ (د) الصیْدَنَة: (۴) حمد اللہ المستوفی: نُزْهَة الْقُلُوب، طبع محمد دَبِیْر سیاغی، تهران ۱۹۵۸ء؛ (۵) الهمدانی: کتاب صفة جزیرة العرب، طبع محمد بن بلهید النجدی، قاهره ۱۹۵۳ء؛ (۶) علی بن ابی بکر الهروی: الاشارات اِلٰی مَعْرِفَة الزِّیارات، طبع و فرانسیسی ترجمه از J. Sourdel-Thomine، دمشق ۱۹۵۳-۱۹۵۷ء؛ (۷) حدود العالم؛ (۸) ابن بطوطه، انگریزی ترجمه از گب، جلد اول، کیمبرج ۱۹۵۸ء؛ (۹) ابن فضلان: رسالة، ترجمه مع حواشی از A.P. Kovalevsky، بار دوم، ۱۹۵۳ء، مترجمۂ Canarp، در *AIEO Alger*، ج ۱۶، ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) ابن حوقل؛ (۱۱) ابن خلدون، طبع Rosenthal؛ (۱۲) ابن ماجد: *Three unknown nautical instructions on the Indian Ocean*، نشر T. A. Shumovsky، ماسکو ۱۹۵۷ء؛ (۱۳) الادریسی: *Polska i kraje sasiedni w świetle "Ksiegi Rogera", geografa arabs Kiego z. XII w. al-Idrisī'ego*، ج ۱، کراکوف ۱۹۴۵ء و ج ۲، وارسا ۱۹۵۴ء؛ (۱۴) وهی مصنف: *India and the neighbouring territories in the Kitāb Nuzhatal-mushtāḳ fi' khtirāḳ al-āfāḳ of al-Sharīf al-Idrīsī*، ترجمه و حواشی از مقبول احمد، لائڈن ۱۹۶۰ء؛ (۱۵) وهی مصنف: *India and the neigh-*

bouring territories as described by the Sharīf al-Idrīsī' علی گڑھ ۱۹۵۴ء؛ (۱۶) الاصطخری : المسالک و الممالک' طبع محمد جابر عبدالعال الحینی' قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) T. Lewicki : *Zrodla arabskie de dziejow stowianszczyzny*' ج ۱' طبع wroclaw' کراکوف ۱۹۵۶ء؛ (۱۸) محمد بن نجیب بکران : جہان نامہ' طبع و ترجمہ از Y. Borshčevsky' ۱۹۶۰ء؛ (۱۹) عبدالقادر النعیمی : الدّارس فی تاریخ المَدارس' ۲ جلدیں' دمشق ۱۹۴۸-۱۹۵۱ء؛ (۲۰) المَروَزی : *Sharaf al-Zaman Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India*' متن مع ترجمہ و حواشی' از V. Minorsky' لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۲۱) اخبارالصین والہند = *Relatin de la Chine et de l'Inde, rédigée en 851*' متن مع فرانسیسی ترجمہ و حواشی' از Jean Sauvaget' پیرس ۱۹۴۸ء؛ (۲۲) یاقوت : معجم البلدان' تعارف ابواب کا ترجمہ و تحشیہ' از Wadie Jawaideh' لائڈن ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) R. Blachère و H. Darmaun : *Extraits des principaux géographes arabes du moyen âge*' بار دوم' پیرس ۱۹۵۷ء۔

۲- عام تصانیف : (۱) نفیس احمد : *Muslim contribution to geography*' لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۲) Barthold : *Turkestan*؛ (۳) حورانی G. F. Hourani : *Arab seafaring*' پرنسٹن ۱۹۵۱ء؛ (۴) ہادی حسن : *A history of Persian navigation*' لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۵) G. H. T. Kimble : *Geography in the middle ages*' لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۶) J. H. Kramers : *Geography and Commerce*' در *The Legacy of Islam*' طبع T. Arnold و A. Guillaume' لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۷) وہی مصنف : *Analecta Orientalia, posthumous writings and selected minor works of J. H. Kramers*' لائڈن ۱۹۵۴ء؛ (۸) I. Y. Kračkovsky : *Arabskaya geografičeskaya literatura* (اس کے مجموعۂ تصانیف کی جلد چہارم)' ماسکو ۱۹۵۷ء' (۹) *Al-Mas'ūdī commemoration volume*' طبع مقبول احمد و عبدالرحمٰن' علی گڑھ ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) سید مظفر علی : *Arab geography*' علیگڑھ ۱۹۶۰ء (یہ M. Reinaud : *Introduction générale á la géographie des Orientaux*' جزو ۲' کا ترجمہ ہے)۔

۳- مقالات : (۱) ضیاء الدین علوی : *Physical geography of the Arabs in the Xth century A.D.*' در *Indian Geographical Journal*' ج ۲۲/۲' مدراس ۱۹۴۷ء؛ (۲) وہی مصنف : *Arab geography in the 9th and 10th centuries A. D.*' در *Muslim University Journal*' علی گڑھ ۱۹۴۸ء؛ (۳) Leo Bagrow : *The Vosco Gama's Pilot*' در *Studi Colombiani*' جینوا ۱۹۵۱ء؛ (۴) سید قدرت اللہ فاطمی : *In quest of Kalah*' در *Journal Southeast Asian History*' ج ۱/۲' ستمبر ۱۹۶۰ء؛ (۵) V. Minorsky : *A False Jayhānī*' در *BSOAS*' ۱۳ (۱۹۴۹ - ۱۹۵۰ء) : ۸۹ تا ۹۶؛ (۶) سید مقبول احمد : *Al-Mas'ūdī's contribution to mediaeval Arab geography*' در *IC*' ج ۲۷/۲' ۱۹۵۳ء و *IC*' ج ۲۸/۱' ۱۹۵۴ء؛ (۷) وہی مصنف : *Travels of Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Al-Ḥusayn al-Mas'ūdī*' در *IC*' ج ۲۸/۴' ۱۹۵۴ء؛ (۸) C. Schoy : *Geography of the Muslims of the Middle Ages*' در *Geographical Review* (نشر امریکن جیاگرافیکل سوسائٹی)' ۱۴ (۱۹۲۴ء) : ۲۵۷ تا ۲۶۹؛ دیگر مقالات کے لیے دیکھیے : (۹) Pearson' ص ۲۶۹ تا ۲۷۹ و مجلۂ مذکور' ''ضمیمہ'' بابت ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۰ء' ص ۸۲ تا ۸۵۔

(ایس - مقبول احمد)

۶ - عثمانی جغرافیہ نگار

معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی ترکوں نے نویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی تک کتب جغرافیہ لکھنی شروع نہیں کی تھیں۔ ان کی اولیں تصانیف احوال عالم پر کتابچے تھے، "جو کتب عجائب" کے انداز پر لکھے گئے اور ان کا موضوع عجائبات آفرینش تھا۔ ان

میں سے مشہور تریں کتاب یازیجی اوغلی احمد بیجان (م نواح ۸۶۰ھ/۱۴۵۶ء) کی دِرِ مکنون ہے، جو عثمانی شاعر یازیجی اوغلی محمد (م ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) کا بھائی تھا۔ اسی احمد بیجان نے احوال عالم پر القزوینی (۱۲۰۳ تا ۱۲۸۳ء) کی عربی کتاب عجائب المخلوقات کے چند اقتباسات کا اسی عنوان کے تحت ترجمہ کیا۔ اصل کتاب کی طرح اس میں علمی حقائق کے بجاے عجائب آفرینش پر زیادہ زور دیا گیا ہے (دیکھیے Reiu: ”فہرست مخطوطاتِ ترکی در موزۂ بریطانیه“، ص ۱۰۶ ببعد).

قزوینی کی عجائب المخلوقات کا ترکی میں کئی بار ترجمه ھوا (بقول براکلمان: تکمله، ۱: ۸۸۲، اس کا چار بار ترجمه ھوا)۔ اسی طرح عجائب المخلوقات ھی کے نام سے ابن الوردی (م ۱۴۵۷ء) کی خریدۃالعجائب کے تراجم بھی عام ھو گئے تھے (جس کا ذکر Beiträge zur *historischen Geographie . . . vornehmlich des Orients*، طبع Hans Mzik، در *Festband Eugen Oberhummer*، لائپزگ و وی انا ۱۹۲۹ء، ص ۸۶ ببعد، میں ملتا ہے)۔ ان میں ایک ترجمه ابتدائی عثمانی دور کے ایک شخص علی بن عبد الرحمٰن کا کیا ھوا ہے، جس میں مترجم نے معاصر معلومات کا اضافه بھی کیا (دیکھیے میرے مقالات: (۱) *Der Bericht des arabischen Geographen Ibn al-Wardī über Konstantinopel*، در *Festband Eugen Oberhummer*، ص ۸۴ تا ۹۱؛ (۲) *Ein altosmanischer Bericht über das vorosmanische Konstantinopel*، در *AION*، سلسلۂ جدید، ج ۱، ۱۹۴۰ء: ص ۱۸۱ تا ۱۸۹)۔ آگے چل کر سپاھی زاده محمد بن علی (م ۹۹۷ھ/۱۵۸۸ء) نے اَوضح المسالک الٰی معرفة البلدان و الممالک کے نام سے ابو الفداء کی تقویم البلدان کا ترجمه کیا۔ اپنے ترجمے میں اس نے کتاب کے مواد کو حروف تہجی کے مطابق ترتیب دینے کے علاوہ بہت سے اضافے بھی کیے (براکلمان، ۲: ۴۶) اور پھر اس کے اقباسات کا اسی عنوان سے ترکی میں ترجمه بھی کیا (براکلمان: تکمله، ۲: ۴۴).

دورِ قدیم کی جغرافیائی تصانیف کے آخری تراجم میں سے ایک کتاب مناظر العوالم ہے، جو محمد بن عمر (نه که عثمان) بن بایزید العاشق (پیدائش: ۹۶۴ھ/ ۱۰۰۶ء؛ تاریخِ وفات نا معلوم) کی تصنیف ہے اور ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۸ء میں مکمل ھوئی۔ یه دو حِصّوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ”عالم علوی“، جنت، اھل جنت اور اجرامِ فلکی سے بحث ہے اور ضمیمے میں ”عالمِ سفلی“ کے ایک حصّے کا بیان ہے، یعنی دوزخ اور اھل دوزخ کا۔ فلکیات سے قطعِ نظر، جس کا ذکر اختصار سے کیا گیا ہے، اس حِصّے کے بیانات کا تعلق الٰہیات وصنمیات سے ہے؛ لیکن حصۂ اوّل کی حیثیت دراصل محض ایک مقدمے کی ہے۔ کتاب کا زیادہ مواد دوسرے حصے میں ہے جس میں عالم سفلی، یعنی زمین اور اھل زمین، سے بحث کی گئی ہے اس میں پہلے جغرافیۂ عالم یعنی زمین کے بارے میں کچھ عام معلومات درج ھیں۔ اس کے بعد قرون وسطٰی کے طرز پر طبیعیات کے بارے میں الگ الگ تفاصیل ھیں، یعنی سمندر، جزائر، دلدلیں اور جھیلیں، دریا، چشمے، گرم چشمے، پہاڑ اور سب سے آخر میں کتاب کا بڑا حصه تشریحی جغرافیے، یعنی شہروں کے حالات، پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں جغرافیائی مواد کی ترتیب بطلمیوسی اقالیم سبعه (اقالیم حقیقیه) کے مطابق ہے، لیکن مقامات کو اٹھائیس روایتی اقالیم (اقالیم عرفیه) یا منطقوں میں ترتیب دیا گیا ہے۔ یه اصول عاشق نے ابو الفداء سے مستعار لیا ہے اور اس کا نتیجه یه ہے که بعض شہر اپنے محلِ وقوع کے اعتبار سے ایک سے زیاده اقالیم حقیقیه میں نظر آتے ھیں اور اس طرح دونوں اصولوں کے اطلاق سے شہر خلط ملط ھو گئے ھیں۔ ھر عنوان کے تحت عاشق قرون وسطٰی کے ان عربی و فارسی مآخذ کی طرف ترتیب وار اشاره کرتا چلا جاتا ہے

جن کی معلومات کو اس نے ترکی زبان میں منتقل کیا ھے، جیسے ابن خرداذبه، ابن الجوزی، یاقوت، القزوینی، حمدالله المستوفی اور ابن الوردی۔ اس طرح اس نے ھر جگه اپنے مآخذ کا صحیح صحیح حواله دیا ھے۔ عاشق نے ذاتی معلومات کی بنیاد پر اس میں اضافے بھی کیے ھیں، خصوصاً اناطولیه، روم ایلی اور ھنگری کے متعلق اور ساتھ ھی جچے تلے انداز میں یه بھی بتا دیا ھے که یه اطلاع "راقم الحروف" نے فلاں شہر میں فلاں دن حاصل کی تھی۔ اس طرح گویا وه اپنی سیاحت کا ایک سنینی گوشواره بھی مہیا کرتا جاتا ھے۔

جغرافیے کے بعد ایک عالمی نوعیت کی طبیعیات کا بیان ھے، یعنی ٹھوس، مائع اور گیسی معدنیات، عطر، دھاتیں، درخت، حیوانات اور انسان۔ یه تصنیف مجموعی طور پر روایتی جغرافیے اور طبیعیات کا خلاصه ھے.

وسیع تر معنوں میں جغرافیائی ادب میں اس رسالۂ ریاضیات و فلکیات کا نام بھی لیا جا سکتا ھے جو علی قُشجی (م ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء) نے فارسی میں لکھا۔ مصنف پہلے سمرقند میں الغ بیگ کی رسد گاه کا ناظم تھا اور بعد میں محمد ثانی کا درباری منجم ھو گیا۔ اس کا کئی ایک دفعه ترکی میں ترجمه ھوا (دیکھیے ***ZDMG***، ۷۷ (۱۹۲۳ء): ۴۰، حاشیه ۲)۔ اسی زمرے میں ختای نامه بھی آتا ھے۔ اصل کتاب فارسی میں تھی اور ۱۵۱۶ء میں سید علی اکبر ختائی نے لکھی تھی۔ اس میں مصنف نے ۹۱۲ھ/۱۵۰۶ء تا ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں اپنے سفرِ چین اور وھاں سه ساله قیام کی تفصیل بیان کی ھے اور اسے سلیم اول کے نام سے معنون کیا تھا۔ مراد ثالث کے عہد میں (غالباً ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء) اس کا ترکی میں ترجمه ھوا (دیکھیے **P.Kahle**، در ***AO***، ۱۲ : ۹۱ ببعد و ***Opera Minora***، ص ۳۲۲ تا ۳۲۳).

جغرافیهٔ بحری و جهاز رانی میں ترکوں کی طبع زاد تصانیف ملتی ھیں۔ اسی سلسلے میں پیری محی الدین رئیس (م ۹۶۲ھ/۱۵۵۴ء) کا تذکره ضروری ھے، جو مشہور بطل بحریه کمال رئیس کا بھتیجا اور بحیرۂ روم کے کونے کونے سے واقف تھا۔ ۹۱۹ھ/۱۵۱۳ء میں اس نے دنیا کا نقشه دو حصوں میں تیار کیا۔ ان میں سے صرف مغربی حصے والا نقشه باقی ره گیا ھے، جو اس نے قاھره میں سلطان سلیم اوّل کو پیش کیا تھا (۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء)۔ مغرب کے متعلق نقشے کے اس حصے کو تیار کرتے وقت پیری رئیس نے نه صرف وه نقشے استعمال کیے جو ۱۵۰۸ء تک کے پرتگیزی اکتشافات پر مبنی تھے بلکه ایک ایسا نقشه بھی استعمال کیا جو اب محفوظ نہیں رھا اور جس میں کولمبس کے تیسرے سفر (۱۴۹۸ء) کے اکتشافات بھی درج تھے۔ یه نقشه پیری محی الدین رئیس نے ایک ھسپانوی ملاح سے حاصل کیا تھا، جو تین بار کولمبس کے سفر امریکه میں شریک رھا تھا اور جسے ۱۵۰۱ء میں اس کے چچا کمال رئیس نے قیدی بنا لیا تھا (دیکھیے (۱) **P. Kahle** : ***Die verschollene Columbus-Karte vom Jahre*** 1498 ***in einer türkischen Weltkarte von 1513***، برلن و لائپزگ ۱۹۳۳ء؛ (۲) وھی مصنف: ***A lost map of Columbus***، در ***Opera Minora***، لائڈن ۱۹۵۶ء، ص ۲۴۷ تا ۲۶۵؛ (۳) ابراھیم حقی: ***Eski Haritalar***، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۴) Afet : ***Un Amiral Géographe turc du XVI^{e} siécle, Piri Reïs, auteur de la plus ancienne carte de la Amérique***، در ***Belleten***، ۱ (۱۹۳۷ء): ۳۳۳ تا ۳۴۹؛ (۵) Sadi Selen : ***Die Nord-Amerika-Karte des Piri Reïs (1528)***، در مجلۂ مذکور، ص ۵۱۹ تا ۵۲۳).

پیری رئیس نے اس کے بعد بحریه کے نام سے بحیرۂ روم میں جہاز رانی کے متعلق ایک کتابچه لکھا، جو ۱۲۹ ابواب پر مشتمل تھا اور ھر باب کے ساتھ ایک نقشه تھا جس میں بحیرۂ روم اور اس کے تمام حصوں کی ٹھیک ٹھیک تشریح کی گئی ھے۔ اس کے

سامنے اطالوی اور دیگر بحری کتابچے تھے، جن میں سے اکثر مفقود ھو چکے ھیں۔ اس نے یہ تصنیف پہلے سلطان سلیم اول کے نام سے معنون کی (۹۲۷ھ/ ۱۵۲۱ء) اور اس کی وفات کے بعد اس کا دوسرا نسخہ بہت سے مزید نقشوں اور تبدیلی متن کے ساتھ تیار کیا۔ علاوہ ازیں اس نے بارہ ہزار ترکی اشعار پر مشتمل ایک منظوم دیباچے کا بھی اضافہ کیا، جس میں "سمندر اور ملاح کی داستان" بیان کی گئی تھی۔ یہ نسخہ ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵-۱۵۲۶ء میں وزیر اعظم ابراہیم پاشا کی وساطت سے سلطان سلیمان کو نذر کیا گیا (دیکھیے P. Kahle : *Piri Re'is und seine Bahriye*، در *Betträge zur historischen Geographie... Festband E. Oberhummer*، لائپزگ ۔ وی آنا ۱۹۲۹ء، ص ۶۰ تا ۷۶؛ وھی مصنف : *Bahriyya, das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521*، ایک نامکمل نسخے کا حصۂ اول، برلن ۔ لائپزگ ۱۹۲۶ء؛ مکمل کتاب کی صحیح نقل : کتاب بحریه، استانبول ۱۹۳۵ء؛ [نیز دیکھیے قاموس الاعلام، ص ۱۵۸۶].

بحری جغرافیے اور جہاز رانی پر اسی نوع کی ایک کتاب سیدی علی رئیس بن حسین، المعروف به کاتب رومی (م ۹۷۰ھ/ ۱۵۶۲ء) نے ۹۶۱ھ/ ۱۵۵۱ء میں بحر ھند کے متعلق المحیط کے نام سے لکھی۔ علی رئیس نے اپنی تصنیف کے سلسلے میں نہ صرف ان ملاحوں کے تجربات سے فائدہ اٹھایا جنھوں نے واسکو ڈی گاما کے سفر کالی کٹ میں بطور رہنما کام کیا تھا بلکہ اس میں سلیمان المہری کی العمدة المهرية کے بعض حصوں کو بھی ترکی میں ترجمہ کرکے شامل کیا (دیکھیے M. Bittner و W. Tomaschek : *Die topographischen Kapitel des indischen Seespiegels Mohit*، وی آنا ۱۸۹۷ء؛ عربی مأخذ کے سلسلے میں دیکھیے Gebriel Ferrand : *Relations de Voyages et textes géographiques...*، ج ۲، پیرس ۱۹۱۴ء).

بحری جغرافیے کے متعلق دورِ مابعد کی ایک اور کتاب بحرالاسود و الابیض ھے، جو محمد رابع کے عہد میں سید نوح نے لکھی تھی (دیکھیے F. Babinger : *Seyyid Nūḥ and his Turkish sailing handlook*، در *Imago Mundi*، ۱۲ (۱۹۵۵ء) : ۱۸۰ تا ۱۸۱).

بحری جغرافیے کی ان کتابوں ھی کی طرح بری جغرافیے کے بارے میں ایک باتصویر کتاب مجموعۂ منازل ھے، جو نَصُوح المَطْراقی (تاریخ پیدائش/وفات نا معلوم) کی تصنیف ھے۔ اس میں مصنف نے سلطان سلیمان اعظم کی پہلی مہم فارس (۹۴۰ھ/ ۱۵۳۴ء تا ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۶ء) کے مختصر بیان کے علاوہ منازلِ راہ کی الگ الگ تفصیل پیش کی ھے۔ اس کا صرف ایک ھی قلمی نسخہ محفوظ رہا ھے، جو استانبول یونیورسٹی کے کتاب خانے میں ھے اور غالبًا یہی نسخہ سلطان کی نذر کیا گیا تھا۔ مشرق کی جانب سلاطین عثمان کی مہمات کے فوجی راستوں کے بارے میں یہ کتاب ایک اھم مأخذ ھے (دیکھیے Albert Gabriel : *Les étapes d'une campagne dans la deux Irak d'aprés un manuscrit turc du XVI^{e} siécle*، در *Syria*، ۱۹۲۸ء، ص ۳۲۸ تا ۳۳۱؛ Franz Taeschner : *The itinerary of the first Persian campaign of Sultan Suleyman 1534-36, according to Naṣūḥ al-Maṭarkī*، در *Imago Mundi*، ۱۳ (۱۹۵۶ء) : ۵۳ تا ۵۵؛ وھی مصنف، *Das Itinerar des ersten Persienfeldzuges des Sultans Süleyman Kanuni nach Matrakçi Nasuh*، در *ZDMG*، ۱۹۶۱ء).

مزید براں سلطان سلیم اول، سلطان سلیمان اول اور سلطان محمد رابع کی فوجی مہمات سے متعلق راھنامے فریدون احمد بیگ (م ۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء) کے مجموعۂ دستاویزات منشآت السلاطین اور اس کے تکملوں میں شامل ھیں (یہ راھنامے صرف منشآت، بار دوم، مشتمل

بر دو جلد، استانبول ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء تا ۱۲۷۵ھ/۱۸۵۹ء، میں موجود ہیں ۔ ان راہناموں کا ذکر F. Taeschner: Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۲۰، میں بھی ملتا ہے.

مشہور عالم مصطفیٰ بن عبداللہ المعروف به کاتب چلبی [رکّ باں] یا حاجی خلیفه (۱۰۱۷ھ/۱۶۰۹ء تا ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء) کی جہان نما اہم ترین اور جامع جغرافیائی تصنیف ہے اور اسی سے ترکیه میں قرون وسطی کے نظریے سے ہٹ کر جدید یورپی نقطۂ نظر کی طرف میلان کا آغاز ہوتا ہے ۔ اس کتاب کی تاریخ اُلجھی ہوئی ہے ۔ کاتب چلپی نے اسے دو بار شروع کیا اور یه دونوں بار نا مکمل رہی ۔ ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں اس نے اسے احوالِ عالم کی کتاب کے طور پر قرون وسطی کے اس اسلوب میں لکھنا شروع کیا جو محمد عاشق کی مذکورۂ بالا کتاب اور ایسی ہی دوسری تصنیفات میں ملتا ہے ۔ اس نے محمد عاشق کی تصنیف سے استفادہ کیا اور اس کا وہ اعتراف بھی کرتا ہے ۔ سمندروں، دریاؤں اور جھیلوں کا ذکر کرنے کے بعد اس نے برّی علاقوں پر قلم اٹھایا اور سب سے پہلے المغرب، یعنی اسلامی اندلس اور شمالی افریقه، کا حال لکھا ۔ اس کے بعد سلطنت عثمانیه کے علاقوں کا ذکر آتا ہے اورکتاب کا بیشتر حصه اسی پر مشتمل ہے ۔ اس کے بعد عثمانی اراضی کا بیان ہے، جس میں سب سے پہلے اس نے ان تین شہروں کا ذکر کیا ہے جو دارالسلطنت رہے تھے، یعنی بروسه، ادرنه اور قسطنطینیه کا اور اس کے بعد سلطنت کے نصف یورپی حِصّے کے صوبوں روم ایلی، بوسنیا اور ہنگری کا (اس نسخے کے مخطوطۂ وی انا سے J. von Hammer نے ترجمه کیا، بعنوان Rumeli und Bosna، وی انا ۱۸۱۲ء؛ دیکھیے F. Taeschner: Die Vorlage von Hammers "Rumeli und Bosna"، در MOG، ۱ (۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ء): ۳۰۸ تا ۳۱۰).

کاتب چلبی جب ہنگری کے حالات لکھتے ہوئے ہتوان Hatván کے عنوان پر پہنچا تو اسے Gerhard Mercator کی Atlas Minor دستیاب ہو گئی، جسے Jodocus Hondius نے ۱۶۲۱ء میں Arnheim کے مقام پر طبع کیا تھا ۔ اس نے جہان نما کی تالیف سے ہاتھ اٹھا لیا اور ایک فرانسیسی نو مسلم محمد آفندی اخلاصی کی مدد سے ۱۰۶۴ھ/۱۶۵۴ء میں اٹلس کا ترجمه شروع کر دیا، جس کا نام اس نے لَوامع النُّور فی ظُلُمات اطلاس مینُور رکھا .

اٹلس پر جب دو تہائی کام ہو چکا تو کاتب چلپی نے ایک نئے اندازے سے یورپی نمونے کے مطابق جہان نما کو دوباره لکھنا شروع کیا ۔ اب کے اس نے مشرق ایشیا سے آغاز کار کیا، جس کے لیے اس نے یورپی مآخذ کے علاوه علی اکبر: ختای نامه جیسے مشرق مآخذ سے بھی استفاده کیا ۔ جوں جوں وہ مغرب کی جانب بڑھا ان کی اہمیت اور تعداد میں اضافه ہوتا گیا ۔ جب وہ مشرق کے حالات بیان کرتے ہوئے مغرب میں ارمینیه (ایالت وان) تک پہنچا تو وہ ایک حادثے کا شکار ہو کر موت سے بازی ہار گیا (۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء) اور یوں اس کتاب کا دوسرا نسخه بھی نامکمل رہ گیا .

بہرکیف ایک یورپی تصنیف کی بدولت اس کام کو جاری، رکھنے کی تحریک پیدا ہوئی جو جہان نما میں شروع کیا گیا تھا اور جس کے باعث بالآخر اس کی تکمیل ہو گئی ۔ ۱۴ اگست ۱۶۶۸ء کو ادرنه میں ولندیزی سیفر کونیر Colier نے سلطان محمد رابع کو اپنی حکومت کی جانب سے Blaeue کی کتاب Atlas Maior sive Cosmographia Blaviana، ۱۶۶۲ء، کا گیاره جلدوں پر مشتمل لاطینی نسخه پیش کیا ۔ چند سال بعد ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء میں سلطان کی فرمائش پر ابوبکر بن بہرام الدمشقی (م ۱۱۰۲ھ/۱۶۹۱ھ) نے نُصرۃ الاسلام والسُّرور فی تقریر اطلس مایُور کے نام سے اس کا ترکی

میں ترجمہ کیا اور اس کی بنیاد پر، نیز بعض دوسرے بالخصوص مشرقی مآخذ سے استفادہ کرتے ہوئے جغرافیۂ کبیر تصنیف کیا (دیکھیے P. Kahle : *The Geography of Abu Bekr Ibn Ibrahim ad-Dimashki*، مخطوطہ در مجموعۂ چسٹر بیٹی Chester Beatty، عدد A.S. ۵۷۵).

بعد ازاں ۱۱۴۰ھ/۱۷۲۸ء میں جب استانبول کے پہلے مطبع کا قیام ایک ہنگروی نو مسلم ابراہیم متفرقہ [رک باں] کے ہاتھوں عمل میں آیا اور ترکیہ میں طباعت کے نئے فن کا آغاز ہوا تو اس کے تحت جو گیارہویں کتاب چھپی وہ کاتب چلبی کی جہان نما تھی (۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء) ۔ اس طباعت کے لیے ابراہیم نے کتاب کا نسخۂ ثانی استعمال کیا، یعنی وہ نسخہ جس کا آغاز کاتب چلبی نے ایشیا سے کیا تھا اور اس میں متعلقہ حصوں کے تکملے کے طور پر ابوبکر کی تصنیف سے اضافے ("لاحقے") شامل کیے ۔ اس طرح مطبوعہ نسخے میں ایشیا کا مکمل بیان آ گیا ۔ علاوہ ازیں اس نے فلکیاتی، ریاضیاتی اور جغرافیائی مواد پر مشتمل تمہیدی ابواب میں تذییل الطّابع (طابع کے اضافات) کے عنوان سے تازہ ترین معلومات پر مبنی اضافوں کا سلسلہ شامل کرکے کتاب کو مکمل بنا دیا (دیکھیے F. Taeschner : *Zur Geschichte des Djihānnumā*، در *MSOS*، ۲ : ۲۹ (۱۹۲۶ء)، ۹۹ تا ۱۱۱؛ وہی مصنف : *Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen, Kâtib Çelebis Gihannüma*، در *Imago Mundi*، ۱۹۳۵ء، ص ۴۴ تا ۴۷؛ *Kâtib Čelebi, Hayatı ve eserleri hakkinde incelemeler*، انقرہ ۱۹۵۷ء : جہان نما پر مقالہ، از Hamit Sadi Seien، ص ۱۲۱ تا ۱۳۶).

۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء میں ایک شخص شہری زادہ احمد بن مُذہب سعید (م ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ - ۱۷۶۵ء) نے روضۃ الانفس کے نام سے جہان نما کے کام کو آگے بڑھایا، لیکن یہ کتاب چھپ نہ سکی، جس کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ ابراہیم متفرقہ فوت ہو گیا (۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء) اور اس کے بعد پریس بند ہو گیا؛ دوسری وجہ یہ تھی کہ یورپ سے طبع زاد جغرافیائی ادب بڑی تیزی سے آنے لگا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترکی میں جغرافیائی ادب طبع زاد نہ رہا اور لوگوں کی دلچسپی سے محروم ہو گیا.

سیاحت ناموں کے سلسلے میں علی اکبر کے سفر نامۂ چین کا ذکر کیا جا چکا ہے ۔ اس کے علاوہ سیدی علی رئیس کا مختصر سفر نامۂ ہند قابل ذکر ہے، جو بحر ہند میں پرتگیزوں کے خلاف ترکوں کی ناکام مہم میں بچ نکلنے کے بعد خوش قسمتی سے ادرنہ میں سلطان کے حضور پہنچنے میں کامیاب ہو گیا تھا ۔ اس کے حالات سفر ایک چھوٹی سی کتاب مرآۃ الممالک میں درج ہیں (جو ۹۶۴ھ/۱۵۵۷ء میں مکمل ہوئی اور ۱۳۱۳ھ میں استانبول سے شائع ہوئی؛ انگریزی ترجمہ، از A. Vambéry : *Travels and adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reïs. . . during the years 1553-1556*، لنڈن ۱۸۹۹ء).

سفر ناموں میں اہم ترین کتاب اولیا بن درویش محمد ظلی، المعروف بہ اولیا چلپی [رک باں] کی دس جلدوں پر مشتمل عظیم تصنیف سیاحت نامہ یا تاریخ السیّاح ہے ۔ مسلم اقوام کے پورے ادب میں یہ کتاب منفرد حیثیت کی حامل ہے ۔ چالیس سال تک (۱۶۳۱ تا ۱۶۷۰ء) اولیا چلبی نے سلطنت عثمانیہ اور اس کے نواحی ممالک کے ہر گوشے کی سیاحت کی ۔ اس دوران میں وہ زیادہ تر مبلّغ عساکر کی حیثیت سے عمائدین سلطنت، والیوں اور سفیروں کے عملے یا پھر لشکر کے ساتھ منسلک رہا ۔ اس کی کتاب گویا ایک قسم کا تذکرہ ہے، جس میں ان ممالک سے متعلق معلومات کے علاوہ جن کی اس نے سیاحت کی اس زمانے کی اعلٰی سیاست کے بارے میں کئی باتوں کا انکشاف کیا گیا ہے ۔ اپنے تجربات کے علاوہ اس نے ایسی باتیں

بھی درج کی هیں جو اس کے مطالعے کا حاصل اور اس کے تخیل کا نتیجه تھیں۔ سیاسی شخصیات کے ساتھ تعلقات اور ان کی سرگرمیوں میں حصه لینے کے باعث اولیا چلپی کی کتاب اس کے دور کی ایک اهم تاریخی دستاویز بن گئی هے۔

سیاحت نامه لکھنے کی تحریک اسے حج بیت الله سے پیدا هوئی۔ اٹھارهویں صدی کے بعد سے اس قسم کے سیاحت ناموں کا سلسله شروع هوا۔ ان میں اسکودار سے، جو باسفورس کے ایشیائی ساحل پر حجاج کا مقام روانگی تھا، آغاز سفر سے مکۂ معظمه میں ادائے رسوم حج تک کے حالات درج کیے جاتے تھے۔ اکثر حاجی رسوم حج پر مفصل اور راستے کے حالات پر اجمالاً روشنی ڈالتے تھے، لیکن بعض نے راستے کی تفاصیل بھی پیش کی هیں؛ لہٰذا یه سفر نامے جغرافیائی نقطۂ نگاه سے اهم هیں، ان میں سب سے اهم اور مفصل کتاب محمد ادیب (م ۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء) کی مناسک الحج هے (استانبول سے ۱۲۳۲ سے ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۶ تا ۱۸۱۷ء میں شائع هوئی؛ فرانسیسی ترجمه از M. Bianchi : *Itinéraire de Constantinople à la Mecque*، در *Recueil des Voyages et des Mémoires publiés par la Société de Géographie*، ج ۲، پیرس ۱۸۲۵ء، جس میں کتاب کی تاریخ غلطی سے ۱۰۹۳ھ/ ۱۷۸۲ء کے بجائے ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء درج هے).

باب عالی کے سفیروں نے یورپ کے درباروں میں جو رپورٹیں پیش کیں وه بھی سیاحی ادب سے تعلق رکھتی هیں (سفارت نامے)۔ ان کا تعلق تاریخی ادب سے بھی هے اسی لیے سلطنت کے وقائع نگاروں نے انهیں بھی اپنی تصنیفات میں جگه دی هے (جس کی تفصیل میں نے *ZDMG*، ۶۷ (۱۹۲۳ء): ۷۵ تا ۷۸، میں دی هے۔ اس سے بھی زیاده تفصیل فائق رشید انات: تاریخ وثیقه لری، میں ملتی هے، جو ۸ اگست ۱۹۵۰ء کو رسم لی تاریخ مجموعه سی میں دوباره چھپی).

نقشه کشی کے متعلق بھی مختصرًا کچھ کہنا لازم هے۔ پیری رئیس کا متذکرۂ صدر نقشۂ عالم، جو ۱۵۱۳ء میں تیار هوا، دراصل دو حصوں میں تھا۔ بحیرۂ روم سے متعلق اپنی کتاب 'رهنمائے جہاز رانی' (البحریه) میں پیری رئیس نے اطالوی جغرافیه نگاروں کے طرز پر اور شاید ان سے متأثر هو کر هر باب میں بحیرۂ روم کے اس حصے کا نقشه بھی دیا هے جس کا بیان اس باب میں آیا هے۔ *Imago Mundi* کے مرحوم مدیر Leo Bagrov کے پاس پورے بحیرۂ روم (مع خطوط سمت الراس) کا ایک نقشه تھا، لیکن یه کرۂ مسطحه کے بارے میں ایک غلط تصور پر مبنی تھا۔

کاتب چلپی: جہان نما، نسخۂ اول، کے حواشی پر زیر بحث لوا (سنجاق) کا نقشه بھی ملتا هے۔ جہان نما کا جو نسخه ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء میں طبع هوا اس میں پورے پورے صفحے کے نقشے دیے هوے هیں، جو بلا شبهه اس زمانے میں یورپی نقشه کشی کا انداز تھا؛ لیکن اس میں اطراف الٹی هیں (یعنی شمال کو نیچے کی جانب دکھایا گیا هے)۔ ابراهیم متفرقه کی کارگاه سے مشرق قریب اور مشرق وسطٰی کے نقشوں کا ایک مسوّده دستیاب هوا تھا، جو آج کل آسٹریا کے فوجی محافظ خانے میں موجود هے اور اس پر ۱۱۳۹ھ/۱۷۲۶-۱۷۲۷ء یا ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸-۱۷۲۹ء کی تاریخ درج هے (دیکھیے F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ۲: ۶۲).

آخر میں مختصر طور پر حاجی احمد التونسی کے نقشۂ عالم کا ذکر بھی مناسب هوگا، جس پر ۹۶۷ھ/ ۱۵۵۹ء درج هے اور جو وینس کے عجائب خانے میں محفوظ هے۔ پہلے خیال تھا که یه اصل میں مسلمانوں کا بنایا هوا هے، مگر اب پتا چلا هے که یه ساخته یورپ هے، جو مسلم ممالک میں فروخت کرنے کی خاطر تیار کیا گیا تھا (V.L. Ménage : *'The Map of Hajji Ahmed' and its makers*، در *BSOAS*، ۲۱ (۱۹۵۸ء): ۲۷۱ تا ۳۱۴؛ نیز دیکھیے George Kish : *The suppressed*

Turkish map of I، [طبع ؟] Ann Arbor؛ [منطبوعه ؟] William L. Clements Library، ۱۹۵۷ء، میں اس کی عکسی نقل موجود ہے.

مآخذ: مقالے میں درج ہیں۔ عام مطالعے کے لیے دیکھیے: (۱) F. Taeschner: *Die geographische Literatur der Osmanen*، در *ZDMG*، ۷۷ (۱۹۲۳ء): ۲۱ تا ۸۰؛ (۲) F. Babinger: *Die Geschichtsschreiber du Osmanen und ihre Werke*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، جس میں جغرافیہ نگاروں کے بارے میں بھی بحث کی گئی ہے؛ (۳) Abdülhak Adnan-Adlvar: *Osmanli Türklerindi Ilim*، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۴) وہی مصنف: *La science chez les Turcs Ottomans*، پیرس ۱۹۳۹ء.

(FR. TAESCHNER)

* **الجغمینی**: (یا چَغْمِینی) محمود بن محمد بن عمر، ایک مشہور عرب عالم فلکیات، جو خوارزم کے ایک چھوٹے سے قصبے جغمیں (چَغْمین) کا رہنے والا تھا۔ اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں صحیح صحیح متعین نہیں ہو سکیں، لیکن اغلب ہے کہ اس کا انتقال ۷۴۵ھ/۱۳۴۴-۱۳۴۵ء میں ہوا ہو (قب Suter، در *ZDMG*، ۵۳ (۱۸۹۹ء): ۵۳۹)۔ اس کی حسب ذیل تصانیف اب تک محفوظ ہیں: (۱) المُلَخَّص فی الہیئة، جس کی بڑی وسیع اشاعت ہوئی اور جس کی بکثرت شرحیں لکھی گئیں، بالخصوص قاضی زادہ الرّومی، الجرجانی اور کئی دوسرے مصنفین کے قلم سے۔ اس کتاب کا Rudloff و Hochheim نے جرمن میں ترجمہ کیا، جو *ZDMG*، ۴۷ (۱۸۹۳ء): ۲۱۳ تا ۲۷۵، میں شائع ہوا۔ اس کتاب کے قلمی نسخے بہت سے مجموعوں میں، مثلاً برلن، گوتھا، لائڈن، پیرس، اوکسفرڈ وغیرہ میں ملتے ہیں؛ (۲) قِواء الکَواکب و ضُعفُها (= ستاروں کے مجموعوں کے قوی و کمزور تأثرات): پیرس میں محفوظ ہے؛ (۳) قانُونچہ: طب کی ایک کتاب، جو ابن سینا کے القانون کا اقتباس ہے [اور برصغیر پاک و ہند کی طبی درسیات میں شامل رہا ہے]۔

یہ میونخ، گوتھا وغیرہ میں محفوظ ہے اور طبع سنگی میں اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں.

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ، ۶: ۱۱۳؛ (۲) براکلمان، ۱: ۴۷۳ و ۲: ۲۱۳ و تکملہ، ۱: ۸۲۶، ۸۶۵ (اس مصنف نے جَغْمینی نام کے دو مصنف قرار دیے ہیں: (۱) م ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء، جو اول الذّکر کتاب اور ریاضی کے دو رسائل کا مصنف ہے؛ (۲) ایک طبیب، م ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء، جو مذکورۃ الصّدر تیسری کتاب کا مصنف ہے)؛ (۳) Nallino: *Al-Battānī, Opus astronomicum, passim*، بمدد اشاریہ؛ (۴) Suter در *Abh. z. Gesch. d mathem. Wissensch*، ۱۰: ۱۶۴ و ۱۴: ۱۷۷؛ (۵) Sarton: *Introduction*، ۳: ۶۹۹ تا ۷۰۰؛ [(۶) قاموس الاعلام، بذیل مادۂ چغمینی].

(J. VERNET و H SUTER)

* **جَفْر**: [ایک عددی علم، جس میں مخفی معانی کی مدد سے واقعات، خصوصاً آنے والے واقعات، کی تعبیر یا ان کی اطلاع حاصل کی جاتی ہے۔ یہ کشفی یا باطنی روایت بعض خاص حلقوں میں بڑی مقبول ہوئی] . . .

خلافت کے لیے بعض حلقوں کی سرتوڑ کوشش کے دوران میں، جو ابتدا ہی سے باہمی اختلافات سے کمزور ہو گئے تھے اور بالخصوص المتوکل کے عہد خلافت میں سخت جبر و تشدد کا شکار بنے رہے، ۲۳۷ھ/۸۵۱ء میں ایک کشفی اور القائی ادب کا آغاز ہوا۔ یہ ادب مختلف شکلوں میں منظر عام پر آیا، جس پر بحیثیت مجموعی جَفْر کے اسم کا عام اطلاق ہوتا ہے۔ اکثر اس کے ساتھ اسم "جامِعَة" یا صفت "جامع" کا بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ اس کی نوعیت القائی اور مخفی طور پر کشفی ہے اور مؤخر الذکر صورت میں اس کا خلاصہ ایک جدول ہے جس میں جفر سے قضاء اور جامعة سے قدر مراد ہے۔ حاجی خلیفہ (۳ : ۶۰۳ ببعد) کا بیان ہے کہ "یہ قضاء و قدر کی

لوح پر (نوشتہ) علم کا خلاصہ ہے اور اس میں کُلّی اور جزوی طور پر وہ تمام امور شامل ہیں جو پیش آ چکے ہیں یا آئندہ پیش آنے والے ہیں۔" "جَفر" عقلِ کل پر اور "جامعة" روحِ کل پر حاوی ہے، لہذا جفر کا رجحان مافوق الفطرت اور کائناتی پیمانے پر رؤیت عالم کی طرف ہے۔ اپنی ابتدائی صورت میں الہامی نوعیت کے ایک ایسے علم باطنی سے ہٹ کر جو ائمہ یعنی حضرت علیؓ کے وارثوں اور جانشینوں سے مخصوص تھا، اب یہ پیش گوئی کے ایک ایسے طریق کار سے منسوب ہونے لگا جس تک ہر حسب و نسب کے معقول آدمی خصوصًا صوفیہ حضرات کی رسائی ہو سکے [دیکھیے علم الحروف]۔ کثیرالتعداد مصنفوں نے اس طریق کار کے ارتقا میں حصہ لیا۔ ان میں چار جلیل القدر نام قابل ذکر ہیں: (۱) محی الدین ابو العباس البونی (م ۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء) نے اپنی تصنیف شمس المعارف میں، جس کے تین منقّح و مہذّب متن ہیں: الاَصْغر، الاوسط اور الاکبر؛ مؤخرالذکر ۱۳۲۲ھ/ ۱۹۰۴ء تا ۱۳۲۴ھ/ ۱۹۰۶ء میں قاہرہ سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ایک چھوٹی سی کتاب، جو جفرالامام علی بن ابی طالب یا الدُّرالمُنَظّم ... کے نام سے مشہور اور ابن العربی سے منسوب ہے (قب مخطوطۂ لائپزگ، عدد ۸۳۳، ورق ۱ و [مخطوطۂ] پیرس، عدد ۲۶۴۶ و Aleppo-Sbath، ۵۷ و ۳۹۰)، محض شمس المعارف کے تینتیسویں اور چونتیسویں پیراگراف پر مشتمل ہے (قب Hartmann : *Eine arab. ... Apokalypse*، ص ۱۰۹ ببعد)؛ (۲) محی الدین ابن العربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰) : مفتاح الجفرالجامع (مخطوطۂ استانبول، حمیدیہ، اسمٰعیل افندی، عدد ۲۸۰؛ مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۳۶۹، ورق ۱۴ وغیرہ)؛ (۳) ابن طَلْحة العَدَوی الراجی (م ۶۵۲ھ/ ۱۲۵۴ء) : اسی عنوان سے یا بعنوان الدُّرالمُنَظَّم فی السِّرالاَعْظم (مخطوطۂ پیرس، عدد ۱۶۶۳/ ۴؛ مخطوطۂ استانبول، عموجہ حسین پاشا، عدد ۳۴۸ و سرائے احمد ثالث، عدد ۳۵۰۷ وغیرہ)؛ (۴) عبدالرحمٰن البِسْطامی (م ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء) انھیں عنوانوں سے (مخطوطۂ As، عدد ۲۸۱۲/ ۳؛ مخطوطۂ Vaticán، عدد ۱۲۵۴ .V؛ قب نکلسن Nicholson، در *JRAS*، ۱۸۹۹ء، ص ۹۰۷).

ان میں اور بہت سی ایسی دیگر تصانیف میں قابل عمل طریق کار میں بڑی الجھن در پیش ہوتی ہے۔ مبہم فکر کی کئی دوسری صورتوں کے بے جوڑ عناصر کا اس میں اضافہ کر دیا گیا ہے، مثلاً حروف ابجد اور اسماے حُسْنٰی کے مخفی خصائص؛ حساب الجُمَّل؛ کسی ایسے نام کی عددی قدر کا اظہار جسے پوشیدہ رکھنا مقصود ہو؛ کسی لفظ کے حروف کی ترتیب کا رد و بدل تاکہ کوئی دوسرا لفظ بن جائے؛ الکسر و البسط، یعنی کسی متبرک نام کے حروف ترکیبی کا مطلوب کے نام کے حروف کے ساتھ جوڑنا؛ قاعدۂ اَتبَش کے مطابق (جس میں تطابق حروف کی ایک جدول بنی ہوتی ہے جس میں عبرانی ابجد کا پہلا حرف آخری حرف کے مطابق ہوتا ہے، دوسرا ما قبل آخر کے وقس علی ھذا) کے مطابق کسی لفظ کے ایک حرف کی جگہ کوئی دوسرا حرف لانا؛ کسی جملے کے الفاظ کے حروف اول کو ملا کر ایک نیا لفظ بنانا؛ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ وہ تمام طریقے جو زمانۂ قدیم سے باطنی عقائد کی ترجمانی کرتے رہے ہیں (قب J. G. Février : *Histoire de l'écriture*، پیرس ۱۹۴۸ء، ضمیمہ ۳، ص ۵۸۸ تا ۵۹۱).

حروف کی عددی قدروں پر ایسی قیاس آرائیوں کو بعض اہل تصوف نے بھی بڑی اہمیت دی ہے جن میں نہ صرف متبرک ناموں کے حروف ترکیبی کو بلکہ سورۂ فاتحہ میں نہ پائے جانے والے سات حروف تہجی کو بھی خاص تقدس کا درجہ دیا جاتا رہا ہے۔ فرقۂ حُروفیہ کے ہاں نوفلاطونی اور یہودیوں کی قدیم باطنی روایات بعض صوفیۂ کرام کے قیل و قال سے مل کر ایک ایسا مبہم و پُراسرار علم ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں کہ

بقول حاجی خلیفہ (۲ : ۶۰۳) "اس کا صحیح مفہوم سمجھنے کے اہل صرف مہدی آخرالزمان ہوں گے۔" طریق عمل کی یہ بُو قلمونی طُرق تقسیم میں اختلاف و تباین کے باعث اور بھی پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض مصنف طویل ترتیب حروف تہجّی (الف، باء، تاء، ثاء وغیرہ) اور بعض ابجدی ترتیب (الف، باء، جیم وغیرہ) کی پیروی کرتے ہیں۔ پہلا طریقہ "الجفرالکبیر" کہلاتا ہے اور اس میں ایک ہزار مادّے ہیں اور دوسرا طریق "الجفرالصّغیر" کے نام سے موسوم ہے اور یہ صرف سات سو مادّوں پر مشتمل ہے۔ ایک اور "الجفرالمتوسّط" بھی ہے، جو حروف شمسی اور حروف قمری پر علیحٰدہ علیحٰدہ مبنی ہے۔ مصنفین نے اس آخری طریقے کو ترجیح دی ہے اور یہی عام طور پر تعویذوں وغیرہ میں مستعمل ہے (حاجی خلیفہ، محل مذکور).

حروف کے اس عددی اور خفی پہلو کے ساتھ ساتھ، جو اپنی فنّی اور مصنوعی نوعیت کی وجہ سے جفر کو زائرجة [رکّ بآن] کی سطح پر لے آتا ہے، ان کے نجومی پہلو کو واضح کرنا بھی ضروری ہے۔ بقول ابن خَلدُون (مقدمة، ۲ : ۱۹۱)، ۲ : ۲۱۸؛ قبّ ص ۱۸۴ و طبع Rosenthal، ص ۲۰۹) شیعیوں نے یعقوب بن اسحٰق الکِندی (م بعد از ۲۵۶ھ / ۸۷۰ء) کی احکام النجوم پر مبنی پیش گوئیوں پر مشتمل ایک کتاب کو جفر کا نام دے رکھا تھا۔ یہ غالبًا وہی کتاب ہے جس کا ذکر ابن الندیم نے بعنوان الاِستدلال بالکُسُوفات علی الحوادث کیا ہے (فہرست، ص ۲۵۹؛ قبّ الرِسَالة فی القضاء علی الکُسُوف، مخطوطۂ اسکوریال Escurial، عدد ۱۹۱۳، ورق ۴؛ مخطوطۂ A S، عدد ۴۸۳۲، ورق ۲۷؛ تفصیل کے لیے قبّ De Goeje : *Mémoires sur les Carmathes*، بارِ دوم، لائڈن ۱۸۸۶ء، ص ۱۱۷ ببعد)۔ یہ کتاب، جس میں الکِندی نے کُسُوفات کی بناء پر عباسی خلافت کے خاتمے تک اس کے عروج و زوال کے متعلق پیش گوئی کی ہے، ابن خلدون کے زمانے میں موجود نہ تھی۔ اس کا خیال تھا کہ یہ عباسیوں کے اس کتب خانے کے ساتھ ہی ضائع ہو گئی ہوگی جسے ہلاکو نے فتح بغداد اور آخری خلیفہ [؟]، المعتصم [المستعصم] کے قتل کے بعد دریاے دجلہ کی نذر کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک حِصّہ الجفرالصغیر کے نام سے مغرب جا پہنچا، جہاں بنو عبدالمؤمن کے حکمران حسب منشا اسے اپنے تصرف میں لے آئے ہوں گے۔

باب العِرافة والزّجر والفِراسة علیٰ مَذْہب الفُرْس (طبع Inostranzev، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۷ء، ص ۴) کی رُو سے، جو الجاحظ سے غلط طور پر منسوب کی جاتی ہے، جفر کا یہ نجومی پہلو ہندی الاصل ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ الجفر سال بھر کے مبارک اور نامبارک دنوں، ہواؤں کے رُخ، قمری منازل کے ظہور اور ڈھلنے کا علم ہے . . . ۔کتاب موسوم بہ الجفر سال بھر کی پیش گوئیوں پر مشتمل ہے، جو موسموں اور قمری منازل کی رو سے مرتب کی گئی ہیں۔ سات قمری منازل کا ہر مجموعہ، جو ربع سال پر مشتمل ہے، "جفر" کہلاتا ہے۔ ایرانی اس سے بارشوں، ہواؤں، سفروں اور لڑائیوں وغیرہ کے شگون لیتے ہیں۔ خسروانِ ایران اور ان کی قوم نے یہ تمام علوم ہندوستان سے سیکھے . . . ."

جفر کا آخری اور اہم ترین پہلو کشفی یا القائی ہے۔ صحیح معنوں میں اس کا اصلی پہلو یہی تھا جس نے بنو امیّہ کے عہد میں اچھی خاصی ترقی کرلی تھی اور جسے بنو عباس کے دور حکومت میں غیبی علم کی کتابوں کی صورت میں، جو کتب الحِدْثان کے نام سے مشہور تھیں (قبّ De Goeja : *Carmathes*، ص ۱۱۵ ببعد، حوالے)، بڑی وسعت حاصل ہوئی۔ ان قیاس آرائیوں کا آغاز کتاب دانیال سے ہوا۔ حضرت دانیال[4] سے منسوب پیش گوئیوں کی کتابیں ۶۱ھ / ۶۸۰ء میں مصر میں پڑھی جانے لگی تھیں (الطبری، ۲ : ۳۹۹؛

حضرت دانیالؑ سے منسوب عربی کشف و الہام کے لیے قب A. Abel، در *Stud. Isl.*، ۲ (۱۹۵۴ء) : ۲۸، حاشیہ ۲، حوالے) - محمد بن عبدالملک الھمذانی (م ۵۲۱ھ/ ۱۱۲۷ء)، جس نے تاریخ الطّبری کو ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء تک پہنچایا ہے (مخطوطۂ پیرس، عدد ۱۴۶۹، ورق ۵۴الف، بحوالۂ ڈ خویہ: *Carmathes*، ص ۲۲۵ ببعد، قب طبع کنعان A. J. Kanaan، در المشرق، ص ۱۹۵۵ ببعد؛ قب ابن خلدون : مقدمة، ۲ : ۱۹۸، و طبع Rosenthal، ص ۲۲۷ تا ۲۲۸)، راوی ہے کہ (ابو جعفر) الکرخی کے عہد وزارت (۳۲۴ھ/ ۹۳۵-۹۳۶ء) میں الدّانیالی نام ایک کتب فروش بغداد میں رہا کرتا تھا، جو دانیالؑ نبی سے منسوب قدیم کتابیں (برائے فروخت) پیش کیا کرتا تھا، جن میں بعض ممتاز افراد اور ان کے احوال کا ذکر ہوا کرتا تھا - یہ شخص سیاستدانوں کے حلقے میں بڑا مقبول تھا (قب الطّبری، ۳ : ۴۹۶ ببعد، میں حکایت مہدیؑ کے تحت ایک قصہ، بحوالۂ ابن خَلْدُون : مقدّمة، ۲ : ۱۹۲ و طبع Rosenthal، ص ۲۱۹، جس میں اس نوعیت کی کتابوں میں ان شعبدہ بازیوں کا ذکر ہے جن سے جعل ساز کام لیا کرتے تھے) - یہ صنف ادب ملاحم کے نام سے بھی مشہور ہے (قب احکام النجوّم پر مخطوطات برلن، عدد ۵۹۰۳، ۵۹۰۴، ۵۹۱۲، ۵۹۱۵، جن میں سے مؤخّرالذکر دو حضرت دانیالؑ سے منسوب ہیں، نیز مخطوطۂ استانبول کتاب خانۂ بغدادلی وھبی افندی، عدد ۲۲۳۴) - المغرب میں اس ادب کی وسیع اشاعت ہوئی - نظم یا نثر یا بعض اوقات مقامی بولیوں میں لکھی ہوئی، کتابیں کبھی ان واقعات سے بحث کرتی ہیں جو عام طور پر ملّت اسلامیہ کو یا کبھی خاص طور پر کسی ایک حاکم خاندان کو آئندہ پیش آنی والے ہوں - ان تصنیفات کا بیشتر حصّہ مشہور مصنفوں سے منسوب ہے، لیکن اس کے استناد کی تصدیق ممکن نہیں - ملاحم کی ایک فہرست ابن خلدون (مقدّمة، ۲ : ۱۹۳ و طبع Rosenthal، ص ۲۲۰ ببعد) نے بھی دی ہے، جن کی کثیر تعداد مغربی الاصل ہے اور جو عام طور پر بنو حَفْص سے متعلق ہیں - اس فہرست میں دو نام خاص طور پر قابل توجہ ہیں : (۱) ابن العربی، جن سے منسوب ابن خلدون کے زمانۂ حیات میں ایک مَلْحَمَہ بعنوان صَیْحَۃ البُوم (اس کتاب کے متعلق قب A. Abel، در *Arabica*، ۵ (۱۹۵۸ء) : ۶، حاشیہ ۳) رائج تھا اور (۲) الباجَربَقی (م ۷۲۴ھ/ ۱۳۲۴ء)، جس سے ترکوں پر ایک نظم منسوب ہے - مؤخرالذکر کا تعلق فرقہ قَرَنْدَلِیَّہ (یا قَلَنْدَرِیّہ؛ قب حوالہ جات؛ در ڈوزی Dozy : *Suppl.*، ۲ : ۳۴۰) سے تھا اور جو خود فرقۂ باجَربقیّہ کا بانی ہے (ابن خَلْدُون : مقدّمة، ۲ : ۱۹۹ ببعد و طبع Rosenthal، ص ۲۲۹؛ قب *TA*، ۶ : ۲۸۳؛ الباجربقی کے متعلق دوسرے مآخذ کا حوالہ Rosenthal، ص ۲۳۰، حاشیے میں ہے) - ان ملاحم کے اکثر حوالے ابن ابی اُصَیْبِعَہ (م ۶۶۸ھ/ ۱۲۷۰ء) اور المَقریزی (م ۸۴۵/ ۱۴۴۲ء؛ قب، ڈ خویہ : *Carmathes*، ص ۱۲۵ ببعد) کی تصانیف میں بھی ملتے ہیں .

کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید کی روحانی و باطنی تاویل حضرت علیؓ سے امام جعفر الصادقؓ (م ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء) کی طرف ان کے چچا زید بن علیؓ (م ۱۲۲ھ/ ۷۴۰ء) کی وساطت سے منتقل ہوئی اور یہ بھی روایت ہے کہ ھارون بن سعید (سعد) العِجْلی (قب براکلمان : تکملہ، ۱ : ۳۱۴) نے اس باطنی تاویل کو جعفر الصادقؓ [رک بآں] سے پایا - اس کے متعلق ابن خلدون کا قول ہے کہ ”یہ بات سمجھنے کی ہے کہ کتاب الجفر کا اصل واقعہ یہ ہے کہ فرقۂ زَیْدیہ کے سردار ھارون بن سعید العِجْلی کے پاس ایک کتاب تھی، جس کی اشاعت وہ امام جعفر الصّادقؓ کی سند پر کرتا تھا اور جس میں اطلاعات درج تھیں کہ آئندہ چل کر عموماً آلِ محمد صلی اللہ علیہ وسلّم اور خصوصاً اس کے بعض افراد پر کیا گزرے گی - یہ [اطّلاعات] امام جعفرؓ

اور علوی خاندان کے دوسرے ممتاز افراد کو فضلِ الٰہی اور کشف کے ذریعے پہنچی تھیں، جو ان جیسے اولیائے کرام کا حِصّہ ہے۔ [یہ کتاب] امام جعفرؓ کے قبضے میں تھی اور ایک بچھڑے کے چمڑے پر لکھی ہوئی تھی۔ ہارون العِجلی نے اُسے امام جعفرؓ کی سند پر نقل کیا اور اس کا نام الجفر رکھا، بوجہ اس کھال کے جس پر وہ لکھی ہوئی تھی کیونکہ "جَفْر" کے لغوی معنی بھیڑ یا بکری یا اونٹ کا بچہ ہے۔ اس طرح [جفر] اس کتاب کا مخصوص عنوان بن گیا، جو عُرف ہوگیا.

کتاب الجفر میں قرآن مجید کی تاویل اور اس کے باطنی مفہوم کے متعلق عجیب و غریب بیانات ملتے ہیں۔ [یہ بیانات] امام جعفر الصادقؓ کی سند پر نقل کیے جاتے تھے۔ یہ کتاب ہم تک مسلسل اشاعت کے ذریعے نہیں پہنچی اور نہ اس حیثیت سے یہ کوئی معروف کتاب ہے۔ اس کے صرف چند منتشر بیانات بلا ثبوت و سند ملتے ہیں۔ اگر امام جعفر صادقؒ سے اس کا استناد صحیح ہو تو کتاب مذکور کو خود امام جعفرؓ یا ان کے خاندان کے افراد کی بہترین سند حاصل ہونی چاہیے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ افضال الٰہی کے مورد تھے۔ یہ واقعہ ہے کہ امام جَعْفرؓ نے اپنے بعض اقربا کو متنبہ کیا تھا کہ [مستقبل میں] انہیں کچھ حادثات پیش آئیں گے اور آئندہ کے واقعات ان کی پیش گوئی کے مطابق ثابت ہوئے (مقدّمة، ۲: ۱۸۴-۱۸۵ و طبع Rosenthal، ص ۲۰۹ تا ۲۱۰)۔ باطنی تفسیر اور پیش گوئی پر مشتمل کئی کتابوں پر امام جَعْفر الصادقؓ کا نام ملتا ہے (قب براکلمان، تکملہ، ۱: ۱۰۴) اور بالخصوص ایک کتاب الجفر نامی پر (موزۂ برطانیہ، عدد ۴۲۶) ص ۱۰: قب Steinschneider: *Zur pseudepigraph. Literatur*، ص ۷۱).

مآخذ: اس ادب کی وسعت پر پورے طور پر حاوی ہونے کے لیے "جفر" پر مسلسل تصانیف کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو مخطوطات کی فہارس میں موجود ہیں، بالخصوص (۱) Ahlwardt، ج ۳، شمارہ ۴۲۱۳ تا ۴۲۲۹ و (۲) فہرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتب خانة الخدیویة المصریة، ۵: ۳۳۳ ببعد؛ جفر پر بے شمار رسائل استانبول کے مختلف کتب خانوں میں ملتے ہیں۔ حوالے کی خاص خاص کتابیں یہ ہیں: (۳) R. Hartmann: *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Literatur*، در *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl.*، برلن ۱۹۲۴ء، ص ۸۹ تا ۱۱۶ (ابن العربی: محاضرة الابرار کے ایک اقتباس کا مطالعہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ۱: ۱۹۷ ببعد، جس کی تکمیل مخطوطۂ برلن، عدد ۴۲۱۹، کرتا ہے: قب بالخصوص ص ۱۰۸ ببعد؛ (۴) A. Abel: *Changements politiques et littérature apocalyptique dans le monde musulman*، در *Stud. Isl.*، ۲ (۱۹۵۴ء): ۲۳ تا ۴۳؛ (۵) وہی مصنف: *Un ḥadīt sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam*، در *Arabica*، ۵ (۱۹۵۸ء): ۱ تا ۱۴؛ (۶) I. Goldziher: *Vorlesungen*، ص ۲۲۴ ببعد، ۲۶۳ ببعد و فرانسیسی ترجمہ، از Arin، پیرس ۱۹۲۰ء، (۷) وہی مصنف، در *ZDMG*، ۴۱ (۱۸۸۷ء): ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ [(۸) Doutte: *Magie et Relion*، ص ۱۷۷ ببعد؛ (۹) Reinaud: *Monuments Musulmans*، ۱: ۲۳۶ ببعد، ۳۷۰ ببعد].

(T. FAHD)

* **الجُفْرة:** صحرائے لیبیا میں ایک نشیبی علاقہ، جو ضلع سرتہ Sirte [= سُرْت، در یاقوت، ۳: ۶۸] اور فزّان Fezzān کے درمیان، ۲۹° عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ یہ لفظ تین نخلستانوں یعنی وَدّان، حون اور سکنہ Sokna کو ظاہر کرتا ہے اور اس نشیب کو بھی جو جبل وَدّان اور افسردہ آتش فشانی سلسلۂ کوہ جبل السودہ کے درمیان پھیلا ہوا ہے (۱۷۰-۲۸۰ میل) اور جس میں یہ تینوں نخلستان واقع ہیں۔ جفرہ کی تاریخی اہمیت کا ایک سبب تو یہ قرار دیا جا سکتا

ہے کہ اس کے سارے نشیب میں زیرِ زمین پانی کا ذخیرہ بافراط موجود ہے اور دوسرے یہ کہ الجفرة ایسے تین قدیم راستوں کا مقام اتصال ہے جن پر ایک زمانے میں بےحد آمد و رفت رہتی تھی۔ یہ راستے بالترتیب طرابلس سے براہ بونجم، سوڈان سے براہ فزان اور مصر سے براہ جالو Djalo و اوجلہ آتے تھے.

۴۷/۶۶۷ء میں یہاں کے مقامی حکمران نے عرب فاتح عقبہ بن نافع کا اقتدار تسلیم کر لیا۔ اس وقت وہ یہاں کے اہم ترین نخلستان کے نام پر ودّان کہلاتا تھا۔ یہاں مزاتہ Mazāta بربر آباد تھے۔ کچھ عرصے تک یہ اباضی سلطنت میں شامل رہا اور اس کا تعلق سرت کے ضلع سے رہا۔ بقول البکری (ص ۲۹ تا ۳۰) پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی عیسوی میں ودّان متخاصم محلوں پر مشتمل تھا، جن میں سے ایک محلے میں سہمی (Sehmids) رہتے تھے اور دوسرے میں اہل حضرموت آباد تھے؛ لیکن جامع مسجد یہاں صرف ایک تھی، جس میں متعدد علما سکونت پذیر تھے۔ اکثر مصنفوں نے یہاں پیدا ہونے والی کھجوروں کی بڑی تعریف کی ہے۔ اس دور افتادہ نخلستان میں قراقوچ نامی ایک ارمن قسمت آزما روپوش رہا، لیکن بالآخر اس کا سراغ مل گیا اور گرفتار ہو کر ابن غانیة المرابطی کے حکم سے مارا گیا (۱۱۹۵ء)۔ ہمیں بعد کی صدیوں میں اس علاقے کے بارے میں معلومات نہیں ملتیں، چنانچہ ہمیں کوئی علم نہیں کہ اس دوران میں یہاں کی تجارت کیسی رہی، اس ضلع کا صدر مقام ودّان کے بجائے سکنہ کس زمانے میں بنا اور اس کا نام الجفرة کب پڑا۔ یہ علاقہ نسبةً آزاد تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ (الذّباب کے) طاقتور اور دہشت انگیز قبیلۂ اولاد سلیمان کے باعث یہ باقی ملک سے ایک حد تک کٹ چکا تھا۔ یہ لوگ بدوی تھے اور ۱۸۴۲ء میں ان کے سردار عبد الجلیل کی بغاوت کے بعد ترکوں نے انہیں جزوی طور پر ختم کر دیا تھا۔ اس وقت الجفرة کی حیثیت فزّان کی سنجاق کے ماتحت ایک قضا کی تھی۔ انیسویں صدی کے یورپی سیاحوں میں سے صرف Rohlfs نے اس کے بارے میں معلومات چھوڑی ہیں (باب ۶ اور ۷) اس ضلع پر اطالویوں نے ۱۹۲۸ء میں قبضہ کیا تھا اور ۱۹۴۳ء میں وہ اسے خالی کر گئے.

یہاں کی آبادی تقریباً پانچ ہزار نفوس پر مشتمل ہے، جن میں سے بیشتر مستقل طور پر آباد ہیں۔ چونکہ پانی سطح زمین کے قریب ہے اور بافراط ہے لہذا یہ علاقہ کھجور کی فصل کے لیے بڑا موزوں ہے بشرطیکہ پیوند کاری ہوتی رہے۔ بتایا جاتا ہے کہ یہاں کھجور کے نوے ہزار پیڑ ہیں، جن میں سے پندرہ بیس ہزار پھل پیدا کرنے کے ناقابل ہیں۔ کھجور کی بہترین فصلیں ان باغات میں ہوتی ہیں جن میں آبپاشی کوؤں سے ہوتی ہے۔ یہ کوئیں جانوروں کی مدد سے چلائے جاتے ہیں۔ دوسری فصلوں کی کاشت اتنی اہمیت نہیں رکھتی۔ یہی بات اونٹ اور بھیڑیں پالنے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے، جنہیں چرنے کے لیے یہاں سے بہت دور جبل السودة کی گھاٹیوں اور نالوں تک جانا پڑتا ہے.

ودّان اس علاقے کے انتہائی مشرق میں واقع ہے اور یہاں کی قدیم ترین بستی ہے، جو آج بھی اپنے ٹیلے پر پرانے قلعے کے کھنڈروں کے چاروں طرف آباد ہے، تاہم بیشتر آبادی شمال کی جانب ایک پرانے شہر میں رہتی ہے۔ ۱۹۳۶ء میں یہاں ایک ہزار سات سو باشندے تھے، جن میں سے نصف اپنے آپ کو شرفا کہتے تھے اور بقیہ نصف کا چوتھائی حصہ نیم بدویوں پر مشتمل تھا۔ مغربی جانب پرانے قلعے کے ارد گرد مکانات بڑی بے ترتیبی سے واقع ہیں۔ اس کے گرتے ہوئے پشتے کے آٹھ دروازے ہیں۔ ترکوں نے اسے ضلع کے صدر مقام کا درجہ دیا تھا اور ان کی محافظ فوج شمال کی جانب ایک چھوٹے سے قلعے میں مقیم تھی۔

بارہ سو باشندوں میں سے نصف اب بھی بربری بولتے ھیں اور ایک الگ محلے میں رھتے ھیں۔ نیم بدوی ریاح کی تعداد دو سو سے تین سو تک ھے۔ وسطی علاقہ، یعنی خون، حال ھی میں آباد ھوا ھے۔ یہ ایک ویران گاؤں کے شمال میں چار کیلو میٹر پر واقع ھے۔ اطالویوں نے اسے ایک اھم شہر بنا دیا۔ آبادی اٹھارہ سو نفوس پر مشتمل ھے اور ان کے بیشتر گروہ بربر بیان کیے جاتے ھیں۔ یہاں کے باشندے ایک دوسرے سے ملے ھوے مکانوں میں رھتے ھیں جو ایک مستطیل شکل کے سکونتی علاقے میں بنائے گئے ھیں۔ بازار اور اطالوی عمارات جنوب میں واقع ھیں۔

مآخذ: (۱) G. Rohlfs : *Reise von Tripolis nach der Oase Kufra*، لائپزگ ۱۸۸۱ء؛ (۲) E. Scarin : *la Giofra e Zella*، در *Rivista geografica italiana*، ۱۹۳۷ء؛ (۳) البکری، مترجمۂ de Slane : *Description de l'Afrique*، بار دوم ۱۹۱۳ء؛ (۴) الادریسی، مترجمۂ ڈوزی و ڈخویہ : *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، ۱۸۶۶ء؛ (۵) Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء؛ (۶) E. de Agostini : *Le popolazioni della Tripolitania*، طرابلس ۱۹۱۷ء.

(J. DESPOIS)

* **جک:** رک بہ شاہ طاغ.

* **جکارتا:** (جاکرتا) جاوا کے شمالی ساحل پر [انڈونیشیا کا سب سے بڑا شہر اور جمہوریہ کا دار الحکومت]، ۱۰۷ درجے طول بلد شرقی سے چند میل مشرق میں واقع ھے۔ [اس کا قدیم نام سنڈا کلاپا تھا۔ سولھویں صدی عیسوی میں یہ بندرگاہ سلطان بانتن کے زیر اقتدار آئی، جس نے اس کا نام بدل کر جکارتا (= شاندار قلعہ) کر دیا۔ اھل پرتگال سے اسی بندرگاہ کے ذریعے تجارت ھوتی تھی اور ولندیزی بھی اسی کے راستے جاوا میں داخل ھوے تھے۔] ایک روایت کی رو سے یہ نام جَکارتا (= فاتح و خوشحال) کا مخفف ھے، جسے ابتدائی ولندیزی سیاحوں نے مسخ کرکے جکاترا کر دیا۔ بہر کیف شہر کے نام سے اندازہ ھوتا ھے کہ قدیم جکارتا کسی ایسے فرمانروا کا مستقر تھا جو نسل یا ثقافت کے اعتبار سے جاوی اور کم و بیش خود مختار تھا.

[ولندیزی سولھویں صدی کے آخر میں جاوا پہنچے اور انھوں نے مقامی سلاطین سے تجارتی مراعات حاصل کرکے جاپارا، بانتن اور جکارتا، وغیرہ میں اپنی تجارتی کوٹھیاں قائم کر لیں (۱۵۹۵ تا ۱۶۱۰ء)۔ کچھ عرصے بعد ان کی شوریدہ سری کو دیکھتے ھوے سلطان بانتن نے سختی سے کام لیا تو وہ بانتن سے نکل کر جکارتا میں منتقل ھو گئے، جو ان دنوں ایک چھوٹی سی بستی تھی۔ یہاں انھوں نے امیر جکارتا کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ھوے قلعہ تعمیر کرنا شروع کردیا۔ امیر نے سلطان سے مدد چاھی اور لڑائی چھڑ گئی، جو جنگ جکارتا کے نام سے مشہور ھے۔ سلطان اور امیر کی متحدہ قوت کے مقابلے میں ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی کا نمائندہ کوئن John P. Coen فوج لے کر آیا، مگر شکست کھا کر جزیرۂ امبون میں پسپا ھو گیا۔ بد قسمتی سے مال غنیمت کی تقسیم پر بانتن اور جکارتا کی فوجوں کے درمیان تلوار چل گئی اور دونوں آپس ھی میں لڑ بھڑ کر ختم ھو گئیں۔ میدان صاف دیکھ کر کوئن واپس جکارتا آ پہنچا (۲۹ مئی ۱۶۱۹ء)، جہاں اس نے تین دن تک بے دریغ قتل عام اور لوٹ مار کی، کھیت جلا دیے اور مسجدیں منہدم کر دیں۔ جب یہ قصبہ اھل ملک سے خالی ھو گیا تو کوئن نے اپنے اھل قوم کی ایک جدید بستی بٹاویا کے نام سے بسائی۔ ابھی اس شہر کو بسے تین ھی ماہ گزرے تھے کہ ماترم کے سلطان اگنگ [رک بہ انڈونیشیا] کی فوج آ پہنچی (۱۵ اگست ۱۶۱۹ء)۔ تین چار ماہ تک بڑا سخت معرکہ رھا اور بالآخر سلطان کی فوج نے بٹاویا کا قلعہ مسمار کر دیا۔ سلطان

کی زندگی میں تو ولندیزی جاوا میں اپنے قدم نہ جما سکے، لیکن ۱۶۴۵ء میں اس کی اچانک موت کے بعد جزائر شرق الھند میں ان کے اثر و اقتدار کا آغاز ھوگیا۔ گورنر جنرل کوئن نے بٹاویا کو اپنا صدر مقام قرار دیا۔ یہاں یورپ کے شہری نمونوں پر مکانات اور دفاتر تعمیر کرائے اور رفتہ رفتہ یہ شہر یورپی ڈھانچے میں ڈھل گیا (Crawford : *History of Indian Archipelago*، ایڈنبرا۔ لنڈن۔ ۱۸۲۰ء؛ تمدن انڈونیشیا، ص ۳۳، ۴۲۰ ببعد)].

بٹاویا Batavi سے مشتق ھے، جو ھالینڈ کے لاطینی ناموں میں سے ایک ھے . . . .

برطانیہ کے مختصر سے دور تسلط (۱۸۱۱ تا ۱۸۱۶ء) سے صرف نظر کر لیا جائے تو یہ شہر ۱۶۱۹ سے ۱۹۴۲ء تک ولندیزی گورنر جنرل کا مستقر رہا اور اس حیثیت سے ترقی کرکے بین الاقوامی تجارت کا مرکز اور انڈونیشی مجمع الجزائر میں انتظامیہ کا صدر مقام رہا۔ چارٹرڈ کمپنی [= ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی] کے تحت (۱۶۱۹ تا ۱۷۹۹ء) انڈونیشیا کے مختلف حصوں اور کئی بیرونی ممالک (مثلاً چین، ھند، عرب) سے تاجر جوق در جوق یہاں کھنچے چلے آئے۔ شرق الھند میں ولندیزی دور حکومت کے نصف آخر (۱۸۰۰ تا ۱۹۴۲ء) میں یہ شہر مختلف تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز رہا، جن کا تعلق علی الخصوص مسیحیت کی اشاعت اور ابتدائی تعلیم سے تھا۔ ان دونوں عوامل، یعنی تجارتی اور تبلیغی سرگرمیوں کی بدولت شہر نے ایک بین الاقوامی رنگ اختیار کر لیا، چنانچہ آبادی میں مسلمانوں کی اکثریت کے باوجود اس کی موجودہ اھمیت اور مزاج و کردار کی تشکیل میں غیر ملکی اقوام کا بھی دخل رہا ھے۔

اسلامیات (Islamology) کے نقطۂ نظر سے یہ امر قابل ذکر ھے کہ ولندیزی دور حکومت میں [اگرچہ جاوا کے مسلمانوں کی سیاسی، مذھبی اور تعلیمی تحریکوں کے مراکز زیادہ تر جوگ جکارتا اور بینڈونگ کے شہر رہے، تاھم] بٹاویا کو بھی اسلامی زندگی کے مطالعے اور علمی تحقیقات کے سلسلے میں بڑی اھمیت حاصل رھی۔ جب Snouck Hurgronje استعماری حکومت کا مشیر برائے اسلامی و قومی امور مقرر ھوا (۱۸۸۹ء) تو اس کا دفتر نظری و عملی اسلامیات کا مرکز بن گیا۔ بٹاوی شعبۂ قانون میں، جو ۱۹۲۴ء میں قائم ھوا تھا، شروع ھی سے اسلامی قانون و اسلامیات کے پروفیسر کی اسامی مخصوص رکھی گئی۔ یہی وجہ ھے کہ ھمیں انڈونیشی اسلام کے بارے میں خاصی معلومات دستیاب ھیں (رک بہ انڈونیشیا، جاوا، سماترا).

جب جاپانیوں نے انڈونیشیا کو فتح کرکے ولندیزیوں کی استعماری سلطنت کا خاتمہ کر دیا تو ۱۹۴۲ء میں بٹاویا کا نام ایک بار پھر جکارتا رکھ دیا گیا۔ جمہوریۂ انڈونیشیا نے، جس کے قیام کا باضابطہ اعلان ۱۹۴۵ء میں ھوا اور جسے ولندیزیوں نے ۱۹۴۹ء میں تسلیم کیا، بدستور جکارتا ھی کو اپنا دار الحکومت بنائے رکھا۔

[جکارتا سے چند میل کے فاصلے پر بوگور واقع ھے۔ ۱۷۳۲ء میں ایک خطرناک وبا پھیلی تو بٹاویا کے لوگ شہر چھوڑ کر دور دراز دیہات میں جا بسے۔ اسی سلسلے میں بوگور کی بستی وجود میں آئی۔ پھر سرکاری دفاتر بھی یہیں منتقل کر دیے گئے؛ چنانچہ سرکاری آبادی آج تک اسی مقام پر واقع ھے۔ جاوا کا مشہور باغ بھی اسی کے قریب ھے۔

موجودہ شہر جکارتا نہایت شاندار ھے۔ راستے کشادہ، سڑکیں صاف اور عمارات خوبصورت ھیں۔ شہر سے متصل تانیونگ پریوک (Tanjung Priok) کی جدید بندر گاہ کھل جانے سے پرانی بندرگاہ ختم ھو چکی ھے۔ یہ بندرگاہ چھے لاکھ مربع فٹ کے رقبے میں پھیلی ھوئی ھے۔ اس کے اور شہر کے مابین ملک کا سب سے بڑا ھوائی مستقر کمایوران Kemojoran واقع ھے۔

جکارتا انڈونیشیا کا سب سے بڑا اور اہم ترین شہر ہے ۔ تعلیم کا سب بڑا ادارہ جمہوریۂ انڈونیشیا یونیورسٹی یہیں قائم کی گئی ہے ۔ گرجا گھر، مسجدیں اور عجائب‌خانہ قابل دید ہیں ۔ شہر سے کچھ فاصلے پر ایک عظیم الشان ریڈیو سٹیشن ہے ۔ ملک کا مرکزی شفاخانہ اس کے قریب ہی واقع ہے ۔ ۱۹۶۴ء میں اس کی آبادی ۲۹۷۳۰۵۲ تھی]۔

مآخذ: [مفصل مآخذ کے لیے رک بہ انڈونیشیا، بالخصوص: (۱) Crawford : *History of Indian Archipelago*، ایڈنبرا ۔ لنڈن ۱۸۲۰ء؛ (۲) *Indonesia Today*، مطبوعۂ وزارت اطلاعات، جکارتا ۱۹۵۰ء، ص ۲۳ تا ۲۴؛ (۳) نور احمد قادری: تمدن انڈونیشیا، ج ۱، مطبوعۂ شعبۂ اطلاعات سفارت خانۂ انڈونیشیا، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۴) ابوالحسن نغمی: انڈونیشیا، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۵) شاہد حسین رزاق: انڈونیشیا، مطبوعۂ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ نیز دیکھیے: (۶) *World Muslim Gazetteer*، مطبوعۂ مؤتمر عالم اسلامی، کراچی؛ (۷) *The Statesman's Year-Book 1967-68*] .

(C. C. BERG [و ادارہ])

* **جلائر، جلائری:** رک بہ جلایر، جلایری ۔

* **جلال آباد:** جمہوریۂ اشتراکیۂ رُوس (کی ریاست) قیرغیز [رک باں] میں اسی نام کے خطے کا سب سے بڑا شہر اور انتظامیہ کا مرکز ۔ یہ کُنغر Kongar کے میدان میں اُس کوہستانی خطّے کے انتہائی جنوب میں واقع ہے جو تیان شان Tian Shan ہی کا بڑھا ہوا حصہ ہے اور جس کی اوسط بلندی دو سے تین ہزار میٹر تک ہے اور میدان کے سب سے کم بلند حصے بھی [سطح سمندر سے] پانچ سو میٹر سے کم اونچے نہیں ۔ کسی زمانے میں یہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا، جس کی اقتصادی اعتبار سے کوئی اہمیت نہ تھی؛ لیکن اب یہ ایک بڑا صنعتی شہر ہے، جس کا انحصار اندرون ملک میں پیدا ہونے والی کپاس پر ہے ۔ شہری آبادی میں اس خطے کے لوگوں کی جھلک ملتی ہے جو قدیم ترین زمانے سے قیرغیز میں رہتے چلے آئے ہیں اور جن میں جنوبی حصوں میں ازبک نیز تاتاری، تاجیک اور روسی بھی شامل ہو گئے ہیں ۔

(H. CARRÈRE D'ENCAUSSE)

* **جلال آباد:** رک بہ افغانستان ۔

* **جلال الدّولة:** مختلف سلاطین، بالخصوص آلِ بویہ (دیکھیے اگلا مقالہ)، نیز محمد غزنوی [رک باں] اور نصر مِرداسی [رک باں] کا اعزازی لقب ۔

(ادارہ ۱۱)

* **جلال الدّولة:** ابو طاہر بن بہاء الدّولة، بُوَیہی، ۳۸۳ھ/۹۹۳-۹۹۴ءمیں پیدا ہوا ۔ جب سلطان الدّولة کو ۴۰۳ھ/۱۰۱۲-۱۰۱۳ءمیں اس کے باپ بہاء الدّولة کی وفات کے بعد "امیر الامراء" نامزد کیا گیا تو اس نے اپنے بھائی جلال الدین کو بصرے کے والی کا عہدہ سونپ دیا ۔ مؤخر الذکر آل بویہ کے خانگی جھگڑوں میں الجھے بغیر کئی برس تک وہاں رہا ۔ ۴۱۵ھ/۱۰۲۴-۱۰۲۵ء میں سلطان الدّولة اور اس کے اگلے ہی برس اس کا بھائی مشرّف الدّولة وفات پا گیا ۔ ان کے بعد جلال الدولة کے "امیر الامراء" ہونے کا اعلان کیا گیا ۔ چونکہ وہ اس اپنے لئے منصب کی ذمے داریاں سنبھالنے کے لیے بغداد نہ گیا اس لیے اس کی جگہ ابوکالیجار [رک باں] بن سلطان الدّولة کو یہ عہدہ پیش کیا گیا، لیکن اس نے بھی اسے قبول کرنے سے معذوری ظاہر کی ۔ جب جلال الدّولة نے یہ سنا کہ اب [بغداد میں] اس کے نام کا خطبہ نہیں پڑھا جاتا تو اس نے اپنا لشکر لے کر بغداد پر چڑھائی کر دی، لیکن شکست کھائی اور اُسے پسپا ہو کر بصرے لوٹنا پڑا ۔ بہرحال وہ رمضان ۴۱۸ھ/اکتوبر ۱۰۲۷ء میں ترکوں کی درخواست پر دارالخلافہ میں داخل ہوا ۔ یہ ترک اہل بغداد کے ساتھ خوشگوار تعلقات قائم رکھنے میں ناکام رہے تھے، نیز عربوں کے اثر و نفوذ سے خائف تھے ۔

ترکوں کے ساتھ اس کے دوستانہ روابط زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکے۔ اگلے ھی سال بغداد میں بغاوت پھوٹ پڑی اور جلال الدّولة نے بڑی مشکل سے امن بحال کیا۔ اسی اثنا میں ابو کالیجار نے لڑے بھڑے بغیر بصرے پر قبضہ کرلیا اور ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء میں واسط پر بھی قابض ھونے میں کامیاب ھو گیا۔ چونکہ جلال الدّولة اھواز کے خلاف مہم بھیجنے کی تیاری کر رہا تھا لہٰذا ابو کالیجار کی خواھش تھی کہ صلح کے لیے گفت و شنید شروع ھوجائے۔ لیکن جلال الدّولة نے اھواز کی تاخت و تاراج کو اس پر ترجیح دی اور ابوکالیجار کے خاندان کی عورتوں کو قید کر لیا۔ ربیع الاول ۴۲۱ھ / اپریل ۱۰۳۰ء کے اواخر میں ابو کالیجار نے جلال الدّولة کے خلاف لشکر کشی کی، لیکن تین دن کی لڑائی کے بعد شکست کھا کر راہ فرار اختیار کی۔ فاتح نے پہلے واسط پر قبضہ کیا اور پھر بغداد میں داخل ھوا۔ بصرہ بھی فتح ھو گیا، لیکن ابو کالیجار کی افواج نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ اسی ماہ شوّال / اکتوبر میں انھیں المذار کے قریب مزید شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ دارالخلافہ میں بھاڑے کے ترک سپاھیوں کی خودسری مسلسل بڑھتی گئی اور "امیرالامراء" کو جلد ھی اپنے بچے کھچے اختیارات سے دستبردار ھونا پڑا۔ ۴۲۳ھ / ۱۰۳۲ء میں جلال الدولة کا محل لوٹ مار کا نشانہ بنا اور خود اسے شہر خالی کرکے عُکْبَرا کی طرف فرار ھونا پڑا۔ ادھر بغداد میں ترکوں نے ابو کالیجار کے "امیرالامراء" ھونے کا اعلان کر دیا۔ اب ابو کالیجار پھر اھواز میں آ گیا اور چونکہ اس کے لیے امارت میں کوئی کشش نہ تھی لہٰذا جلال الدّولة تقریباً چھے ھفتے بعد اپنے دارالخلافہ میں واپس آنے میں کامیاب ھو گیا، جہاں بہرحال حالات بتدریج بد سے بد تر ھوتے جا رہے تھے۔ اگلے برس اس کے محل پر ایک دفعہ پھر حملہ ھوا اور اسے لوٹ لیا گیا اور بویہی امیر، جو اب قوت و اختیار سے بالکل محروم ھوچکا تھا، دوسری بار پھر راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور ھوا۔ اب اس نے الکَرْخ کا رخ کیا، جہاں شیعیوں نے اسے پناہ دی۔ وہ یہیں مقیم رہا، یہاں تک کہ باغیوں نے اسے بغداد میں واپس بلا لیا۔ اسی سال ابوالقاسم والی بصرہ نے ابو کالیجار کے خلاف، جو اسے معزول کرنا چاھتا تھا، علم بغاوت بلند کر دیا اور جلال الدّولة کے لڑکے العزیز کو بصرے بلا لیا؛ لیکن ۴۲۵ھ / ۱۰۳۳-۱۰۳۴ء میں العزیز کو یہاں سے نکال دیا گیا اور شہر کے باشندوں نے دوبارہ ابو کالیجار کی وفاداری کا حلف اٹھایا۔ اس عرصے میں دارالخلافہ مکمل طور پر فوضویت کا شکار بنا زھا۔ ۴۲۷ھ / ۱۰۳۵-۱۰۳۶ء میں فوج میں ایک نئی بغاوت نے سر اٹھایا، لیکن خلیفہ کی مداخلت سے فوج نے پھر اطاعت اختیار کرلی۔ ۴۲۸ھ / ۱۰۳۶-۱۰۳۷ء میں بَرْسْطُوغان نے، جس کا شمار بغداد کے مقتدر ترین قائدین میں ھوتا تھا اور جسے اپنے منصب کے بارے میں کچھ خطرہ لاحق ھو گیا تھا، کالیجار سے اعانت کی التجا کی۔ جلال الدّولة کو ایک بار پھر بغداد سے نکال دیا گیا، لیکن جب اسے قِرْواش بن المُقَلَّد الموصلی اور دُبَیْس بن علیّ الحِلّی کی حمایت حاصل ھوئی اور دیلمی بغداد کے ترکوں سے علٰیحدہ ھو گئے تو وہ جلد ھی برسطوغان کو معزول کرنے اور دارالخلافہ پر قبضہ کر لینے میں کامیاب ھوگیا۔ برسطوغان کو قید کرکے موت کے گھاٹ اتار دیا اور ابو کالیجار نے بالآخر جلال الدّولة سے صلح کر لی۔ جب جلال الدولة کی ایک لڑکی کی شادی ابو کالیجار کے لڑکے ابو منصور کے ساتھ ھوگئی تو گویا ان کے درمیان مصالحت پر آخری مہر ثبت ھو گئی۔ اس موقع پر جلال الدّولة نے "شاہ شاھان" کا قدیم ایرانی لقب اختیار کیا، لیکن اختیارات سے اس کی محرومی اور ملک میں پھیلی ھوئی عام فوضویت کے پیش نظر اس کا حقیقةً کوئی جواز دکھائی نہیں دیتا۔ ۴۳۱ھ / ۱۰۳۹-۱۰۴۰ء میں، یا بقول دیگران ۴۳۲ھ / ۱۰۴۰-۱۰۴۱ء میں اسے دارالخلافہ میں ترکوں کی ایک

بغاوت کا سامنا کرنا پڑا۔ جلال الدّولة نے ۶ شعبان ۴۳۵ھ/ ۹ مارچ ۱۰۴۴ء کو وفات پائی اور اپنے پیچھے بویہی سلطنت کو انتہائی زبوں حالی میں چھوڑ گیا۔

مآخذ: [(۱) ابن الأثیر: الکامل: ۹: ۱۶۹ تا ۲۹۵؛ (۲) ابن خلدون، ۴: ۴۷۰ ببعد؛ (۳) Wilken: *Mirkhond's Gesch. der Sultane aus d. Geschl. Bujeh*، فصل ۱۶ تا ۱۷؛ (۴) Weil: *Gesch. d. Chalifen*: ۳: ۵۲ ببعد؛ مزید مآخذ کے لیے رک بہ ابوکالیجار؛ (آل) بُوَیْه].

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **جلال الدین اَحْسَن (شریف)**: (م ۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹-۱۳۴۰ء) مَدُورا [رک بآں] کا پہلا سلطان۔ وہ پنجاب کے قصبۂ کیتھل کا رہنے والا تھا، ایک چاھی کتبے (قب ورما B. D. Verma: *Epigraphia Indica, Arabic and Persian Supplement*، ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء، ص ۱۰۹ ببعد) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء میں صوبۂ مَعْبر [رک بآں] میں نائبِ اِقْطاع رہا تھا، بعد ازاں [سلطان] محمد بن تغلق نے اسے صوبیدار مقرر کر دیا (یا بقول عصامی: فُتوح السّلاطین، ص ۴۴۹، وہ مدورا [؟ مَعْبر] میں کوتوال [رک بآں] تھا اور اس نے حکومت پر غاصبانہ قبضہ کر لیا تھا)۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد اس نے ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۴-۱۳۳۵ء میں جلال (الدّنیا و) الدّین احسن شاہ کا لقب اختیار کرکے مدورا میں، جو قدیم پانڈیا سلطنت کا صدر مقام تھا، اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور یہاں اس نے اپنے سکّے جاری کیے۔ [سلطان] محمد [تغلق] نے اس باغی کی سرکوبی کے لیے جنوب کی طرف چڑھائی کی، جو وارنگل کے مقام پر ہیضہ پھوٹ پڑنے سے رک گئی۔ اس وبا سے اس کی فوج کا دسواں حصہ ہلاک ہوگیا۔ اس کے بعد سلطانِ دہلی کو ہاتھ سے نکلے ہوئے صوبے پر دوبارہ قبضہ کرنے کا موقع نہ مل سکا۔ ۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹-۱۳۴۰ء میں جلال الدّینؒ کے ایک عامل نے اسے ہلاک کر دیا اور علاء الدین اُدوجی [اُدَیجی، در ابن بطوطه] شاہ کا لقب اختیار کرکے تخت پر بیٹھ گیا۔ اس اعتبار سے [سید] جلال الدین اگرچہ مدورا کا پہلا خود مختار سلطان تھا تاہم اس نے کسی شاھی خانوادے کی بنیاد نہیں رکھی۔ اس کی ایک بیٹی کی چوتھے سلطان [غیاث الدین] سے شادی ہوگئی تھی اور ایک اور بیٹی خور نسب ابن بطوطة سیّاح سے بیاھی گئی، جس نے کچھ وقت دربارِ مدورا میں بسر کیا تھا۔ اس چھوٹی سی سلطنت کے بارے میں جو تھوڑی بہت معلومات ملتی ھیں ان میں سے بیشتر اسی سیّاح کے ذریعے ہم تک پہنچی ھیں.

ضیاء الدین برنی (انگریزی ترجمہ، از Elliot و Dowson: *History of India ...*، ۳: ۲۴۳)، نیز فرشتہ (انگریزی ترجمہ، از Briggs، ۱: ۴۲۳) نے غلطی سے جلال الدین کو سیّد حسن لکھا ھے.

مآخذ: (۱) ابن بَطّوطه، ۳: ۳۲۸، ۳۳۷ تا ۳۳۸ و ۴: ۱۸۷ ببعد، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۰؛ (۲) H. von Mzik: *Die Reise des Arabers Ibn Baṭūṭa durch Indien und China (14 Jhdt.)*، Hamburg ۱۹۱۱ء، ص ۱۲۰ ببعد و حاشیہ؛ (۳) C. J. Rodgers: *Coins of the Musulmān Kings of Ma'bar*، در *JASB*، ۶۴/۱: ۳۹؛ (۴) E. Hultzsch: *The coinage of the sultans of Madura*، در *JRAS*، ۱۹۰۹ء، ص ۶۶۷ تا ۶۸۳.

(J. BURTON-PAGE)

* **جلال الدّین حسین البخاری**: المعروف بہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت، ہندوستان کے قدیم پیروں میں سے ھیں۔ آپ سیّد احمد کبیر کے فرزند تھے، جن کے والد سیّد جلال الدین سُرخ بخارا سے ترک وطن کرکے ملتان اور بھکر [رک بآں] آ گئے تھے۔ آپ کے والد امام علی النقیؓ کی نسل سے تھے اور رکن الدین ابوالفتح سے بیعت تھے جو بہاء الدین زکریا [رک بآں] کے فرزند اور خلیفہ تھے۔ جناب مخدوم کی ولادت ۷۰۷ھ/ ۱۳۰۷-۱۳۰۸ء میں اچ میں ہوئی اور ان کا

bestudrdubooks.wordpress.com

مدفن بھی وھیں ھے۔ انھوں نے تعلیم اپنے مولد اور ملتان میں حاصل کی، لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے کہ وہ مزید علم کی تلاش میں اوائل عمر ھی میں حجاز چلے گئے تھے۔ بیان کیا جاتا ھے کہ اپنی دور دراز کی سیاحت کے دوران میں، جس کے باعث وہ جہاں گشت کے نام سے معروف ھوے، وہ مکّۂ معظّمہ اور مدینۂ منوّرہ کے علاوہ کازِرون، مصر، شام (بشمول فلسطین)، الجزیرہ (میسوپوٹیمیا)، بلخ، بخارا اور خراسان بھی گئے تھے۔ سفر نامۂ مخدوم جہانیاں (اردو ترجمہ، لاھور ۱۹۰۹ء)، جو ان کی سیاحت کا حال بیان کرنے کی غرض سے لکھا گیا تھا، مافوق الفطرت قصّوں سے بھرا پڑا ھے، لٰہذا اسے وضعی تصوّر کرنا چاھیے۔ وہ عبداللہ الیافعی، جن کے ساتھ انھوں نے مکّۂ معظمہ میں الصحاح الستّہ پڑھی تھیں، اور اشرف جہانگیر السّمْنانی [رکّ بآں] کے ھمعصر تھے اور خرقۂ [خلافت] انھیں نصیر الدین چراغ دہلیؒ [رکّ بآں] سے ملا تھا۔ سلطان محمد بن تغلق نے انھیں شیخ الاسلام مقرّر کیا اور سیوستان (موجودہ سہوان) میں چالیس خانقاھیں مع مضافات انھیں تفویض کر دیں، لیکن اس عہدے کو قبول کرنے سے قبل وہ حج کے لیے تشریف لے گئے۔ ان کی مراجعت کے بعد فیروزشاہ تغلق ان کا بہت زیادہ گرویدہ ھو گیا اور ان کی بے حد تعظیم کرنے لگا۔ شیخ ھر دوسرے یا تیسرے سال سلطان سے ملنے دہلی جایا کرتے تھے۔ وہ ۷۶۴ھ/۱۳۶۲-۱۳۶۳ء میں ٹھٹّہ کی مہم میں بھی اس کے ھمراہ گئے۔ فیروز شاہ کی مذھبی حکمت عملی پر، جس کا خاکہ فتوحات فیروز شاھی میں دیا گیا ھے، حضرت موصوف کا بہت اثر تھا۔ انھوں نے ۱۰ ذوالحجّہ ۷۸۵ھ / ۳ فروری ۱۳۸۴ء کو وفات پائی۔ جہاں تک ھمیں علم ھے ان کے اقوال کے تین مجموعے موجود ھیں: (۱) خلاصة الالفاظ جامع العلوم، مرتبۂ علاء الدین علاء بن سعد الحسنی، ۷۸۲ھ / ۱۳۸۰ء (مخطوطۂ رضا لائبریری رامپور؛ اردو ترجمہ: الدُّرّ المَنظوم فی ترجمة ملفوظات المخدوم، انصاری پریس دہلی، بدون تاریخ)؛ (۲) سراج الہدایة، مرتبۂ عبداللہ، ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء (مخطوطات رامپور، علی گڑھ و کتب خانہ انڈیا آفس: عدد D.P. ۱۰۳۸)؛ (۳) خزانۂ جلالی (نیز المعروف بہ مناقب مخدوم جہانیاں)، مرتبۂ ابوالفضل بن رجاء عباسی (فقط ایک نامکمل مخطوطہ، کتب خانہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں)۔ یہ تمام مجموعے، خصوصاً جامعِ العلوم، ضخیم ھیں اور کشف و جذب کی حالت میں لکھے گئے ھیں۔ ان کی تعلیمات پر مبنی ایک اَور تصنیف کا نام خزانة الفوائد الجلالیّة ھے، جسے ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء میں احمد بہاء بن یعقوب نے مرتّب کیا تھا (Storey، ۲ : ۹۴۵).

مآخذ: (۱) شمسِ سراج عفیف: تاریخِ فیروزشاھی، Bibl. Ind.، ص ۵۱۴ تا ۵۱۶؛ (۲) جمالی: سیر العارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۶ء، ص ۱۵۵ تا ۱۵۸؛ (۳) عبدالحقّ محدّث دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء، ص ۱۴۱ تا ۱۴۳؛ (۴) فرشتہ: گلشنِ ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۱-۱۸۳۲ء، ۲ : ۷۷۹ تا ۷۸۴؛ (۵) محمد غوثی مانڈوی: گلزار ابرار (مخطوطہ) عدد ۱۲۸؛ (۶) یوسفی: محبّوبیہ (مخطوطہ)، کتبخانہ انڈیا آفس، عدد D.P. ۶۵۸ (جس میں سیّد جلال الدین اور ان کی اولاد کے بارے میں حکایات درج ھیں)؛ (۷) دارا شکوہ: سفینة الاولیا، کانپور ۱۸۸۴ء، ص ۱۶۶؛ (۸) عبدالرحمٰن چشتی: مرآة الاسرار (مخطوطہ)، طبقہ ۲۱؛ (۹) محمد اکرم براسوی: سواطع الانوار (=اقتباس الانوار)، لاھور ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) عبدالرشید کیرانوی: تاریخ قادریہ (مخطوطہ)، ورق ۷۴ب؛ (۱۱) غلام سرور لاھوری: خزینة الاصفیا، کان پور ۱۹۱۴ء، ۲ : ۵۷ تا ۶۳؛ (۱۲) لطائف اشرفی، دہلی ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰-۱۸۸۱ء، ۱ : ۳۹۰ تا ۳۹۲ و ۲ : ۹۴؛ (۱۳) عبدالحی: نزھة الخواطر، حیدرآباد ۱۳۵۰ھ، ۱ : ۲۸ تا ۳۵؛ (۱۴) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم صوفیہ (اردو)، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء، ص ۳۹۴ تا ۴۰۴؛ (۱۵) علی اصغر گجراتی: تذکرة سادات البخاریة (مخطوطہ)؛ (۱۶) ریاض الاسلام: *Collections of* the Malfūẓāt of Makhdūm-i-Jahanian (1307-1388) of Uchh' در Proceedings of the All Pakistan History Conference' اجلاس ۱۹۵۱ء' ص ۲۱۱ تا ۲۱۶]؛ (۱۷) ابو الفضل: آئین اکبری' طبع Blochmann' ۲: ۲۱۸ تا ۲۱۹؛ (۱۸) Census of India 1891' ۱۹: ۱۹۵ تا ۱۹۶؛ (۱۹) سخاوت مرزا: تذکرهٔ حضرت سید جلال الدین مخدوم جهانیاں جہاں گشت' حیدرآباد ۱۹۶۲ء' ص ۲۹۶ تا ۲۹۹ (نیز دیکھیے ماخذ)؛ (۲۰) محمد ایوب قادری: مخدوم جہانیاں جہاں گشت' کراچی ۱۹۶۳ء' ص ۲۷۹ تا ۲۹۳ (نیز دیکھیے ماخذ)؛ (۲۱) سید امام الدین احمد: تاریخ الاولیا' بمبئی ۱۲۹۱ھ؛ (۲۲) ابو ظفر ندوی: تاریخ سندھ' حصۂ اول' اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء؛ (۲۳) امام بیگ عالمگیری: ثمرات القدس (تذکرۂ اولیا)' مخطوطه؛ (۲۴) سید اولاد علی گیلانی: مرقع ملتان].

(ابو سعید بزمی انصاری)

* **جلال [الدین] حسین چلبی**: (جلال حسین چلبی)، ترکی شاعر۔ وہ مناستر میں پیدا ہوا اور ایک سپاہی کا بیٹا تھا (؟-۹۷۸ھ/ ۱۵۷۱ء؟)۔ عنفوان شباب میں تحصیل علم کے لیے استانبول گیا، بعد ازاں شام میں گھومتا پھرا۔ یہاں اسے کچھ سر پرست مل گئے جن کی مدد سے وہ شہزادۂ سلیم کے دربار میں باریاب ہو گیا۔ شہزادہ اس کے بے تکلفانہ اطوار اور شگفتہ مزاجی کو پسند کرتا تھا، چنانچہ جب وہ سلیم ثانی کے لقب سے تخت پر بیٹھا تو اسے اپنے دربار میں جگہ دی۔ جلال سلطان کا مقرب اور رفیق رہا تا آنکہ وہ سیاسی سازشوں اور مذہبی تنازعات میں الجھ گیا۔ اس کے بعد اسے درباری زندگی ترک کرنا پڑی۔ وہ اپنے وطن واپس چلا گیا اور وہیں وفات پائی.

اس کا دیوان ہمیں دستیاب نہیں۔ متعدد منظومات بیشتر مجموعوں میں پائی جاتی ہیں۔ اس کی واحد کتاب، جو (دست برد زمانه سے) محفوظ رہی ہے، غزلیات کا ایک مجموعه حسنِ یوسف ہے۔ یه ابھی تک مرتب نہیں ہوا.

مآخذ: (۱) احدی' عاشق چلبی' قینالی زادہ حسن چلبی کے تذکرے؛ (۲) عالی: کُنْهُ الْاَخبار' سوانحی حصه' بذیلِ مادّہ.

(FAHIR İZ)

* **جلال الدین خلجی**: رک به خلجی.

* **جلال الدین خوارزم شاه**: سلطان محمد خوارزم شاه [رک بآں] کا سب سے بڑا بیٹا اور اس خاندان کا آخری حکمران۔ اس کے ذاتی نام (م ن ک ب ر ن ی [=مَنْکُبِرْنی] کا املا اور تلفظ ابھی تک غیر یقینی ہے۔ منکو برتی، منکو برنی، وغیرہ ایسی اشکال اس اشتقاق پر مبنی ہیں جسے سب سے پہلے d'Ohsson نے ترکی زبان کے "منکو"، بمعنی "ابدی (خدا)" اور برتی (بجاے بردی)، بمعنی "(اس نے) دیا" سے تجویز کیا تھا، لیکن اس اشتقاق کو اب غیر معتبر قرار دے دیا گیا ہے۔ [سلطان] محمد [خوارزم شاہ] نے دراصل اپنے سب سے چھوٹے بیٹے قطب الدین اُزلَغ شاہ کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا، لیکن بحر خزر کے ایک جزیرے میں وفات پانے سے ذرا پہلے اس نے اپنی وصیت جلال الدّین کے حق میں بدل ڈالی۔ جو شہزادے اپنے باپ کے فرار اور روپوشی کے دوران میں مستقلاً اس کی خدمت میں رہے تھے وہ اب اس جزیرے سے رخصت ہو کر جزیرہ نماے مَنْقِیشْلَق میں پہنچے اور وہاں سے گُورْ گانج [رک بآں] کی طرف روانه ہوے، جہاں وہ مغول کے محاصرے سے ذرا پہلے پہنچے۔ اپنے خلاف قتل کی ایک سازش کا انکشاف ہوتے ہی جلال الدین نے دارالحکومت کو چھوڑ کر ان علاقوں کی راہ لی جنہیں اس کا باپ پہلے ہی اس کے نام کر چکا تھا اور جو کم و بیش موجودہ افغانستان پر مشتمل تھے۔ مغول نے خراسان کی شمالی سرحدوں کے ساتھ ساتھ نگہبانی کرنے والے دستے متعین کر دیے تھے، لیکن جلال الدین اس گھیرے کو توڑ کر نکل جانے اور غزنه پہنچنے میں کامیاب ہو گیا،

جہاں تقریباً ساٹھ ہزار ترکوں، خوارزمیوں اور غوریوں پر مشتمل ایک مخلوط النسل لشکر اس کی قیادت کا منتظر تھا ۔ چَری کار کے شمال مشرق میں پَروان کے مقام پر اس نے ایک مغول لشکر کو شکست فاش دی؛ حملہ آوروں نے اپنی ساری مہم کے دوران میں صرف یہی ایک اہم شکست کھائی تھی ۔ بہرحال جب اسی میدان جنگ میں اس کی تقریباً نصف فوج اس کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ گئی تو اسے مجبوراً جنوب کی طرف پسپا ہونا پڑا ۔ یہ وہ موقع تھا جب چنگیز خاں بنفس نفیس اصل مغل فوج کی کمان کرتا ہوا اس کا تعاقب کر رہا تھا ۔ چنگیز خاں نے اسے دریاے سندھ کے کنارے جا لیا ۔ جلال الدین نے مردانہ وار مقابلے کے بعد (۸ شوال ۶۱۸ھ/ ۲۴ نومبر ۱۲۲۱ء) اپنے گھوڑے کو دریا میں ڈال کر اسے تیر کر عبور کیا اور اس طرح بچ کر نکل گیا ۔ کوہستانِ نمک (The Salt Range) کے ایک چھوٹے سے راجا کو شکست دینے کے بعد جلال الدین سندھ کے حکمران ناصر الدین قباچہ [رَکَ باں] کے خلاف نبرد آزما ہوا ۔ اس نے دہلی کے سلطان شمس الدین التتمش [رَکَ باں] کے ساتھ اتحاد قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہا ۔ ہندوستان میں اپنے سہ سالہ قیام کے بعد اس نے عراق عجم جانے کا فیصلہ کیا، جہاں اس کا بھائی غیاث الدین اپنے قدم جما چکا تھا ۔ ۶۲۱ھ/ ۱۲۲۴ء میں وہ کرمان جا پہنچا جہاں بُراق الحاجب [رَکَ باں] حکومت پر قابض ہو چکا تھا ۔ فارس اور عراق عجم کی طرف اپنا سفر جاری رکھنے سے پہلے جلال الدّین نے از رہ مصلحت اس کی غصب کردہ حکومت کی توثیق کر دی ۔ فارس میں وہ صرف اتنا ہی عرصہ ٹھیرا جتنے میں اس نے اتابک سعد [رَکَ باں] کی ایک بیٹی سے شادی کی، پھر عراق عجم پہنچ کر وہ اپنے بھائی کو تخت سے اتارنے میں فوراً کامیاب ہوگیا ۔ ۶۲۱-۶۲۲ھ/ ۱۲۲۴-۱۲۲۵ء کا موسم سرما اس نے خوزستان میں بسر کیا اور اس کی فوج کی خلیفہ النّاصر کے لشکر سے جھڑپیں ہوتی رہیں ۔ اس کے بعد اس نے آذر بیجان کی طرف پیش قدمی کی تاکہ وہاں سے اتابک اُوزْبیگ [رَکَ بہ ازبک] پر حملہ کرکے اس کی حکومت کا تختہ الٹ دے ۔ ۱۷ رجب ۶۲۲ھ/ ۲۵ جولائی ۱۲۲۵ء کو وہ اس کے دارالحکومت تبریز میں داخل ہوا ۔ آذر بیجان سے اس نے گرجستانیوں کے علاقے پر حملہ کیا اور ربیع الاوّل ۶۲۳ھ/ ۹ مارچ ۱۲۲۶ء کو تفْلس پر قبضہ کر لیا ۔ یہاں اسے اطلاع ملی کہ بُراق الحاجب نے علم بغاوت بلند کر دیا ہے، چنانچہ بقول جُوَینی اس نے قفقاز سے سرحد کرمان تک کا سفر سترہ دن کی مدّت میں طے کیا ۔ مغرب کی جانب مراجعت کے دوران میں اس نے ۱۵ ذوالقعدہ ۶۲۳ھ/ ۷ نومبر ۱۲۲۶ء کو [الملک] الاَشرف [رَکَ باں] کے علاقے میں شہر آخْلاط [رَکَ باں] کا محاصرہ کیا، لیکن سخت سردی کی وجہ سے فوراً ہی محاصرہ اٹھا لینا پڑا ۔ اگلے برس مغول ایک بار پھر وسطی ایران میں نمودار ہوے اور جلال الدین نے اصفہان کے دروازوں کے سامنے ان کے ساتھ گھمسان کا رن ڈالا ۔ بڑے کشت و خون کے بعد حملہ آوروں کو فتح حاصل ہوئی، جس کے فوراً بعد وہ شمال کی جانب پیچھے ہٹ گئے اور جلد ہی آمو دریا [رَکَ باں] کے پار چلے گئے ۔ گرجستانیوں پر لشکر کشی کے دوران میں جلال الدین نے ایک بار پھر شوال ۶۲۶ھ/ اگست ۱۲۲۹ء میں اخلاط کا محاصرہ کیا ۔ جمادی الاولی ۶۲۷ھ/ اپریل ۱۲۳۰ء میں اس شہر کو سر کرتے ہی اسے [الملک] الاشرف اور روم کے [سلجوقی] سلطان [علاء الدین] کیقباد اوّل [رَکَ باں] کی متحدہ افواج سے بر سر پیکار ہونا پڑا ۔ ارزنجان کی لڑائی (۲۸ رمضان ۶۲۷ھ/ ۱۰ اگست ۱۲۳۰ء) میں شکست کھا کر وہ آذر بیجان میں پیچھے ہٹ آیا، لیکن ابھی اس نے اپنے حریفوں سے صلح کی ہی تھی کہ چورمغن کے زیر قیادت ایک نئی مغول افواج کی آمد نے اس کے لیے خطرہ پیدا کر دیا ۔ ایک مغول

لشکر نے مُوغان کے بے آب و گیاہ میدان میں اسے جا لیا۔ جلال الدین راہ فرار اختیار کر کے پہلے اخلاط اور پھر آمِد کے نواح میں پہنچا۔ یہاں مغولوں نے اس کے پڑاؤ پر شبخون مارا (وسط شوال ۶۲۸ھ/ ۱۷ اگست ۱۲۳۱ء)۔ بیدار ہو کر اس نے میّا فارقین کا رخ کیا، جس کے قریب ایک کردی گاؤں میں کسی نے لالچ یا انتقام کے سبب اسے قتل کر ڈالا۔ آمد کے حکمران نے اس کی لاش ڈھونڈھ کر اس کی تدفین کی، لیکن بہت سے لوگوں نے یہ ماننے سے انکار کر دیا کہ وہ مر چکا ہے، چنانچہ بعد کے برسوں میں کئی جھوٹے مدعی ایسے نمودار ہوئے جنھوں نے سلطان جلال الدین ہونے کا دعوٰی کیا.

مآخذ : (۱) النَّسَوی : *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*، طبع و ترجمۂ O. Houdas، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۵ء؛ (۲) الجوزجانی : طبقات ناصری، ترجمہ H.G. Raverty، لندن ۱۸۸۱ء؛ (۳) جوینی : تاریخ جہانگشای (= *The history of the world-conqueror*)، ترجمۂ J. A. Boyle، ۲ جلدیں، مانچسٹر ۱۹۵۸ء؛ (۴) Barthold : *Turkestan*؛ (۵) V. Minorsky : *Studies in Caucasian history*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (٦) H.L. Gottschalk : *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*، Wiesbaden ۱۹۵۸ء؛ (۷) I. Kafesoğlu قفس اوغلو : خوارزم شاهلر دولتی تاریخی، انقرہ ۱۹۵٦ء؛ [(۸) ابن الاثیر : الکامل، ۱۲ : ۲۳٦ ببعد؛ (۹) d'Ohsson : *Histoire des Mongols*، ۱ : ۲۵۵ ببعد و ۳ : ۱ ببعد؛ (۱۰) Müller : *Der Islam in Morgen-und Abendl.*، ۲ : ۲۱۳ ببعد].

(J.A. BOYLE)

⊛* **جلال الدین (رومی)**: [مولوی اور مولانا کے عرف سے بھی مشہور ہیں۔ والد کا نام بہاء الدین سلطان العلما ولد تھا۔ ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، بعد کی تربیت شیخ بہاء الدین کے ایک مرید خاص سید برہان الدین محقق نے کی۔ اٹھارہ انیس برس کی عمر میں اپنے والد کے پاس قونیہ آ گئے۔ والد کی وفات کے بعد ۶۲۹ھ میں حلب اور دمشق کا سفر کیا۔ حلب میں کمال الدین بن عدیم حلبی اور بعض دوسرے فضلا سے علوم حاصل کیے.

مولانا کی زندگی کا اہم اور غیر معمولی واقعہ شمس تبریز (رَکَ بآن) سے ان کی ملاقات ہے۔ اس واقعے کے بارے میں بےشمار روایات ہیں، لیکن یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ مولانا کے دل میں شمس کی عقیدت عشق کی حد تک تھی؛ چنانچہ انھوں نے اپنی غزلیات کا دیوان اپنے اس مرشدِ روحانی کے نام سے مرتب کیا ہے۔ مناقب العارفین کی رو سے یہ واقعہ ۶۴۲ھ کا ہے (مولانا اور شمس کے تعلقات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ولد نامہ، نیز افلاکی : مناقب العارفین؛ اس کے علاوہ سپہ سالار نے مناقب العارفین میں بھی کچھ حکایتیں بیان کی ہیں).

بعض روایات کی رو سے مولانا کے متعلقین شمس سے مولانا کے اس پرشوق تعلق سے ناخوش تھے؛ چنانچہ شمس جب پہلی مرتبہ روٹھ کر چلے گئے اور واپس لائے گئے تو دوسری مرتبہ رنجش اتنی بڑھی کہ قتل کر دیے گئے؛ مگر یہ روایت درست معلوم نہیں ہوتی۔ صحیح شاید یہ ہے کہ ۶۴۵ھ میں وہ دوبارہ غائب ہو گئے تھے اور ان کا کچھ پتا نہ چلا تھا.

بہر حال یہ واضح ہے کہ شمس سے تعلق اور جدائی کی بنا پر مولانا کے دل میں جذبات کی آگ بھڑک اٹھی، چنانچہ اسی جذبے نے ان کے دل میں شاعری کا ولولہ بھی پیدا کیا.

شمس تبریز کی جدائی کا انھیں جو صدمہ ہوا اس کی کچھ تلافی صلاح الدین زرکوب کی رفاقت سے ہو گئی اور ان کی وفات کے بعد حسام الدین چلبی کی صحبت سے۔ مؤخرالذکر کے ایما سے مولانا کو مثنوی

کی تحریک هوئی۔ سوانحی کتابوں میں علاء الدین محمد خوارزم شاہ اور امام فخر رازی سے مولانا کے معارضے کا ذکر هے، لیکن کچھ روایتیں اس کے خلاف بھی هیں۔ اسی طرح مغول سردار بائیجو خان کے سپاهیوں کا واقعہ بھی احتیاط سے پڑھنے کے قابل هے۔

وفات ۵ جمادی الآخرہ ۶۷۲ھ/ ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء میں بمقام قونیہ هوئی، جہاں آپ کا مزار اب بھی مرجع عام و خاص هے۔ مولانا کے دو فرزند تھے: علاء الدین محمد اور سلطان ولد (مؤخرالذکر کی مثنوی ولد نامہ بڑی شہرت رکھتی هے اور مولانا کے حالات و کوائف پر بھی بڑی روشنی ڈالتی هے)۔

مولانا کے سلسلۂ طریقت کو جلالیہ اور مولویہ کہا جاتا هے۔ اس فرقے کی خصوصیت سماع اور رقص کا ایک خاص انداز هے۔ سلسلۂ مولویہ کا اصل آغاز سلطان ولد سے هوتا هے۔ انھوں نے سلسلے کی اولیں شاخیں قائم کیں اور انھیں کی کوششوں سے اس سلسلے کی عزت و توقیر زیادہ هوئی (افلاکی، ۱ : ۳۳۴)]۔

ان کی تصانیف کی فہرست یہ هے:

(۱) دیوان، مشتمل بر غزلیات و رباعیات: اس میں ترکی اشعار بھی موجود هیں۔ قبل ازیں مولانا کی غزلیات کے دیوان کے چند ایڈیشن دستیاب هوتے تھے؛ اب بدیع الزمان فروزانفر نے ایک عمدہ ایڈیشن مرتب کیا هے: کلّیاتِ شمس یا دیوان کبیر، مشتمل بر قصائد و غزلیات و مقطّعات فارسی و عربی و ترجیعات و ملمّعات از گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور بہ مولوی، تہران ۱۳۳۶ھ ش ببعد۔ مکمل ترکی ترجمہ از عبدالباقی گولپنارلی: مولانا جلال الدین، دیوان کبیر، استانبول ۱۹۵۷ء ببعد، هے۔ قدیم منتخبات و تراجم میں حسب ذیل ابھی تک اهم سمجھے جاتے هیں: نکلسن *Selected poems from the Dīvāni* : R.A. Nicholson *Shamsi Tabrīz, edited and translated with an introduction, notes and appendices*، کیمبرج ۱۸۹۸ء؛ *The Quatrains of Jalāl-ud-dīn Rūmī* : S. Bogdanov، *and two hitherto unknown manuscripts* در *J A S B*، ۱۹۳۵ء، ۱ : ۶۵ تا ۸۰۔

(۲) مثنوی معنوی: اخلاق منظوم تصنیف، جو مثنوی کی صورت میں چھے دفتروں میں هے (ساتواں دفتر، جس کے بارے میں کہا جاتا هے کہ رسوخی اسمٰعیل دده نے دریافت کیا تھا، جعلی هے)۔ اس طویل نظم کا محرک حسام الدین تھا، جس نے مولانا کو مشورہ دیا کہ وہ سنائی اور عطّار کی مثنویات کی قسم کی کوئی چیز تخلیق کریں۔ کہا جاتا هے کہ مولانا نے فوراً اپنے عمامے سے مقدمہ کے مشهور اٹھارہ اشعار نکال کر رکھ دیے، جو پہلے هی لکھے جا چکے تھے؛ بعد کے اشعار آپ حسام الدین کو لکھواتے رهے۔ یہ عظیم کام شروع کب هوا؟ یہ تو معلوم نہیں، البتہ یہ پتا چلتا هے کہ دفتر اول اور دفتر دوم کے درمیان حسام الدین کی بیوی کی وفات کے باعث دو سال کا وقفہ پڑا تھا۔ دفتر دوم خود مصنف کے قول (۲ : ۷) کے مطابق ۶۶۲ھ/ ۱۲۶۳-۱۲۶۴ء میں شروع هوا۔ مولانا پر جس وقت شعر وارد هوتے، [بلا تکلف هر حالت میں] لکھواتے جاتے۔ ۔ ۔ ۔ بعض اوقات رات کو یہ سلسلہ شروع هوتا اور صبح تک جاری رهتا تھا۔ بعد میں حسام الدین لکھے هوے اشعار پڑھ کر سناتے اور ان میں ضروری تصحیح کر لی جاتی۔ پوری مثنوی بہت غیر رسمی انداز میں، پہلے سے سوچے سمجھے ڈھانچے کو پیش نظر رکھے بغیر، لکھی گئی هے۔ افکار ایک آزاد تلازمہ کے واسطے سے باهم مربوط هیں۔ بیچ بیچ میں آنے والی حکایات اکثر نامکمل رہ جاتی هیں اور خاصا آگے جا کر ان کا تسلسل پھر سے قائم کر دیا جاتا هے (اسلوب کے بارے میں قب طبع نکلسن ص ۸ تا ۱۳ اور ترجمۂ گولپنارلی کا مقدمہ)۔ مستند نسخہ نکلسن کا هے: *The Mathnawi of Jelálu'ddin Rumi, edited from the oldest manuscripts available;*

with critical notes, translations and commentary، لنڈن ۱۹۲۴ تا ۱۹۴۰ء (GMS، ۶ : ۱ تا ۸)۔ تازہ ترین ترکی ترجمہ : مولانا : مثنوی ولد ازبودق طرفندن ترجمہ ادلمش، عبدالباق گولپنارلی طرفندن مختلف شرح لرلہ قرشلشترلمشن و اثر بر اچلمہ علاوہ ادلمشتر، استانبول ۱۹۴۲ء بعد؛ نکلسن سے قبل کے یورپی تراجم کے لیے قب طبع نکلسن، ii تا xv؛ اردو تراجم کے لیے قب *Catalogue of the library of the India Office*، ج ۲ و ۶: *Persian Books*، از آربری A.J. Arberry، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۳۰۱ تا ۳۰۴۔ مشہورترین پرانی مطبوعہ ترکی شرحیں اور ترجمے یہ ھیں: انقرہ لی اسمٰعیل رسوخی: فاتح الابیات، استانبول ۱۲۸۹ھ، چھے جلدیں؛ برسہ لی اسمٰعیل حقّی: روح المثنوی (دفتر اول کے ایک حصے کی شرح)، استانبول ۱۲۸۷ھ؛ صاری عبداللہ افندی (دفتر اول کی شرح)، استانبول ۱۲۸۸ھ، پانچ جلدیں؛ ترجمہ منظوم از نحیفی، قاہرہ ۱۲۶۸ھ؛ عابدین پاشا، استانبول ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء، چھے جلدیں۔ ایران و ھند میں مطبوعہ شرحوں اور ترجموں اور قدیم تر ایشیائی مطبوعہ نسخوں کے بارے میں قب نکلسن: مقدمہ، ۱ : ۱۶ تا ۱۸ و ۷ : مقدمہ، ۱۱ تا ۱۲ اور مذکورۂ بالا فہرست از آربری، ص ۳۰۱ تا ۳۰۴۔ علاء الدین کی طبع تہران کے لیے قب علی نقی شریعت مداری، در نقد متن مثنوی، در یغما، ۱۲ : ۱۳۳۸ھ ش۔ مثنوی کی حکایات کے مآخذ کے بارے میں دیکھیے بدیع الزمان فروزانفر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تہران ۱۳۳۳ھ ش (دیکھیے *Oriens*، ۸ : ۳۵۶ تا ۳۵۸)؛ ان احادیث کے بارے میں جن کا حوالہ مثنوی میں آیا ھے، وھی مصنف: احادیث مثنوی مشتمل بر مواردی کہ مولانا در مثنوی از احادیث استفادہ کردہ است با ذکر وجوہ روایت و مآخذ آنہا، تہران ۱۳۳۴ھ ش.

(۳) فیہ ما فیہ: مولانا کے اقوال کا مجموعہ (عنوان ابن العربی کے ایک شعر سے ماخوذ ھے)؛ قب نکلسن R.A. Nicholson: *The Table Talk of Jalalu'ddin Rumi*، در *Centenary Supplement to the JRAS*، ۱۹۲۴ء، ص ۱ تا ۸؛ طبع بدیع الزمان فروزانفر، تہران ۱۳۳۰ھ ش؛ ترکی ترجمہ: مولانا جلال الدین: فیہ ما فیہ، چورن، تخلیلنی یپن، اچکلمہ سنی حاضر لین عبدالباق گولپنارلی؛ استانبول ۱۹۵۹ء: [ھند میں طبع شدہ نسخہ مرتبۂ عبدالماجد].

(۴) مواعظ مجالس سبعہ، مولانا نکّ یدی اغودو دور، دوزلتن احمد رمزی آقیوزق، مترجمی ریزہ لی حسن آفندی اوغلو، استانبول ۱۹۳۷ء.

(۵) مکتوبات، مولانا نکّ مکتوبلری، دوزلتن احمد رمزی آقیورق، استانبول ۱۹۳۷ء، نیز صرف الدین یلتقایا، در تورکیات مجموعہ سی، ۱۹۳۹ء، ۶ : ۳۲۳ تا ۳۴۵؛ فواد کوپرولو، در بلتن، ۱۹۴۳ء، ۷ : ۴۱۶ (نیز تہران سے بھی چھپ چکا ھے).

(H. Ritter [و ادارہ])

[مولانا روم ایک عظیم با عمل صوفی بھی تھے اور صاحب عرفان و بصیرت مفکر بھی۔ انھوں نے اپنا روحانی سلسلہ سنائی اور عطار سے ملایا ھے:

ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

لیکن واقعہ یہ ھے کہ ان کی عارفانہ فکر صدیوں کی دینی اور صوفیانہ حکمت کا نچوڑ تھی۔ بعض مصنفین نے انھیں ابن عربی کا خوشہ چین قرار دیا ھے، لیکن یہ مبالغہ ھے۔ مولانا نے وجدان اور تعقل کو باھم ملایا ھے اور علوم رسمی اور علوم باطنی کے مابین پیوند دے کر دینی فکر کے احیاء و تسلسل کا پورا اہتمام کیا ھے۔ علامہ اقبال، جو رومی سے بڑی حد تک فیض یاب ھوے، رومی کے عرفان کے اسی بنا پر معترف ھیں کہ انھوں نے وجدان کو عقل کی ایک اعلٰی قسم قرار دیا ھے.

مولانا روم کے کلام میں حکمت اور علم کلام کے بڑے بڑے مسائل شعری زبان میں ادا ھوگئے ھیں۔ صفات باری، نبوت، روح، معاد، جبر و قدر، تصوف،

توحید، اور علمی موضوعات میں سے تجدد امثال اور مسئلۂ ارتقاء جیسے اہم مسائل کی تعبیر موجود ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) شبلی: سوانح مولانا روم، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۲) خلیفہ عبدالحکیم: *Metaphysics of Rumi*، ۱۹۳۳ء (اردو ترجمہ حکمت رومی، ۱۹۵۵ء)؛ افضل اقبال: رومی کی زندگی اور اس کے افکار؛ مزید کتابوں کے لیے دیکھیے مآخذ].

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ صدیوں سے فکر اسلامی پر مولانا کے افکار اثر انداز ہیں؛ چنانچہ ہر دور میں مثنوی کا مطالعہ جاری رہا۔ بے شمار شرحیں اور قریب ترین دور میں ترکی، ایران، پاکستان اور ہند میں ترجمے ہوے اور کتابیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے سید عبداللہ: مطالعۂ رومی کی تحریک میں اقبال کا مقام، در مقالات اقبال، مطبوعۂ لاہور).

بر صغیر پاک و ہند میں مثنوی مولانا روم کا شمار ادبیات فارسی کی مقبول ترین کتابوں میں ہوتا ہے اور اس کی لا تعداد شرحیں، ترجمے اور فرہنگ لکھے گئے، مثلاً عہد جہانگیر میں عبدالفتاح: مفتاح المعانی (۱۰۴۹ھ)؛ عبداللطیف عباسی (م ۱۰۴۸ھ): لطائف المعنوی؛ محمد رضا: مکاشفات رضوی (۱۰۸۴ھ)؛ شرح شاہ عبدالفتاح (م ۱۰۹۰ھ)؛ محمد عابد: المغنی (۱۱۰۰ھ)؛ شاہ افضل الہ آبادی: حل مثنوی (۱۱۰۴ھ)؛ شکراللہ خاں: شرح مثنوی؛ خواجہ ایوب پارسا لاہوری: شرح مثنوی (۱۱۲۰ھ)؛ ولی محمد اکبر آبادی: مخزن الاسرار (۱۱۴۹ھ)؛ خلیفہ خویشگی قصوری: اسرار مثنوی اور عبدالعلی بحر العلوم (م ۱۲۲۵ھ): شرح مثنوی۔ عبداللطیف عباسی نے زیادہ تر بیان و زبان کی مشکلات کی طرف توجہ کی۔ ابو الفضل نے مطالعۂ مثنوی کے لیے دانش رسمی اور عرفان دونوں پر زور دیا۔ ملّا بحر العلوم نے مثنوی کو علم کلام اور ابن عربی کے متصوّفانہ نقطۂ نظر سے پڑھا؛ چنانچہ ان کی شرح معارف دین کے بجاے معارف طریقت کی کتاب بن گئی۔ شبلی نعمانی نے سوانح مولانا روم میں مثنوی کے اس حصے پر خاص توجہ دی جس کا تعلق احیاے دین اور علوم طبیعیہ کے انکشافات سے ہے۔ انھوں نے اسے ابن عربی کے اثرات سے آزاد کرکے غزالی کی تحریکِ تجدید دین و تکمیلِ اخلاق سے منسلک کر دیا اور مجرد فکر اور فلسفۂ اجتماع دونوں کے نقطۂ نظر سے اس کا علمی تجزیہ کیا۔ اقبال نے مثنوی کو اثباتی فکر و عمل کی کتاب قرار دیا اور اس کے فیض کی نئی نئی حدود دریافت کیں۔ انھوں نے بتایا کہ قرآن کے بعد جس کتاب کے ذریعے زمین و آسمان کو تسخیر کرنے والے علوم حکمت تک رسائی ہوتی ہے وہ مثنوی ہے اور اس میں عصر حاضر کے ان پیچیدہ مسائل کا حل بھی موجود ہے جن سے انسان حواس باختہ ہو کر اپنی تقدیر سے مایوس ہو جاتا ہے۔ اقبال کی بدولت ایک دبستان رومی کی بنیاد پڑی اور اقبال کے خاص نقطۂ نظر سے افکار رومی کا تجزیہ ہونے لگا۔ اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب حکمت رومی بالخصوص قابل ذکر ہے.

اردو میں مثنوی کے متعدد منثور و منظوم تراجم ہو چکے ہیں.

رومی کا مرتبہ شاعری میں بھی مسلم ہے۔ ان کی شاعری کا اصل امتیاز اس کی فکری روح اور جذب و انجذاب ہے۔ غزلیات میں جوش پایا جاتا ہے اور اسلوب بیان بے تکلف اور گاہے گاہے کھردرا ہے۔ مثنوی میں بھی جذب دروں کی تاثیر ہے۔ وہ حکایات سے اپنے بیان کو مشرح کرتے ہیں اور تمثیل و تشبیہ سے خوب کام لیتے ہیں].

مآخذ: (۱) رٹر H. Ritter: *Phillogika XI.* در *'Maulānā Ğalāl-addīn Rūmī und Sein-Kreis'*، *'Isl.* ج ۲۶، ۱۹۴۲ء (سوانح، سوانح کے مآخذ، ان کی تصنیفات نیز ان کے والد، ان کے فرزند اور شمس تبریز کی تصنیفات کے قلمی نسخے)۔ اہم ترین سوانحی مآخذ یہ ہیں: (۲)

سلطان ولد : ابتدا نامه، شائع کردۂ جلال همائی : ولد نامه، مثنوی ولدی با تصحیح و مقدّمه، تهران ۱۳۱۵ ه ش؛ (۳) فریدون بن احمد سپه سالار : رسالۂ سپه سالار (تازه ترین مطبوعه نسخه)؛ (۴) شمس الدین احمد الافلاکی العارف : مناقب العارفین، طبع تحسین یزیجی، ج ۱، انقره ۱۹۵۹ء (تورک تاریخ کورومویین‌لرندن).

تراجم : (۵) Cl. Huart : *Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés*، ۲ جلدیں، پیرس ۱۹۱۸ و ۱۹۲۲ء (غیر معتبر)؛ (۶) تحسین یازیجی : احمد افلاکی، عارف لرن منقبلری (مناقب العارفین)، ۲ جلدیں، انقره ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ء (دنیا ادبیاتندن ترجمه لر شرق اسلام کلاسک لری : ۲۶)۔ ایک تاریخی مآخذ کی حیثیت سے اس تصنیف کی قدر و قیمت پر قب (۷) Cl. Huart: *De la valeur' historique mèmoires des dervisches tourneurs*، در *JA*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۹، ۳۰۸ تا ۳۱۷؛ (۸) فواد کوپرولو، در *Belleten*، ۱۹۴۳ء، ص ۴۲۲ ببعد.

شبیه احوال : (۹) بدیع الزمان فروزانفر : مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، تهران ۱۳۱۵-۱۳۱۷ ه ش؛ (۱۰) رٹر H. Ritter : *Celâleddîn Rûmî*، در *IA* - (دیگر احوال کے بارے میں رک به (۱۱) مولوی عبدالمقتدر : *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*، کلکته ۱۹۰۸ء، ۱ : ۶۳۰)؛ (۱۲) قونیه حلقه وی کلتور درگه سی، مولانا اوزل سالیسی، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۱۳) عبدالباقی کولپنارلی : مولانا جلال الدّین، حیاتی، فلسفه سی، اثر لری، اثر لرندن سچملر، بار سوم، استانبول ۱۹۵۹ء؛ (۱۴) وهی مصنف : مولانا دان سونرا متولی ولک، استنبول ۱۹۵۳ء؛ (۱۵) وهی مصنف : قونیه ده مولانا درگاه نک ارشوی، در استانبول یونیورستسی اقتصاد فیکلتسی مجموعه سی، ۱۷ : ۱ تا ۴، ۱۳۰ تا ۱۵۴.

مثنوی کے اٹھارہ ابتدائی اشعار کے مطالب کے لیے : (۱۶) حمد آتش : مثنوی نکْ اونسکز بیتی نکْ معنی سی، در فواد کوپرولو ارمغانی، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۳۷ تا ۵۰۔

مولانا کے ترکی اشعار پر : (۱۷) مجدوت منصور اوغلو Mecdut Mansuroglu : *Calāladdīn Rumī Türkische Verse*، در *Ural-Altaische Jahrbücher*، ۱۹۵۲ء، ۲۴ : ۱۰۶ تا ۱۱۵؛ (۱۸) وهی مصنف : مولانا جلال الدین ده تور کچه بیت و عبارلر، در تورک دلی ارسترملری یلیغی، بلتن ۱۹۵۴ء، ص ۲۰۷ تا ۲۲۰؛ مولانا اور سلطان ولد کے یونانی اشعار کے بارے میں : (۱۹) R. Mantram و P. Burguière : *Quelques vers grecs du XIII^{e} siècle en caractères arabes*، در *Byzantion*، ۱۹۵۲ء، ۲۲ : ۶۳ تا ۸۰.

حیات : (۲۰) افلاکی : مناقب العارفین، اس کا جزوی ترجمه : J. W. Redhouse : *The masnavi . . . of Maulana . . . Jelal-u'd-'Din Muhammad er-Rumi*، *Book I, ... translated and poetry versified*، لنڈن ۱۸۸۱ء، ص ۱ تا ۱۳۵؛ (۲۱) بدیع الزمان فروزانفر : رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تهران ۱۳۱۵ ه ش، بار دوم ۱۳۳۳ ه ش؛ (مولانا) جلال الدین کے بارے میں کتابیں : (۲۲) G. Richter : *Persiens Mystiker Dschelâleddin Rûmî*، Breslau ۱۹۳۳ء؛ (۲۳) خلیفه عبدالحکیم : *The Metaphysics of Rumi*، لاهور، بلا تاریخ؛ (۲۴) نکلسن R. A. Nicholson : *Rūmi, poet and mystic*، طبع A.J. Arberry، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) افضل اقبال : *The Life and Thought of Rumi*، لاهور ۱۹۵۶ء؛ [(۲۶) وآ، ع، بذیل مادّه، بالخصوص مآخذ: (۲۷) براؤن، ۲ : ۵۱۵ ببعد؛ (۲۸) مرزا مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، مطبوعۂ لاهور؛ (۲۹) خلیفه عبدالحکیم : رومی اور اقبال کا تصور محبت، در غلام دستگیر رشید : فکر اقبال، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۳۰) سیّد عبدالله : مطالعۂ رومی کی تاریخ میں اقبال کا مقام، در مقامات اقبال، لاهور ۱۹۵۹ء].

(A. BAUSANI و H. RITTER [و اداره])

* **جلال الدین عارف:** ترک وکیل اور مدبر، ۱۹ اکتوبر ۱۸۷۵ء کو ارز روم میں پیدا ہوا۔ وہ محمد عارف کا بیٹا تھا جس کی ایک مصنف کی حیثیت سے کچھ شہرت تھی۔ اس نے چشمہ میں رُشدیہ کے مدرسۂ حربی اور غلطہ سرای (استانبول) کے مکتب سلطانی میں تعلیم پائی اور یہیں سے اس نے ۱۸۹۵ء میں سند فضیلت حاصل کی۔ اس نے پیرس میں قانون کی تعلیم پائی اور ۱۹۰۱ء میں مصر میں وکالت کرنے لگا۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد وہ واپس ترکی چلا گیا اور عثمانلی احرار جمعیتی (Ottoman Liberal Party) میں شریک ہو گیا، جو اس عہد میں سلطنت میں کثیر الاقوامی مساوات کے نام پر "تحریک اتحاد و ترقی" کے ارتکازی رجحانات کی مخالفت کرنے والی پہلی جماعت تھی۔ وہ مدرسۂ قانون، استانبول کا معلم اور انجمن وکلاے استانبول کا صدر (۱۹۱۴ تا ۱۹۲۰ء) بن گیا۔ ۱۹۱۹ء میں اس نے زمانۂ جنگ کی کابینۂ "اتحاد و ترقی" کے مقدمے میں وکیل صفائی کے طور پر کام کیا۔ اس نے آخری عثمانلی مجلس مبعوثان میں ارز روم کے مبعوث، عارضی صدارتی افسر اور قوم پرست جماعت "فلاح وطن" کے شریک مؤسس کے طور پر خدمات سر انجام دیں۔ رشاد حکمت کی وفات پر وہ مجلس کا رئیس منتخب ہوا (۴ مارچ ۱۹۲۰ء)۔ دو ہفتے بعد جب مزید کمک آنے پر (اتحادیوں کا) قبضہ دارالحکومت پر مستحکم ہو گیا اور مجلس غیر معینہ عرصے کے لیے ملتوی ہو گئی تو اس نے "مبعوثان" کے انقرہ کی جانب فرار کی قیادت کی۔ وہاں اس نے اپنے رفقاے کار کو مجلس کبیر ملی میں شمولیت پر آمادہ کیا، جس کا اجلاس مصطفٰی (کمال اتاترک) نے طلب کیا تھا۔ وہ مجلس کا رئیس ثانی، حکومت انقرہ کا وزیر انصاف (اپریل ۱۹۲۰ء تا جنوری ۱۹۲۱ء اور جولائی تا اگست ۱۹۲۲ء) اور اس کا روم میں سفارتی نمائندہ (۱۹۲۱ تا ۱۹۲۳ء) مقرر ہوا۔ مصطفٰی کمال کے ساتھ اس کے اختلافات، ۱۹۲۰ء کی خزاں ہی میں ظاہر ہوگئے تھے جب اس نے اپنے آبائی شہر ارز روم میں اپنے قیام کو توسیع دے دی تھی۔ ایک تجویز یہ پیش ہوئی تھی کہ عارف کو مشرقی ولایات کا گورنر جنرل مقرر کر دیا جائے، لیکن اسے در خور اعتنا نہ سمجھا گیا؛ اس کے جواب میں اس نے مصطفٰی کمال کی طرف سے انقرہ لوٹ آنے کی دعوت قبول کرنے میں دو ماہ کی تاخیر کردی۔ جب وہ ایک مختصر سے عرصے کے لیے دوسری بار وزیر انصاف مقرر ہوا تو اس دوران میں اسے اسمبلی میں قدامت پسند حزب مخالف (آقنجی گروپ) کے پارلیمانی قائدین میں شمار کیا جاتا تھا۔ ۱۹۲۳ء کے بعد وہ سیاسی اور سفارتی زندگی سے سبکدوش ہوگیا۔ ۱۸ جنوری ۱۹۳۰ء کو اس نے پیرس میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) استانبول بروسو مجموعہ سی، فروری ۱۹۳۰ء؛ (۲) *WI*، ۱۰: ۲۶ تا ۳۷ و ۱۲: ۲۹ تا ۳۵؛ (۳) حسن بصری ارک: مشہور تُرک حقوق جُلری، استانبول ۱۹۵۸ء، ص ۴۱۹؛ (۴) کمال (اتاترک): نطق، طبع ۱۹۳۴ء، ۱: ۳۰۲ تا ۳۰۵ و ۲: ۲۹ تا ۴۰؛ (۵) Z. Tunaya : Tarik تورکیہ دہ سیاسی پارتیلر، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۲۳۹، ۵۳۹؛ (٦) طلعت پاشانک خاطرہ لری، استانبول ۱۹۵۸ء، ص ۱۱٦ تا ۱۲۴.

(DANKWART A. RUSTOW)

* **جلال الدین منگبرتی:** (= منکوبرتی) رک بہ جلال الدین خوارزم شاہ.

* **جلال رجائی زادہ:** رک بہ رجائی زادہ.

* **جلال زادہ صالح چلبی:** عثمانی عالم، مؤرخ اور شاعر اور مشہور نشانجی جلال زادہ مصطفٰی چلبی کا چھوٹا بھائی۔ نویں صدی ہجری کی آخری عشرے میں بمقام وچترن Vučitrn (پرشتنہ کے شمال مغرب میں) پیدا ہوا، جہاں اس کا والد جلال الدین قاضی کے عہدے پر مامور تھا۔ کمال پاشازادہ اور سلطان سلیمان کے اتالیق خیر الدین افندی سے تحصیل

علم کرنے کے بعد اس نے عام معلمی کے پیشے کو اختیار کیا اور ۹۴۳ھ/۱۵۳۶-۱۵۳۷ء میں صحن اور ۹۴۹ھ/۱۵۴۲-۱۵۴۳ء میں ادرنہ کے بایزیدیہ میں پہنچا ۔ اس نے جن مقامات پر عدالتی خدمات سرانجام دیں ان میں حلب (۹۵۱ھ/۱۵۴۴ء)، دمشق (۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء) اور قاہرہ (۹۵۴/۱۵۴۷ء) شامل ہیں ۔ اس مؤخرالذکر عہدے سے ۹۵۷ھ/۱۵۵۰ء میں سبکدوش ہوکر اس نے بمقام ایّوب اقامت اختیار کر لی اور یہیں کچھ عرصہ بعد اسے مقامی مدرسے کے استاد کا منصب دیا گیا ۔ جب بصارت کی روز افزوں کمزوری سے مجبور ہوکر سبکدوش ہوا تو تصنیف و تالیف میں منہمک ہوگیا اور تا دم مرگ اسی کام میں مصروف رہا ۔ اس نے اسّی برس کی عمر میں ربیع الاول ۹۷۳ھ/ ستمبر۔ اکتوبر ۱۵۶۵ء میں وفات پائی اور ایوب میں اپنے بھائی کی مسجد کے صحن میں دفن ہوا ۔ اس سے جو سترہ کتابیں منسوب کی جاتی ہیں ان میں مشہور ترین یقیناً تاریخ مصر جدید (۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء) ہے ۔ یہ کتاب عام مروجہ عربی مآخذ کی مدد سے مرتب کی گئی ہے اور اس کی دوسری تصانیف کے برعکس اس میں کوئی اپج نہیں پائی جاتی ۔ اس کی زیادہ دلچسپ کتابیں قصۂ فیروز شاہ اور عوفی کی جوامع الحکایات کے فارسی سے تراجم ہیں ۔ یہ اس دور کی نمائندہ کتابیں ہیں جب عثمانی نثر کا پاکیزہ اسلوب جمالیاتی اعتبار سے اپنی انفرادیت قائم کر رہا تھا ۔ [اس کے شاہکار] لیلٰی و مجنوں سے قطع نظر اس کی شاعری کی بہت کم تعریف و توصیف کی گئی ہے ۔

مآخذ: صالح کے بارے میں تازہ ترین تحقیق: (۱) اوزون چارشیلی I. H. Uzunçarşılı: *Belleten*، ۸۷ (۱۹۵۸ء): ۴۲۲ تا ۴۳۱ ہے، جس میں (۲) M. T. Gökbilgin کے مقالے، در ا ا، ت، ۳ : ۶۳ کی بہ نسبت زیادہ تفصیل سے کام لیا گیا ہے اور اس کی باقیماندہ تصانیف پر سیر حاصل بحث کی ہے؛ (۳) Babinger، ص ۱۰۰؛ (۴) Hammer-Purgstall: *Gesch. osman. Dichtkunst*، ۲ : ۳۲۷؛ (۵) سجّل عثمانی، ۳ : ۳۰۰ اور (۶) عثمانلی مؤلّفلری، ۲ : ۲۷۸ — ان سب میں اسقام موجود ہیں؛ اہم ترین مآخذ: (۷) عطائی: حدائق الحقائق، ص ۳۷۴؛ (۸) احدی: گلشن شعرا، (موزۂ برطانیہ عدد Add. 7876، ورق ۲۲۳ب) اور (۹) لطیفی: تذکرۃ الشعراء، ص ۲۱۸ (نہ تو اس متن میں اور نہ موزۂ برطانیہ، مخطوطہ اوریئنٹل ۶۶۵۶، ورق ۶۸ب، میں وہ قصیدہ شامل ہے جس کا ہامر۔ پرگشتال نے ذکر کیا ہے) کے علاوہ دوسرے تذکرے، مثلاً (۱۰) قینالی زادہ حسن چلبی (موزۂ برطانیہ، عدد Add 24,957، ورق ۱۵۷ب)؛ (۱۱) بیانی (ملّت، ۷۵۷)، ورق ۱۰۰؛ (۱۲) ریاضی (نور عثمانیہ، ۳۷۲۴)، ورق ۹۳ب؛ (۱۳) قاف زادہ فائضی: زبدۃ الاشعار (شہید علی پاشا، ۱۸۷۷)، ورق ۵۷ب؛ سب کے سب (۱۴) عاشق چلبی (سلیمانیہ، ۲۶۸)، ورق ۸۷۳ب سے ماخوذ ہیں؛ (۱۵) عالی: کنہ الاخبار (اسعد افندی، ۲۱۶۲)، ورق ۴۱۱ب سے مندرجۂ بالا معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا؛ یہی حال (۱۶) حافظ حسین ایوان سرایی: حدیقۃ الجوامع، ۱ : ۲۹۶ اور (۱۷) مستقیم زادہ سلیمان افندی: تحفۃ الخطّاطین، ص ۲۲۹ کا ہے؛ صالح چلبی کی تصنیف لیلٰی و مجنوں کے لیے قب (۱۸) اغاسرّی لیوند Agâh Sirri Levend: لیلٰی و مجنوں حکایہ سی، انقرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۸۷ ببعد اور اس کی بعض کتب تاریخ کے لیے: (۱۹) وہی مصنف: غزوات نامہ لر (انقرہ ۱۹۵۶ء)، بمدد اشاریہ ۔ اس کے ترجمۂ قصۂ فیروز شاہ کے جو اجزا استانبول کے کتب خانوں میں موجود ہیں ان کے علاوہ کچھ اجزا کتاب خانۂ ملّی (پیرس) میں بھی ہیں (A.F. 103، تکملہ ۱۳۰)؛ دیوان کا واحد نسخہ نور عثمانیہ، عدد ۳۸۴۶، میں محفوظ ہے ۔

(J.R. Walsh)

* **جلال زادہ مصطفی چلبی**: (لواح ۸۹۶ھ/۱۴۹۰ء – ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء)، مشہور بہ قوجہ نشانجی، سلطنت عثمانیہ کا سرکاری عہدیدار اور مؤرخ، طوسیہ کے باشندے قاضی جلال الدین (جس کے لیے دیکھیے

شقائق، ترجمهٔ Rescher، ص ۲۹۷ = ترجمهٔ مجدی، ص ۴۶۶) کا بیٹا تھا۔ ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں پیری پاشا اس کی صلاحیتیں دیکھ کر اس کی طرف متوجه هوا اور وه اپنی علمی زندگی ترک کرکے دیوان همایوں میں محرر هو گیا۔ پیری پاشا کی وزارت عظمی (۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء تا ۹۲۹ھ/۱۵۲۳ء) کے دوران میں وه اس کا اور بعد ازاں اس کے جانشین ابراهیم پاشا کا "کاتب" رہا۔ احمد پاشا کی بغاوت کے بعد مصر کے مسائل سلجھانے میں اس نے بڑی مدد دی؛ چنانچه ان خدمات کے صلے میں اسے رئیس الکتاب کے عهدے پر مقرر کیا گیا (۹۳۱ھ/۱۵۲۴-۱۵۲۵ء)۔ ۹۴۱ھ/۱۵۳۴-۱۵۳۵ء) میں فتح بغداد کے فوراً بعد اسے ترقی دے کر نشانجی بنایا گیا (فریدون: منشئات، بار دوم، ۱ : ۵۹۲)۔ اس نے تیئیس برس تک اس عهدے کے فرائض بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیے۔ اس کی (تیار کرده) سرکاری دستاویزات اور اس کے رائج کرده القاب کے اسلوب اس کے بعد کئی برس تک دیوان همایوں میں نمونے کا کام دیتے رهے (پچوی، ۱ : ۴۳؛ حسین: بدائع الوقائع، ماسکو ۱۹۶۱ء، ص ۵۸۴ ببعد)۔ ۹۶۴ھ/۱۵۵۷ء میں رستم پاشا نے اسے متفرقه باشی کا عهده دے کر اپنے منصب سے مستعفی هونے پر مجبور کیا، لیکن اسے اپنی خاص جاگیر اپنے پاس هی رکھنے کی اجازت دے دی (جس کی مالیت بقول عطائی تین لاکھ اقچه تھی)۔ جن دنوں وه Szigetvar کی مهم پر گیا هوا تھا سکولو نے اسے سلیمان کے وفات پاتے هی پرانے منصب پر دوباره بحال کر دیا (قب سلانکی، ص ۴۶، ۵۱)۔ اس واقعے سے ایک سال یا کچھ زیاده مدت بعد (ربیع الآخر ۹۷۵ھ/اکتوبر ۱۵۶۷ء) وه وفات پا گیا اور بمقام ایوب اس محلے میں جو اس کے بعد نشانجی کے نام سے مشهور هوا اپنی تعمیر کرده مسجد کے پاس دفن هوا (حدیقة الجوامع، ۱ : ۲۹۵؛ اولیا، ۱ : ۳۹۲ ببعد).

اس نے پوری سلطنت اور اس کے نظم و نسق کے احوال کا تیس جلدوں میں بعنوان طبقات الممالک و درجات المسالک ایک منصوبه بنایا تھا۔ ان میں سے صرف آخری جلد هم تک پهنچی هے جو سلیمان کے عهد حکومت سے ۹۶۲ھ/۱۲۵۵ء تک کی ایک بهت مفصل اور جامع تاریخ هے، البته مصنف کے بیٹے کے هاتھ سے نقل کیے هوے ایک قلمی نسخے (قب اوزون چارشیلی [رک به مآخذ]) کے حاشیے سے پتا چلتا هے که دوسری کتابیں بھی (غالباً صرف مسودے کی صورت میں) لکھی گئی تھیں۔ علی پچوی اور Hammer-Purgstall نے اس تصنیف کی بهت توصیف کی هے اور اس سے استفاده کیا هے۔ مؤخرالذکر نے ۹۳۹ھ/۱۵۳۲ء کی مهم کے بیان کا ایک مختصر ٹکڑا مع ترجمه شائع بھی کیا هے (*Fundgruben des Orients*، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۵۴)۔ اس کتاب کے اجزا علٰیحده علٰیحده قلمی نسخوں کی صورت میں مُنهاج نامه، فتح نامهٔ رودس وغیره جیسے عنوانوں کے تحت موجود هیں۔ مصطفی چلبی نے بعد میں سلیم اوّل کی ایک مفصل تاریخ مآثر سلیم خانی لکھی، جو جزوی طور پر پیری شاه کے تعلق پر مشتمل هے (اس سے بھی Hammer-Purgstall نے استفاده کیا هے، سوانے ترجمه از *Denkwürdigkeiten von Asien* : H. v. Diez، ۲ : ۳۵۵ تا ۳۷۱).

حسب ذیل کتابیں بھی، جو سب کی سب ترکی میں هیں، محفوظ ره گئی هیں: (۱) مواهب الخلّاق فی مراتب الاخلاق، علم الاخلاق پر ایک تصنیف؛ (۲) دلائل نبوّت محمّدی، ملّا مسکین کی فارسی کتاب معارج النبوّة کا ترجمه؛ (۳) ایک مختصر رساله بعنوان هدیة المؤمنین؛ (۴) جواهر الاخبار فی خصائل الاخیار، سراج الدین عمر کی زهرالکمام کا ایک ترجمه (براکلمان: تکمله، ۲ : ۳۷۷ ببعد)۔ اس نے "نشانی" مخلص (تخلص) کے ساتھ نظمیں کهیں۔ ایک قانون نامه کا مخطوطه بھی مصطفی چلبی سے منسوب کیا جاتا هے

(قبّ *Ist. Kit. Tarih Coğ. Yazmalari Kat.*، ۱/۱۰ : ۸۰۵)، لیکن اس کے مرتب محمد عارف کی رائے میں یہ نسبت غلط ہے (*TOEM*، علاوہ، ۱۳۲۹ھ، مقدمہ ص V)۔ فہرست (کتابخانہ) استانبول میں اس قانون نامہ برائے مصر کو بھی اس کی تصنیف بیان کیا گیا ہے (۷۹۱)، جسے Ö. L. Barkan نے شائع کیا (قانونلر، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۳۵۵ تا ۳۸۷).

مآخذ: (۱) سہی، ص ۳۳ ببعد؛ (۲) لطیفی، ص ۳۲۵ تا ۳۲۷؛ (۳) عطائی، ص ۱۱۳ ببعد؛ (۴) Rieu : *CTM*، ص ۴۹ تا ۵۱؛ (۵) بروسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۳۷ تا ۳۹؛ (۶) ا ا، ت، طبع دوم، بذیل مادّہ (سورتمان J.H. Mordtmann)؛ (۷) Babinger، ص ۱۰۲ ببعد؛ (۸) ا ا، ت، بذیل مادّہ جلال زادہ (از M. Tayyib Gökbilgin)؛ (۹) اوزون چارشیلی I.H. Uzun-çarsili : طوسیہ لی جلال زادہ مصطفی و صالح چلبی لر، در بلّتن، ج ۲۲، ۱۹۵۸ء : ص ۳۹۱ تا ۴۴۱؛ اس کی تصنیفات کے مخطوطات استانبول کے لیے مزید دیکھیے: (۱۰) لوند A.S. Levend : غزوات نامہ لر، انقرہ ۱۹۵۶ء، اشاریہ؛ (۱۱) F.E. Karatay : طوپ قپو سرای... تورکچہ یزملر کتالغو، استانبول ۱۹۶۱ء، بمدد اشاریہ؛ [(۱۲) خلیفۃ الرؤساء، ص ۵ ببعد؛ (۱۳) طاش کوپرو زادہ، ۲ : ۱۰۵].

(V.L. MĒNAGE)

⊗ **جلال شاہ** : سلہٹ کے مقتدر بزرگ؛ سلہٹ (مشرق) پاکستان کی شمال مشرق سرحد پر واقع ہے۔ یہ ایک شاداب و سرسبز علاقہ ہے، جس میں ایسے گاؤں اور قصبے ہیں جن کی شکل پر خوشحالی برستی ہے۔ یہاں دھان کے کھیت اور رنگتروں کے باغات ہیں جن کو قطع کرتی ہوئی اور پھر باہم ایک دوسری کو قطع کرتی ہوئی بہت سی اچھی اچھی سڑکیں، ریلوے لائنیں اور دریائی گزر گاہیں ہیں اور مغرب کے علاوہ باقی ہر سمت میں نیچی نیچی پہاڑیاں اسے گھیرے ہوئے ہیں، شمال، مشرق اور جنوب میں بھارت کا علاقہ ہے، اوپر کو جانب کھاسی اور جینتیا Jaintia کی پہاڑیاں ہیں، دائیں طرف کچور Cachor ہے اور نیچے کی سمت تری پورہ۔ بائیں جانب، نیز بائیں نشیب کی طرف، دلدلیں اور جھیلیں ہیں جنھیں وہاں کے باشندے ہور [= خَوْر] کہتے ہیں۔ یہ جھیلیں برسات میں چھوٹے چھوٹے سمندروں کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور خشک موسم میں یہاں ہر قسم کی مچھلیاں بڑی افراط کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ برسات میں آسمان دھندلا اور مطلع ابر آلود رہتا ہے اور ہزاروں شور مچاتے پانی کے ریلے چٹانوں کے بیچ میں لڑھکتے ہوئے وادیوں میں ٹوٹے پڑتے ہیں، اور ان کی بدولت پورا علاقہ ایک وسیع سمندر نظر آتا ہے جس کے درمیان چھوٹے چھوٹے جزیرے بن جاتے ہیں، جن پر گاؤں ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے پانی میں سے نمودار ہو گئے ہیں۔ جب نکھرے ہوئے آسمان اور چمکتی ہوئی دھوپ والا خزاں کا موسم آتا ہے تو میدانوں میں ہر طرف دھان کی بھری بھری فصلیں تیار کھڑی ہوتی ہیں اور بلند حصۂ ملک کے گھنے باغ سنہرے سنگتروں کی بدولت چمکتے نظر آتے ہیں۔ سلہٹ کے چائے کے باغ ایک دوسرا راحت بخش دل خوش کن منظر پیش کرتے ہیں۔ چائے کے پودوں کی مسلسل قطاریں چار پانچ فٹ کی بلندی پر کاٹ کر ہموار کر دی جاتی ہیں اور باڑھوں کی طرح دور دور تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہیں البتہ کہیں کہیں بیچ میں چھوٹے چھوٹے جنگل یا جھنڈ خلل انداز ہوتے ہیں۔ سبزے کے اس سمندر میں عورت اور مرد شوخ رنگ کے دیہاتی لباس پہنے چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں اور پودوں کے درمیان صرف ان کے سر اور شانے نظر آتے ہیں اور وہ سب اپنی پھرتیلی انگلیوں سے چائے کی نازک پتیاں بڑی مہارت سے چنتے چلے جاتے ہیں۔

اس خوبصورت سرزمین میں حضرت شاہ جلال قونیہ (ترکستان) ایسے دور افتادہ مقام سے چودھویں صدی کے اوائل میں تعلیم اسلام پھیلانے کی خاطر تشریف لائے۔ قونیہ شہرۂ آفاق بزرگ مولانا جلال الدین

رومی کی جاے ولادت ہے۔ حضرت شاہ جلال مجرد یمنی کا تعلق قبیلۂ قریش سے تھا۔ آپ کے والد کا نام محمد تھا، جن کے اسلاف یمن سے قونیہ آئے تھے۔ شاہ جلال کے والدین ان کے بچپن ھی میں وفات پا گئے اور ان کی پرورش ان کے ماموں سید احمد کبیر نے کی جو شہنشاہ فیروز تغلق کے مرشد روحانی حضرت جلال الدین حسین بخاری [رکَ باں] المعروف بہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت (۱۳۷۰-۱۳۷۹ء) کے والد تھے۔ شاہ جلال کے ماموں انھیں مکۂ معظمہ لے گئے جہاں انھیں مذہبی اور روحانی تعلیم دی گئی۔ فارغ التحصیل ہو چکنے کے بعد ماموں نے انھیں ہدایت کی کہ ہندوستان جاکر اسلامی تعلیم کا کام سنبھالیں۔ آپ کے ماموں نے اپنی خانقاہ سے ایک مٹھی بھر مٹی بھی دی اور فرمایا کہ جہاں اس رنگ و بو کی مٹی ملے وھیں اقامت پذیر ہو جانا۔ شاہ جلال نے یہ مٹی ایک بزرگ چسنی پیر (پرکھنے والے بزرگ) کے حوالے کردی اور ہدایت کی کہ وہ جہاں بھی جائیں وھاں کی مٹی پرکھ لیں۔ شاہ جلال دھلی چلے آئے اور وھاں حضرت نظام الدین اولیا سے ملاقات کی۔ حضرت نظام الدین اولیا نے نیلے کبوتروں کے دو جوڑے انھیں عنایت کیے۔ شاہ جلال ان کبوتروں کو سلہٹ لے گئے اور وھاں ان کی نسل سے انھیں جیسے ہزاروں کبوتر ہوگئے۔ سلہٹ کے لوگ اس محترم بزرگ کے احترام کے پیش نظر کبوتروں کو کبھی ہلاک نہیں کرتے۔ یہاں سے شاہ جلال ترونی، جو ست گاؤں کے قریب ہے، تشریف لائے جہاں سلہٹ کا ایک باشندہ برہان الدین انھیں ملا۔ برہان الدین نے، جو سلہٹ شہر کے محلۂ تلتی کور Tultikor کا باشندہ تھا، اپنے ہاں بیٹا پیدا ہونے پر ایک گاے ذبح کی۔ جب اس امر کی شکایت راجہ گوڑ گوبند کے پاس پہنچی تو اس نے حکم دیا کہ نوزائیدہ بچے کو قتل کر دیا جائے اور اس کے باپ کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ اس پر برہان الدین نے شاہ بنگال سے اعانت طلب کی۔ بادشاہ نے اپنے بھانجے سکندر خان غازی کے زیر سرکردگی ایک لشکر روانہ کیا۔ سکندر خان غازی نے گوڑ گوبند پر دو بار حملہ کیا اور دونوں بار ناکام رہا۔ برہان الدین کی درخواست پر شاہ جلال گوڑ گوبند پر ایک اور چڑھائی میں سکندر خان غازی کا ساتھ دینے پر آمادہ ہو گئے۔ ان کے تین سو ساٹھ پیرو ساتھ ہو لیے اور ان کی روحانی قوت کے بل بوتے پر میدان انھیں کے ہاتھ رہا۔

سلہٹ میں حضرت کی تشریف آوری کی تاریخ کا مسئلہ ایک کتبے کے ہاتھ آجانے سے طے ہوگیا ہے جو اب عجائب خانہ، ڈھاکہ میں محفوظ ہے۔ یہ کتبہ شمس العلماء مولانا ابو نصر وحید مرحوم کو سلہٹ کے محلۂ امبر خانہ میں دستیاب ہوا اور انھوں نے اسے تحفۃً عجائب خانہ ڈھاکہ کے حوالے کر دیا۔ Stapleton نے جس طرح اسے پڑھا اس کی رو سے کتبے کی عبارت کا ترجمہ حسب ذیل ہے (*JASB*، ۱۹۲۲ء، ص ۴۱۳): "در اکرام بزرگی شیخ المشائخ شیخ جلال مجرّد ابن محمد۔ شہر (عرصہ) سلہٹ (سری ہت) کی پہلی بار فتح اسلام سکندر خان غازی کے ہاتھوں بعہد سلطان فیروز شاہ دھلوی ۷۰۳ھ میں ہوئی۔ یہ عمارت رکن خان (مجاہد) فاتح ہشت گمہریان (Hashat Gamhariyan) نے بنوائی، جو کامرو، کامتا، جج نگر اور اوڑیسہ کی فتح کے وقت مہینوں تک وزیر اور سپہ سالار کی حیثیت سے باشاہ کی معیت میں کئی مقامات پر فوج میں خدمات سرانجام دیتا رہا (مکتوب درسال ۹۱۸ھ)"۔ اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ شاہ جلال سلہٹ میں ۱۳۰۳ء میں تشریف لائے۔ قبل ازیں بلاخمن اور ہنٹر نے آپ کے ورود کی تاریخ ۱۳۸۴ء غلط دی تھی۔ اس وقت شمس الدین فیروز کا عہد تھا جب اسلامی اقتدار ضلع میمن سنگھ میں اور وھاں سے بڑھ کر دریاے برہم پتر کے اس پار سلہٹ میں قائم ہوا۔ سنارگاؤں میں نیا عسکری مستقر قائم ہو جانے کے بعد یہ ایک قدرتی بات تھی کہ پٹھان بادشاہ مشرق بنگال کی فتوحات کو پایۂ

تکمیل تک پہنچا کر سلہٹ میں داخل ھوجائیں ۔

پرگنہ چوکی میں پہنچ کر شاہ جلال کو پہلی بار گوڑ گوبند کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ یہ مخالفت آسانی سے دفع کر دی گئی اور حضرت (اپنے سجادہ) ھی پر بیٹھ کر بہادر پور کے قریب دریائے بارک عبور کرگئے ۔

دریا عبور کرنے سے قبل حضرت نے بہادر پور کے قریب فتح پور کے مقام پر ایک رات بسر کی تھی ۔ اس زمانے سے فتح پور میں ایک مقام خاص ان کے نام سے متعین ھو گیا ۔ گوڑ گوبند نے اپنا ایک قاصد حضرت کے پاس ایک لوھے کی کمان دے کر بھیجا اور قول دیا کہ اگر کوئی اس کمان کو کھینچ لے گا تو گوڑ گوبند بغیر لڑے بھڑے ھار مان لے گا ۔ حضرت کے حکم سے سیّد نصیرالدین سپہ سالار نے، جنھوں نے کبھی نماز فرض قضا نہیں کی تھی، یہ کرتب کر دکھایا ۔ اس کے بعد شاہ جلال نے شیخ گھاٹ سے دریائے سرما کو عبور کیا اور گوڑ گوبند پوچھ گڑھ Pocha garh کی طرف بھاگ گیا ۔ اغلب ھے کہ گوڑ گوبند تری پورہ کے راجا کا باج گزار تھا ۔

جب حضرت نے دیکھا کہ جس ٹیلے پر اب ان کی خانقاہ موجود ھے وھاں کی مٹی رنگ و بو اور مزے میں ان کے ماموں کی دی ھوئی مٹی سے ملتی ھے تو وھیں اقامت اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔

روایات میں مشہور ھے کہ حضرت کے ساتھ تین سو ساٹھ پیرو تھے ۔ گلزار ابرار کی رو سے ان کے تین سو تیرہ مرید تھے، جن میں سے خاص خاص کے نام یہ ھیں :- علی — شہزادۂ یمن، سیّد عمر سمرقندی، سیّد محمد غزنوی، زکریا عربی، سیّد علاءالدین بغدادی، شاہ کمال یمنی، شاہ گبرو افغانی، شاہ جنید گجراتی، عارف ملتانی، شاہ داؤد قریشی، مخدوم جعفر غزنوی، شاہ ھاشم [؟حمید] الدین نارنولی، حسین الدین بہاری، سید قاسم دکنی، مظفر بہاری، نظام الدین کرمانی، شاہ شمس الدین محمد بہاری، شریف اجمیری وغیرہ ۔ اس فہرست سے عالم اسلام کے ان دور دراز مقامات سے اندازہ لگایا جا سکتا ھے کہ کہاں کہاں سے مسلمان معتقدین نے آ کر خدمت اسلام کی خاطر حضرت کی رفاقت اختیار کی ۔

جب حضرت سلہٹ پہنچے تو آپ کی عمر بتّیس برس تھی ۔ آپ نے انہتر یا ستّر برس کی عمر پا کر ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء میں وفات پائی ۔ تاریخ وصال بحساب ابجد "شاہ جلال مجرد قطب بود" کے جملے سے برآمد ھوتی ھے ۔

سلہٹ کی فتح کے بعد حضرت نے اپنے مریدوں کو اندرون ملک میں جا کر اشاعت تعلیم اسلام کی ھدایت فرمائی ۔ آپ نے انھیں حکم دیا کہ اپنی دینی مساعی کے مرکز ھی پر اقامت بھی اختیار کریں ۔ اکثر مریدین صدر سب ڈویژن میں سکونت پذیر ھوگئے، جو بیرون جینتیہ Jaintia تھا ۔ اس زمانے میں جینتیہ پر بعض ھندو راجا حکومت کرتے تھے ۔ سنام گنج سب ڈویژن میں آپ کے مرید جگن ناتھ پور اور علاقۂ لور Laur میں مقیم ھوئے کیونکہ اس سب ڈویژن کا باقی حصہ ان دنوں زیر آب تھا ۔ چونکہ اس زمانے میں ضلع مذکور کا جنوبی حصہ راجگان تپرہ Tipperah کے زیر نگیں تھا اس لیے اس علاقے میں حضرت کے بہت کم مرید آباد ھوئے ۔

مؤرخین کا خیال ھے کہ مشہور اندلسی سیاح ابن بطوطہ شاہ جلال سلہٹی کی خدمت میں حاضر ھوا تھا ۔ ابن بطوطہ کی سیاحت بنگالہ کے بارے میں جو تاریخیں ھمیں میسر ھیں ان کے حساب سے وہ یہاں ۱۳۴۶-۱۳۴۷ء کے موسم سرما میں پہنچا تھا ۔ سیّاح مذکور لکھتا ھے : "میں نے کامرو کے پہاڑوں تک سفر کیا ۔ یہ پہاڑ بہت دور تک پھیلے ھوئے ھیں اور چین اور تبت سے جاملتے ھیں ۔ یہ جادوگری کے لیے بہت بدنام ھیں ۔ شیخ جلال الدین سے ملنے کے بعد میں ھبنگ کے شہر میں گیا، جو سب سے بڑے اور سب سے زیادہ اور خوب صورت شہروں میں شمار ھوتا ھے ۔ کامرو کے

پہاڑوں سے اترنے والا دریا اس شہر کے اندر سے گزرتا ہے اور نہر ازرق کہلاتا ہے"۔ ہبنگ چودھویں اور پندرھویں صدی کے اندر ضلع سب ساگر میں دریائے برہم پتر کے کنارے ایک اہم شہر تھا، اسی لیے بلاخمن Blochmann اور چند دیگر مؤرخین نے نہر ازرق کو دریائے برہم پتر قرار دیا ہے۔ وادی سرما میں ہبنگ نام کا شہر کسی زمانے میں بھی موجود نہ تھا۔ یہاں کے باشندوں کو جادوگری میں جو شہرت حاصل تھی اور جس کا حوالہ ابن بطوطہ نے دیا ہے اس سے بھی یہ پتا چلتا ہے کہ در حقیقت سیاح مذکور کامروپ میں جا پہنچا تھا۔

شاہ جلال اور ان کے معتقدین کی سلہٹ میں آمد کی تصویر کچھ حسب ذیل ہوگی: ۱۳۰۳ء کے موسم خزاں کی ایک شام کو مشرق بنگال میں کوئی سیاح جاتا تو دیکھتا کہ تین سو سے زیادہ غیر ملکی اشخاص کا ایک گروہ گھوڑوں پر سوار سرما کی خوبصورت وادی کے گھنے جنگلوں کے بیچ میں سے اپنا راستہ طے کرتا ہوا سامنے سے بڑھا چلا آ رہا ہے۔ یہ شریف النسل گھوڑے جو دو دو کی قطار میں لگام دانتوں سے چباتے چلے آ رہے تھے، بہت ہی سادہ ساز و سامان سے آراستہ تھے۔ سواروں نے موٹے کپڑے کی بڑی بڑی اور کھلے گھیرے کی شلواریں اور لمبی لمبی قمیصیں پہن رکھی تھیں اور ان کے سروں پر بہت بڑی بڑی پگڑیاں بندھی تھیں۔ ان آدمیوں کے بڑے بڑے اور چوڑے ریشدار چہروں میں کوئی ایسی بات تھی جس سے ان کا سپاہی اور ساتھ ہی اللہ والا ہونا عیاں تھا۔ کسی نے بغل میں جزدان لٹکایا ہوا تھا اور کسی نے اپنی کلائی پر تسبیح لپیٹ رکھی تھی۔ دونوں سے ان کے ایک ہی جذبۂ دینی کا اظہار ہو رہا تھا۔ درختوں کے گھنے پتوں میں ڈوبتے سورج کی سنہری شعاعیں یکایک ماند پڑ گئیں تو یہ جماعت ٹھیر گئی اور اذان کی آواز جنگل کے گویا ہزاروں ستونوں والے دالان کے اندر گونجنے لگی۔

سلہٹ میں اسلام کے وارد ہونے کی یہ کیفیت تھی۔ اس باہمت بزرگ نے اصلاح و آزادی کا یہ بگولے کا سا حملہ ایسے انداز سے شروع کیا کہ یہاں کے باشندوں میں آزادی اور مسرت کی لہر ہر طرف دوڑ گئی۔ موصوف کے تمام مرید ملک کے مختلف حصوں میں، یہاں تک کہ سلہٹ کے باہر بھی، سنار گاؤں، کچھار، کومیلا، میمن سنگھ، نواکھلی اور چٹاگانگ تک پھیل گئے۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں شاہ سلطان رومی مدن پوری ضلع میمن سنگھ میں، سیّد احمد گیسو دراز خدم پوری ضلع کومیلا میں اور رکن الدین انصاری سرائیلی ضلع کومیلا میں تھے۔ شاہ جلال کے باقی ماندہ اوقات ایک غریبانہ حجرے میں گزرے، جہاں آپ نے اپنی غیرمتاہل زندگی عبادت و ریاضت میں بسر فرمائی۔ آپ کے زہد و تقوی اور روحانی کرامات کی شہرت دور دور تک پھیل گئی اور ملک کے ہر حصے سے لوگ جوق در جوق دعائے خیر و حصول برکت کے لیے آپ کی خدمت میں حاضر ہونے لگے۔ سینتیس برس تک آپ اس دور افتادہ خطے میں حق و صداقت کا نور پھیلاتے رہے اور وصال کے بعد درگاہ محلہ میں مدفون ہوے۔

حضرت کی درگاہ شہر سلہٹ کے شمالی حصے میں ایک بلند مقام پر واقع ہے اور ہر مذہب و فرقہ کے لوگوں کے لیے مرکز عقیدت و احترام رہتی چلی آئی ہے۔ ٹیلے کے شمالی جانب روضۂ مبارک کی پرشکوہ عمارت کھڑی ہے۔ اس کے گرد پختہ اینٹوں کی چار دیواری ہے، جس کے چاروں کونوں پر بلند ستونوں نے مرقد کے سایہ‌فگن چھتر کو سہارا دے رکھا ہے۔ چار دیواری کے مغربی جانب اس کے ساتھ ایک چھوٹی سی مسجد ملحق ہے، جسے مسٹر ولس Willes نے، جو ۱۷۸۹ سے ۱۷۹۳ء تک سلہٹ کا کلکٹر رہا تھا، دوبارہ تعمیر کرایا۔ خانقاہ کی سب سے بڑی عمارت، جو گنبد کے نام سے موسوم ہے، سلہٹ کے عامل فرہاد

خان نے ۱۶۷۷ء میں بعہد شہنشاہ اورنگ زیب بنوائی۔ گنبد کے جنوبی سمت وہ مسجد ہے جو ۱۷۴۴ء میں سلہٹ کے فوجدار بہرام خان نے تعمیر کرائی اور اس کا شمار سلہٹ کی سب سے بڑی مساجد میں ہوتا ہے۔

سلہٹ کے مسلمان حاکموں کی طرف سے عقیدت کے اظہار کا ایک طریقہ یہ بھی رہا کہ وہ جب سلہٹ میں پہلی بار آتے تو خانقاہ میں حاضری دیتے۔ مسٹر لنڈسے Lindsay، جو ۱۷۷۹ء میں سلہٹ کا کلکٹر مقرر ہوا تھا، اپنی حاضری کا حال یوں بیان کرتا ہے: "اب مجھے بتایا گیا کہ یہاں ایک رسم ہے کہ نیا ریذیڈنٹ شہر کے مقدس بزرگ شاہ جلال کی درگاہ پر سلام کرنے جاتا ہے۔ اس درگاہ میں ہندوستان کے کونے کونے سے دین اسلام کے پیرو گروہ در گروہ زیارت کے لیے حاضر ہوتے ہیں۔ آگے چل کر مجھے معلوم ہوا کہ کٹر عقیدہ رکھنے والے درگاہ کے محافظین کچھ کم خطرناک نہیں۔ چونکہ مذہبی تعصبات کی مقاومت میرے فرائض منصبی میں داخل نہ تھی، اس لیے میں اپنے پیش رؤوں کی طرح پورے سرکاری کرّوفر کے ساتھ وہاں پہنچا، دھلیز پر جوتے اتارے اور روضے میں پانچ اشرفیوں کی نذر پیش کی۔ اپنی اس تطہیر کے بعد میں اپنی قیام گاہ پر واپس آیا، جہاں میں نے رعایا کا اظہار اطاعت منظور کیا"۔ شہنشاہ دہلی شاہ عالم کا پوتا مرزا فیروز شاہ ۱۸۴۹ء میں شاہ جلال کی درگاہ پر حاضر ہوا تھا۔

شاہ جلال یمنی سلہٹی اور شیخ جلال الدین تبریزی، جو پنڈواہ میں مدفون ہیں، دو مختلف بزرگ ہیں۔ مؤخرالذکر شاہ جلال سلہٹی سے کوئی ایک سو برس قبل ۱۲۴۴ء میں وفات پا چکے تھے۔ شاہ جلال کے بارے میں قدیم ترین حوالہ ایک فارسی کتاب گلزار ابرار (تصنیف ۱۶۱۰ء) میں ملتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ شاہ جلال سلہٹی کی سیرت کا تذکرہ حضرت کے ایک رفیق حمید الدین ساکن نارنول (صوبجات متوسطہ) کے اخلاف میں سے کسی شخص نے ۱۱۲۴ھ میں قلمبند کیا۔ یہ روضۃ الصالحین کے نام سے مشہور تھا۔ ۱۱۳۴ھ میں حسب حکم مرشد علی خان، نواب ناظم بنگالہ، درگاہ شاہ جلال کے خادم معین الدین نے حضرت کی سوانح حیات تحریر کی۔ نصیرالدین، منصف سلہٹ نے، ۱۸۶۰ء میں سہیل یمنی کے نام سے حضرت کی سوانح عمری لکھی۔ کتاب اول الذکر دونوں تذکروں نیز مقامی روایات پر مبنی تھی۔ سہیل یمنی بعد میں لکھی جانے والی تمام سوانح عمریوں کا مأخذ ہے۔ ڈاکٹر وائز Wise نے سہیل یمنی کو بنیاد قرار دے کر حضرت کا ایک تذکرہ *JASB*، ۱۸۷۳ء میں تحریر کیا۔ درگاہ محلہ کے مفتی اظہر الدین احمد نے ۱۹۱۳ء میں ایک کتاب شاہ جلال اور ان کے خادم لکھی۔ ۱۹۳۸ء میں انہوں نے نظرثانی کے بعد اس کا ایک اڈیشن بنگالی زبان میں شائع کیا۔ یہ حضرت کی زندگی کا مستند ترین تذکرہ ہے۔

مآخذ: (۱) ڈاکٹر عبدالکریم: *Social History of the Muslims of Bengal*، ڈھاکہ ۱۹۵۹ء؛ (۲) شمس الدین احمد: *Inscriptions of Bengal*، ج ۴، راجشاہی ۱۹۶۰ء؛ (۳) *History of Bengal*، ڈھاکہ یونیورسٹی، ۱۹۴۸ء؛ (۴) شیخ محمد اکرام: *An unnoticed account of Shaikh Jalal of Sylhet*، در *Journal of Asiatic Society of Pakistan*، ج ۲؛ (۵) *Journal of Asiatic Society of Bengal*، ۱۸۷۳ء و ۱۹۲۲ء؛ [(۶) شیخ محمد اکرام: آب کوثر، طبع ثالث، فیروز سنز لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۳۵۵ بعد.]

(سیّد مرتضٰی علی)

جلال نوری: رک بہ اِلری، جلال نوری.

جلالی (تاریخ جلالی): سنوات کے ایک نظام نیز ایک تقویم (زیج) کا نام، جس کا استعمال پانچویں/گیارھویں صدی کے اواخر سے ایران اور فارسی زبان و ادب کی کتب میں بکثرت ہوتا رہا ہے۔ اس

نظام کی بنیاد آل سلجوق کے تیسرے فرمانروا سلطان ملک شاہ بن آلپ آرسلان (۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲ء تا ۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲ء) نے اپنے ماہرین فلکیات کے صلاح مشورے سے رکھی تھی۔ اسے سلطان موصوف کے لقب جلال الدولۃ (جلال الدین نہیں، جیسا کہ بعض متأخر مصنفین نے لکھا ہے) کی بناء پر جلالی کے نام سے یاد کیا گیا۔ بعض اوقات اس نظام سنوات کو مَلکی بھی کہا جاتا رہا ہے۔ اس نظام کا اجرا بروز جمعہ ۹ رمضان ۴۷۱ھ/ ۱۵ مارچ ۱۰۷۹ء سے ہوا جب بمطابق گرین وچ تقریباً ۲ بج کر چھے منٹ (اصفہان میں پانچ بج کر ۳۳ منٹ) پر آفتاب نے موسم بہار میں خطِ استوا کو قطع کیا۔

جن علماے فلکیات نے تقویم کی اصلاح کے سلسلے میں مدد دی اور اس نظام کے اجرا کی سفارش کی ان کے نام بعض مآخذ نے دیے ہیں۔ ان میں مشہور عالم ریاضی اور شاعر عمر بن ابراہیم الخیامی [رک بآں] کا نام بھی شامل ہے۔ چونکہ اس نے اس اصلاح کے کم از کم پچاس سال بعد وفات پائی اس لیے اگر اس نے واقعی اس مشورے میں شرکت کی تھی تو اس وقت اس کی عمر بہت کم ہوگی (اب خیام کی تاریخ پیدائش معلوم ہے اس لیے عمر کا صحیح تعین ہو سکتا ہے)۔

اصطلاح تاریخ جلالی سے مراد ایک نئی تقویم یا زیج ہے، جسے ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۵ء میں مذکورۂ بالا سلطان ملک شاہ نے جاری کیا تھا۔ فی الحقیقت اس سے مقصود عام ایرانی تقویم کی اصلاح تھی جو ایران میں قمری سال اور مہینوں والی عربی تقویم کے ساتھ ساتھ، جسے سلطنت ایران کے زوال اور ساتویں صدی میں ایران میں عربوں کے تسلط کے بعد سے مسلمان استعمال کرتے چلے آ رہے تھے، عام طور پر مروج تھی۔ اس اصلاح کے ذریعے ایرانی مبہم سال کو، جو ۳۶۵ دنوں پر مشتمل ہوتا تھا، استحکام دیا گیا اور یہ فلکیاتی استوائی سال کے عین مطابق ہوگیا، جس میں $\frac{1}{4}$۳۶۵ دن (یا زیادہ صحیح الفاظ میں ۳۶۵ دن ۵ گھنٹے اور تقریباً ۴۹ منٹ) ہوتے ہیں۔ اس قاعدے پر عملدرآمد یوں کیا گیا کہ ہر چار سال اور بعض اوقات پانچ سال کے بعد مبہم سال میں ایک دن کا اضافہ کر دیا جاتا تھا اور اس طرح (اس سال میں) ۳۶۵ کے بجاے ۳۶۶ دن ہو جاتے تھے۔ گویا ایک لحاظ سے یہ نظام کم و بیش جولین زیج کے مطابق ہوگیا۔

ایرانی سن اپنے وقت اجرا یعنی تقریباً پانچویں صدی ق م سے مبہم سال کے حساب سے چلتا تھا، جس کے بارہ مہینے ہوتے تھے اور ہر مہینے میں تیس دن اور ان کے علاوہ پانچ فالتو دن (اندرگاہ؛ عربی: المسترقۃ) بطور ایام لوند سال کے آخر میں بڑھا دیے جاتے تھے۔ یقین کیا جاتا ہے کہ ابتدا میں اس کی ترتیب یونہیں تھی اور اسی کو چوتھی/ دسویں صدی کے آخر میں فارس کے ایک بویہی فرمانروا نے ایران کے بڑے حصے میں دوبارہ قائم کیا۔ اس نے ایامِ لوند کو ابان کے مہینے کے آخر سے ہٹا کر، جہاں یہ اس زمانے میں جوڑے جاتے تھے، بارھویں مہینے کے آخر میں لگا دیا۔ یہ ترتیب ملک کے ان حصوں میں نیز ایران کے زرتشتیوں اور (برّصغیر) کے پارسیوں کے ہاں اسی طرح رائج ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان پانچ الحاق یا لوند کے دنوں یعنی مذکورۂ بالا اندرگاہ کو ہمیشہ آخر سال میں بارھویں مہینے کے بعد نہیں جوڑا جاتا تھا بلکہ ایک خاص میعاد یعنی ایک سو بیس سال کے بعد شمسی سال ختم ہونے پر تقویم کو ایک ماہ آگے بڑھا دیا جاتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں شروع شروع میں ایک سو بیس سال تک انہیں آخری مہینے کے بعد لگایا جاتا تھا پھر ان کا الحاق (سال کے) پہلے مہینے کے آخر میں ہونے لگا۔ یہ صورت آئندہ ایک سو بیس سال تک جاری رہی۔ اس کے بعد انہیں ایک بار پھر آگے بڑھا کر سال کے دوسرے مہینے کے آخر میں لگایا جانے لگا، تا آنکہ غالباً پانچویں صدی عیسوی میں (اس قاعدے پر عملدرآمد ہونے کے کم و بیش نو سو ساٹھ سال بعد) ان کا الحاق ابان یعنی آٹھویں

مہینے کے ساتھ ہوا۔ شہری سال (civil year) میں لوند کے دنوں کی جگہ میں یہ تبدیلی زرتشتیوں کے پانچ پانچ دن کے گاہنبار نام کے چھے مذہبی تہواروں کے بروقت انعقاد کے خیال سے کرنی پڑی۔ ہر ایک سو بیس سال کے بعد تقویم کو اس لیے ایک ماہ آگے بڑھا دیا جاتا تھا کہ اہم ترین مذہبی تقریبات استوائی سال میں فلکیاتی اعتبار سے اپنے صحیح وقت پر منعقد ہوسکیں۔

ایام کبیسہ میں، جو دراصل اوستائی پانچ ***Gāθā*** ایام تھے، گاہنباروں میں سے ایک یعنی چھٹا گاہنبار یا اوستائی ***Hamaspaθmaēδaya*** بھی شامل تھا اور اسی لیے شہری سال میں دیگر گاہنباروں کی طرح یہ بھی جگہ بدلتا رہتا تھا۔ اسلامی کتب وقائع کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ فصلی طور پر گاہنباروں کو نیز نتیجۃً ایام کبیسہ کو آگے بڑھانے سے یہ مراد لی جاتی تھی کہ سال میں (فی الاصل کلیسائی Fix سال میں) ایک ماہ بڑھا دیا جائے۔ اس کا ایک خاص طریقہ تھا، جس کی مکمل تشریح اس مقالے میں ممکن نہیں۔

ازمنۂ قبل از اسلام میں مدت معینہ پر اس قاعدے پر کم و بیش باقاعدگی سے عمل ہوتا رہا، لیکن ساسانی دور کی آخری صدی یا آخری دو صدیوں سے (ایام کبیسہ کا یہ اضافہ) بند ہوگیا اور اس خاندان کے زوال اور مسلمانوں کی فتحِ ایران کے بعد یہ طریقہ جاری نہ رہا؛ اسی لیے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے تقریباً ۱۰۰۰ء تک ایران کے جنوبی صوبوں میں اور اس سے بھی بعد تک ملک کے شمالی صوبوں میں مثلاً مازندران میں (اور جیسا کہ مجھے حال ہی میں معلوم ہوا ہے سمنان کے قریب سنگ سر کے ضلع میں) موجودہ زمانے تک ایام کبیسہ کا الحاق ماہ ابان کے آخر میں ہوتا ہے۔

ملک شاہ کی اصلاح تقویم کا اثر یہ ہوا کہ (۱) ایرانی شمسی سال کا آغاز اس روز سے ہونے لگا جب موسم بہار میں اعتدال روز و شب واقع ہوتا ہے۔ جس سال اس اصلاح پر عمل درآمد کا فیصلہ کیا گیا (۴۶۷ھ)، نوروز یعنی ماہ فروردین کا پہلا یوم مبہم سال کی رجعت قہقری کے باعث (اس چوتھائی دن کو نظر انداز کر دینے کی بنا پر جو استوائی سال میں ۳۶۵ دنوں پر مشتمل مبہم سال کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے) ۲۶ فروری (جولین) کو پڑ رہا تھا۔ اب اسے آگے ۱۵ مارچ (جولین) تک لایا گیا، جو اس سال کے موسم بہار کے اعتدال روز و شب کے دن کے مطابق تھا؛ (۲) ایک ایسا قاعدہ بن گیا جس کی رو سے ہر چوتھے (یا بعض اوقات) پانچویں سال ۳۶۵ کے بجائے ۳۶۶ دن شمار کرکے نوروز فلکیاتی اعتبار سے ایک متعین وقت اور دن واقع ہونے لگا۔ دراصل اس کا مقصد یہ تھا کہ ہر چار یا پانچ سال کے بعد ایام کبیسہ کے آخر میں ایک دن بڑھا دیا جائے۔ جولین تقویم میں بھی قریب قریب اسی طریق پر عمل ہوتا ہے اور ہر چوتھے سال (لوند کے سال) فروری کے آخر میں ایک دن زائد کر دیا جاتا ہے۔

بہرحال، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، جولین تقویم میں دن بڑھانے سے جولین سال استوائی سال (tropic year) کے عین مطابق نہیں بنتا کیونکہ مؤخرالذکر سال جولین کے مقابلے میں، جو ۳۶۵$\frac{1}{4}$ دنوں پر مشتمل ہوتا ہے، تقریباً ۱۱ منٹ (موجودہ شرح کی رو سے ۱۱ منٹ ۱۴ء۹ سیکنڈ) چھوٹا ہے، جس سے ہر چار سال کے بعد ۴۵ منٹ کا اور ہر ایک سو اٹھائیس سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑ جاتا ہے اور اسی لیے مزید مطابقت کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اگر ایک دن کا ایزاد ہر چار سال کے بعد ہی محدود رکھا جاتا تو یہ سال بھی اتنا ہی نامکمل ہوتا جتنا کہ جولین سال ہے۔

دونوں تقویموں میں اس نقص کو دور کرنے کا طریقہ نکالا گیا۔ ۱۵۸۲ء میں پوپ گریگوری Pope Gregory سیزدھم نے جولین سال میں مذکورۂ بالا چہار سالہ ایزاد کا ایک نیا طریقہ نافذ کیا اور یہ قاعدہ

بنایا که هر صدی کے آخری سال میں بشرطیکه وه ۴۰۰ پر تقسیم نه هو سکے، مثلاً ۱۶۰۰، ۲۰۰۰، ۲۴۰۰ عیسوی، ایک دن کا اضافه نهیں کیا جائے گا۔ جلالی تقویم یا اصلاح کی ابتدا کرنے والے نے سال میں ایک دن کا اضافه اس بات پر منحصر کر دیا که تین سو چھیاسٹھویں دن آفتاب خط استوا کو سه پهر کے وقت قطع کرتا هو، لیکن شرط یه تھی که گزشته سال سورج نے قبل از دوپهر قطع کیا هو۔ نقطۂ اعتدال (equinox) یا اس صحیح نقطۂ زمان سے جب سورج (در حقیقت زمین) اپنے مدار میں نقطۂ اعتدال اللیل والنهار پر پهنچتا هے اور جسے فلکیات میں اصطلاحاً "برج حمل کا پهلا نقطه" کها جاتا هے، صحیح معنوں میں سال شروع هوتا تها۔ دوسرے الفاظ میں چونکه جلالی سال ایک شمسی استوائی سال هے، لهذا یه همیشه اس وقت شروع هوگا جب موسم بهار میں آفتاب خط استوا کو قطع کرے گا۔ هر سال اس فلکیاتی واقعے کے ظهور کے صحیح وقت کا تعین حساب لگا کر کیا جا سکتا هے۔ اس اعتبار سے شمسی سال کا پهلا دن یا نوروز همیشه وه دن هوگا جب آفتاب دوپهر کو برج حمل میں داخل هو چکا هوگا۔ بعض اوقات یه بهی ممکن هے که آفتاب برج مذکور میں اس وقت اور گزشته روز کی دوپهر کے درمیانی عرصے میں داخل هو جائے.

اب یه کلّیه بن چکا هے که اگر گزشته بار (یعنی گزشته سال کے آغاز کے وقت) آفتاب نے قبل از دوپهر استوا کو قطع کیا هو اور اب کے بعد از دوپهر تو موجوده سال لازمًا لوند کا سال هوگا، یعنی اس میں ایک دن کا اضافه کرنا پڑے گا۔ عام طور پر هر چار سال کے بعد یه صورت پیدا هوتی هے اور یوں هر چوتها سال ۳۶۵ کے بجائے ۳۶۶ دن هو جاتا هے۔ بایں همه، جیسا که هم پهلے کهه چکے هیں، اگر کسی ایسے چوتهے سال میں، جب که ایک دن کا اضافه کرنا لازم آتا هے، آفتاب نے بعد از دوپهر کے بجائے قبل از دوپهر استوا کو قطع کرلیا تو خواه اس نے گزشته سال بهی قبل از دوپهر هی استوا کو قطع کیا هو تو اس امر کے باوجود که پچهلے تین سال معمول کے مطابق (۳۶۵ دنوں پر مشتمل) چلے آرهے هوں موجوده سال لوند کا سال کبیسه شمار نهیں هوگا۔ ایسی حالت میں ایک دن کا اضافه اس سے اگلے سال (یعنی پانچویں سال میں) کیا جائے گا۔ مصلحین (تقویم) نے اس پنج سالیه کبیسه یعنی پانچ سال کے بعد ایک دن کے اضافے کے بارے میں کوئی باقاعده اصول وضع نهیں کیا تها۔ اسے کلیةً هر سال کے فلکیاتی حساب اور شمار پر چهوڑ دیا گیا، یا یوں کهیے که اس کا اندازه استخراجی طریقے هی سے لگانا پڑتا تها۔ ایران کی جدید تقویم میں بهی، جس کا اجرا ۱۹۲۵ء میں هوا، یهی طریق اختیار کیا گیا هے۔ بهر حال دیکهنے میں آیا هے که یه صورت (یعنی پانچویں سال ایک دن کا اضافه) کوئی چهے، سات یا آٹه "چهار سالیه" کبیسوں کے شمار کے بعد ظهور پذیر هوتی هے۔ دوسرے الفاظ میں الغ بیگ (م ۱۴۴۹ء) جیسے بعض ایشیائی علماے فلکیات کی راے میں پنج سالیه کبیسه بعض اوقات چهٹے اور بعض اوقات ساتویں چهار سالیه کبیسے کے بعد وقوع پذیر هوگا، لیکن انهوں نے باری باری اس تبدیلی کے واقع هونے کے بارے میں علت و معلول کا کوئی باقاعده سلسله بیان نهیں کیا۔ اسی طرح بعض دوسرے ماهرینِ فلکیات، مثلاً قطب الدین شیرازی (م ۱۳۱۱ء) نے یه صورت (بڑی باری تبدیلی) ساتویں اور آٹهویں (چهار سالیه) کبیسے کے بعد قرار دی هے۔ اس کا مطلب یه هوا که اول الذکر فریق کی رو سے پنج سالیه کبیسه (اٹهائیسویں کے بجاے) انتیسویں یا (بتیسویں کے بجاے) تینتیسویں اور ثانی الذکر کی رو سے تینتیسویں یا سینتیسویں سال میں وقوع پذیر هوتا هے۔ اگر ان متبادل اعداد سے مراد علت و معلول کا ایک باقاعده سلسله مراد لے لی جائے تو اول الذکر حساب کے مطابق (یعنی الغ بیگ کی رو سے) بهتّر سال میں پندره لوند کے سال آئیں گے اور

ثانی الذکر (یعنی قطب الدین کے) حساب کے مطابق ستّر سال میں سترہ۔ غالباً ہر صاحب فن نے ان گردشوں کا شمار استوائی سال کی میعاد کے بارے میں اپنی انفرادی رائے قائم کرتے ہوئے کیا ہے۔

ہر شمسی سال میں (۳۶۵ دنوں کے اوپر) دن کے جتنے حصے کا اضافہ ہوتا ہے اس کی بنا پر اگر موجودہ پیمانوں کی رو سے حساب کیا جائے تو باسٹھ برس میں پندرہ کبیسوں کی صورت میں تین ہزار آٹھ سو چوالیس سال کے بعد اور ستّر برس میں سترہ کبیسوں کی صورت میں چودہ سو ستّر سال کے بعد ایک دن کا فرق پھر بھی پڑ جائے گا۔

مختلف گردشوں اور متبادل زمانوں کے بارے میں ایشیائی مصنفین کے بیانات کو صحیح طور پر نہ سمجھ سکنے کے باعث بعض یورپی علما نے اس سوال پر بڑی مفصل بحث کی ہے کہ دونوں متواتر گردش یا متبادل گردش میں سے کونسی گردش زیادہ صحیح اور ملک شاہ کے ہیئت‌دانوں کی اصل تجویز کے مطابق ہے۔ Golius، Weidler، Bailly، Montucla، Sédillot، Idler، Matzka، Ginzel اور Suter نے اس کا کسی نہ کسی حد تک معقول حل تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور چند ایک نے ایسے قاعدے وضع کیے ہیں جو در حقیقت استوائی سال کی میعاد کے بارے میں موجودہ نظریے کے مطابق ان کے اپنے تخمینوں پر مبنی ہیں۔ ان میں سے بعض نے تقویم جلالی کے بنانے والوں کو خراج تحسین ادا کیا ہے کہ انھوں نے ایسا عمدہ نظام ایجاد کیا کہ اس کی رو سے جلالی اور استوائی سال میں ہر دس ہزار یا اٹھائیس ہزار بلکہ چار لاکھ سال میں صرف ایک دن کا فرق پڑ سکتا ہے۔ بہر صورت حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ نہ صرف خود ان لوگوں نے جو تقویم جلالی کی تیاری کے ذمے دار تھے پنج سالیہ کبیسوں کی گردشوں کے متعلق کوئی باقاعدہ اصول نہیں بنایا بلکہ استوائی سال کی میعاد کے بارے میں بھی ان کی رائے یقینی طور پر دریافت نہیں ہو سکی۔ مزید برآں یہ معلوم کرنے کے لیے کہ آئندہ سال کبیسہ چہار سالیہ کبیسہ ہوگا یا پنج سالیہ کبیسہ؟ مختلف ایشیائی ماہرین فلکیات نے متعدد بڑی بڑی گردشیں (Cycles) تجویز کی ہیں۔ راقم نے ان نظریات کو پوری تفصیل کے ساتھ ایک مقالے میں بیان کیا ہے (*BSOA*، ۱۰/۱: ۱۱۵ تا ۱۱۶)۔ ان میں سے ہر قیاس کی بنیاد دنوں کی اس تعداد پر مبنی ہے جن پر متعلقہ مجوز کی رائے میں ایک استوائی سال مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی کا تعلق بھی جلالی نظام سنوات یا تقویم کے مؤسسین کی اصل مفروضہ تجویز سے نہیں ہے اور گمان غالب ہے کہ ایسی کوئی تجویز ان کے ہاں تھی بھی نہیں۔ غالباً اس بات کا اضافہ غیر ضروری ہوگا کہ نہ صرف قرون وسطیٰ کے ماہرین فلکیات کے لگائے ہوئے تخمینے ایک دوسرے سے مختلف ہیں بلکہ یہ وقت کے جدید پیمانوں (سال اور ایام) کے مطابق بھی نہیں، اس لیے چہار سالیہ یا پنج سالیہ کبیسوں کے بارے میں جو بھی اصول یا رائے قائم کی جائے گی وہ آج کل کے سائنسی مشاہدات کے نتائج سے مختلف ہوگی۔ استوائی سال کے موجودہ پیمانوں کے مطابق کوئی قاعدہ وضع کرنا غیر ممکن ہے جیسا کہ ریاحی نے اس موضوع پر (فارسی زبان میں) اپنے ایک رسالے میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے (دیکھیے مآخذ)۔ اس نے پنج سالیہ کبیسہ چار سو چالیس جلالی سالوں میں ایک سو ایکویں، دوسو باسٹھویں اور چارسو تیئیسویں یا اُڑسٹھویں، ایک سو تیسویں، دو سو ستاسیویں، تین سو انچاسویں اور چار سو گیارھویں سال میں متعین کیا ہے۔ لیکن ہمارے زمانے تک وقت کے پیمانوں میں بتدریج جو تبدیلیاں آ چکی ہیں مثلاً دن کا چھوٹا ہونا اور کئی دوسرے عوامل، ان کے پیش نظر کوئی تجویز بھی مستقل طور پر صحیح قرار نہیں دی جا سکتی۔ یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ ابھی زمانۂ حال تک ماہرین فلکیات نو روز کے آغاز (یعنی دوپہر) کے بارے میں جو کچھ روایتی انداز سے سوچتے چلے آئے ہیں

اسے رد کر دینا چاہیے اور (گرین وچ کے مطابق) نصف شب سے دن کا آغاز تصور کرنا چاہیے .

یہ سوال علم فلکیات کے نقطۂ نظر سے زیادہ اہم نہیں کہ ملک شاہی اصلاح اصفہان میں رونما ہوئی یا رے میں یا نیشاپور میں .

تقویم جلالی ایران کے بیشتر حصے میں عام طور پر مستعمل ہو گئی ۔ اس کے اجرا کے کوئی دو صدی بعد فارسی کے مشہور شاعر سعدی نے اپنے اشعار میں اس کا ذکر کیا ہے ۔ عربی تقویم کی توسیع کے باعث، جسے مسلمان عام طور پر استعمال کرتے ہیں (یعنی قمری حساب)، یہ کسی حد تک مقبولیت سے محروم ہوگئی ۔ اس کے باوجود وقت معلوم کرنے میں ایران کے مرکزی حصے اور بالخصوص کاشان، یزد اور نائین وغیرہ جیسے کئی شہروں کے باشندے اور دہقان تقویم جلالی کو آج بھی استعمال کرتے ہیں .

تقویم جلالی میں سال میں بارہ مہینے ہوتے ہیں اور ہر مہینے میں تیس دن اور بارھویں مہینے کے آخر میں مزید پانچ ایام کبیسہ (لوند کے سال میں چھے)؛ تاہم ایک ضلع میں یا یوں کہیے کہ صوبۂ کاشان میں نتنز کے چھوٹے سے قصبے کے قریب چند دیہات میں یہ عجیب بات دیکھنے میں آتی ہے کہ بارھویں کے بجاے ایام کبیسہ کا الحاق گیارھویں مہینے (بہمن) کے آخر میں کیا جاتا ہے ۔ اس ضلع کا مرکزی مقام ابیانہ کا گاؤں ہے .

تقویم جلالی کے مہینوں کے نام اور دنوں کی تعداد (یعنی ہر ماہ میں تیس دن) وہی ہے جو اصلاح سے قبل ایرانی تقویم میں ہوتی تھی ۔ یہ حقیقت میرے نزدیک مسلّمہ ہے ۔ علاوہ ازیں مشہور مصنف قطب الدین شیرازی کے بیان کے مطابق بعض ماہرین فلکیات نے ہر ماہ کے اتنے ہی دن شمار کیے ہیں جتنے دن آفتاب متعلقہ منطقۃ البروج میں رہتا ہے ۔ اس حساب سے پہلا اور دوسرا مہینہ، جو برج حمل اور برج ثور کے مطابق ہے، اکتیس اکتیس دن کا ہوگا اور تیسرا، جو برج جوزا کے مطابق ہے، بتیس دن کا وقِس علیٰ هذا ۔ مزید برآں جہاں اکثر ماخذ اس امر پر متفق ہیں کہ مہینوں کے نام وہی ہیں جو عام ایرانی سال میں ہوتے ہیں، بعض مصنفین نے یہ بھی لکھا ہے کہ جلالی مہینوں بلکہ مہینے کے دنوں کے نئے نام رکھے گئے تھے ۔ یہ فہرست مشہور مصنف نصیر الدین طوسی کے ایک فارسی رسالے موسوم بہ سی فصل اور دوسری کتابوں میں پائی جاتی ہے .

مآخذ : (۱) *Prolégomènes des tables astron. d'Oloug Beg*، طبع L.A. Sèdillot، پیرس ۱۸۵۳ء، ص ۲۷ تا ۳۱ و ۲۳۵ (فارسی متن، ص ۳۰۹ تا ۳۱۳)؛ (۲) Alfraganus: *Elementa astronomica*، طبع J. Golius، تعلیقات ۳۲ تا ۳۵؛ (۳) L. Ideler: *Handbuch der mathemat. u. techn. Chronologie*، برلن ۱۸۲۶ء، ۲ : ۵۱۲ تا ۵۵۸؛ (۴) Matzka: *Die Chronologie in ihrem ganzen Umfang*، وی‌انا ۱۸۴۴ء، ص ۴۸۰؛ (۵) F.K. Ginzel: *Handbuch der mathemat. u. techn. Chronologie*، لائپزگ ۱۹۰۶ء، ۱ : ۳۰۰ تا ۳۰۵؛ (۶) تقی زادہ S.H. Taqizadeh: *Various eras and calendars used in the countries of Islam*، در *BSOS*، ۱۰/۱ : ۱۰۸ تا ۱۱۷؛ (۷) تقی ریاحی : شرح تقویمہای مختلف و مسئلۂ کبیسہای جلالی، تہران ۱۳۳۵ھ ش / ۱۹۵۶ء (فارسی میں) .

(S.H. TAQIZADEH)

جِلالی : (رک بہ تکملہ ۱۱ لائڈن، بہ ذیل مادّۂ جلالی) . *

جلایر : جلایریہ (= جلائر، جلائریہ) اصلاً ایک مغول قبیلے کا نام (دیکھیے رشید الدین : تاریخ غازانی، خصوصاً باب ۱) ۔ تاریخ اسلام میں جلایر (اور جلایریہ) سے مراد ان خانوادوں میں ایک خاندان ہے جنھوں نے ایلخانیہ کے بعد ان کی معدوم سلطنت کے علاقوں کے حصے بخرے کر لیے تھے ۔ اس خاندان کے ہم عصر اور غالباً سرکاری وقائع نگار *

الاَہری نے اس کے ہجے "جلایر" دیے ہیں۔ جلایری شجرہ ہاے نسب کا آغاز بالعموم ایلکانویان (اس خاندان کے دوسرے نام ایلکانی (ایلخانی) کی وجہ تسمیہ یہی ہے) سے ہوتا ہے، جو ہولاگو (ہلاکو) کے متعلقین میں سے تھا۔ پھر یہ شجرہ آق بوقا اور حسین سے ہوتا ہوا حسن "بزرگ" تک پہنچتا ہے، جو اس خاندان کا مؤسس اور ابو سعید کے عہد حکومت میں روم کا اولوس بیگ اور والی تھا۔

۷۳۵-۷۳۶ھ/۱۳۳۴-۱۳۳۵ء میں جب ابوسعید کوئی جانشین چھوڑے بغیر فوت ہوگیا تو سلطنت ایلخانیہ کے عمائدین اپنی مرضی کا جانشین بنانے کے لیے باہم لڑنے جھگڑنے لگے اور یکے بعد دیگرے ہولاگو کے خاندان کے تین افراد کو تخت پر بٹھایا گیا: آرپا (۷۳۶ھ/۱۳۳۵-۱۳۳۶ء)، موسٰی (۷۳۶-۷۳۷ھ/ ۱۳۳۵-۱۳۳۶ء) اور محمد (۷۳۷ھ/۱۳۳۶ء تا ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸ء)۔ تخت شاہی پر بیٹھنے والوں کے اس جلد ردّ و بدل نے سلطنت کے ڈھانچے پر کوئی اہم اثر نہیں ڈالا، چنانچہ محمد، جو حسن بزرگ کا متوسل تھا، تقریبًا اتنی ہی بڑی سلطنت پر حکومت کرتا رہا جتنی ابو سعید کے زیر تصرف تھی۔

اس سلطنت کے ضعف کی ابتدا حسن بزرگ کی شکست اور حسن کوچک (اسے کوچک حسن جلایری سے متمیز کرنے کے لیے کہا جاتا ہے) چوبانی کے ہاتھوں محمد کے قتل سے ہوئی (۷۳۸-۷۳۹ھ/۱۳۳۷-۱۳۳۸ء)۔ حسن کوچک، جو ساتی بیگ (۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸-۱۳۳۹ء) کے نام پر حکومت کرتا تھا اور سلیمان (۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء تا ۷۴۴ھ/۱۳۴۳ء) پوری ایلخانی سلطنت پر اپنا تسلط برقرار نہ رکھ سکے۔ حسن بزرگ اور اس کے پیرووں نے بغداد میں اپنے قدم جما لیے اور روم کے والی (اور ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰-۱۳۴۱ء کے بعد وہاں کے خود مختار حکمران)، ارتنا اور خراسان کے فرمانروا طغا تیمور کی طرح چوبانیوں کی حکومت کا مقابلہ کرتے رہے۔ جلایریہ (۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰-۱۳۴۱ء) اور ارتنا (۷۴۳-۷۴۴ھ/ ۱۳۴۲-۱۳۴۳ء) کو مطیع کرنے کے سلسلے میں حسن کوچک کی تمام کوششیں اکارت گئیں۔ ۷۴۳-۷۴۴ھ/ ۱۳۴۳-۱۳۴۴ء میں اس کی وفات کے بعد اس کے بھائی ملک اشرف نے حکومت پر قابض ہو کر سلیمان اور ساتی بیگ کو حسن بزرگ کے ہاں فرار ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ اشرف بھی (جو انو شیروان نامی کسی فرمانروا کے نام پر حکومت کرتا تھا) جلایریہ کے قدم بغداد سے اکھاڑنے میں ناکام رہا (۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷-۱۳۴۸ء)۔ مزید برآں اصفہان، کرمان، یزد اور شیراز کے صوبے، جو حسن کوچک کے مطیع تھے، اس کے ہاتھ سے نکل گئے۔

اگرچہ سلطنت ایلخانیہ کے ضعف میں حسن بزرگ کا ہاتھ تھا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کے خاتمے کا خواہاں نہ تھا، بلکہ چاہتا تھا کہ اس کی من مانی شرائط کے ماتحت یہ خاندان بحال و برقرار رہے۔ اس نے صرف اولوس بیگ ہی کا خطاب اختیار کیے رکھا جو اسے ابوسعید کے عہد سے حاصل تھا اور یا تو جائز چنگیزی بادشاہوں کی سیادت تسلیم کی، یعنی طغا تیمور (۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸-۱۳۳۹ء، ۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء تا ۷۴۶ھ/۱۳۴۵ء)، جہان تیمور (۷۳۹-۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹-۱۳۴۰ء) اور سلیمان (۷۴۶-۷۴۷ھ/ ۱۳۴۵-۱۳۴۶ء) کی، یا (پھر) سیادت کا سوال ہی نہیں اٹھایا (۷۴۶ھ/۱۳۴۶ء تا ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء)۔

۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں حسن بزرگ جلایریہ کی قیادت اپنے بیٹے اویس کے ہاتھ میں چھوڑ کر فوت ہوگیا۔ جب اسی سال التون اردو (**Golden Horde**) کے سلطان جانی بیگ نے اشرف کا تختہ الٹا تو بغداد کے جلایریہ نے جانی بیگ کو اپنا بادشاہ تسلیم کر لیا، لیکن ایران کی مغول سلطنت کی تجدید نہ ہو سکی۔ جانی بیگ نے ۷۵۸-۷۵۹ھ/۱۳۵۷-۱۳۵۸ء میں وفات پائی اور اس کا بیٹا بیردی بیگ آذربیجان سے اشرف کے

سابقه معاونین کے حق میں دستبردار ھوگیا، جن کی قیادت ایک شخص اَخی جُوک کر رہا تھا .

اب اویس نے اپنی بادشاھت کا اعلان کر دیا (۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء) اور آذر بیجان کو اپنی سلطنت میں شامل کرنے کا بیڑا اٹھایا - پہلی مہم ناکام رھی، لیکن پسپائی کے بعد محمد بن مظفر نے، جو حسن کوچک کی وفات کے بعد فارس اور اصفہان پر قابض ھوگیا تھا، آذر بیجان پر چڑھائی کر دی (۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء) اور اس طرح اخی جوک کو اتنا کمزور کر دیا که اویس کا دوسرا حمله کامیاب ھوگیا (۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء).

۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء سے ۷۶۵ھ/۱۳۶۴ء تک جلایریه کو مزید کامیابیاں نصیب ھوئیں - اس سلسلے میں فارس کا ذکر خاص طور پر ضروری ھے، جہاں خاندان مظفریه کے شہزادے شاہ محمود اور شاہ شجاع اپنے باپ کو معزول کرنے کے بعد تخت کے لیے آپس میں جھگڑ رھے تھے - شاہ محمود نے جلایریه کی سیادت تسلیم کر لی اور اس طرح اویس کی مدد سے وہ اصفہان پر متصرف رہنے اور شیراز پر قابض ھو جانے میں کامیاب ھوگیا - لیکن ۷۶۵ھ/۱۳۶۴ء میں مخالفتوں کا کچھ ایسا سلسله شروع ھوا جس نے جلایریه کی سلطنت کی مزید توسیع میں رکاوٹ پیدا کر دی - ۷۷۰ھ/۱۳۶۸-۱۳۶۹ء تک اویس شیروان شاہ، بغداد میں خواجه مرجان اور علاقۂ دیار بکر میں قره قویونلو ترکمانوں کی بغاوتیں کچلنے میں مصروف رھا - ان حریفوں کا مقابله کرنے کے دوران میں اویس نے شاہ محمود کی اعانت میں پس و پیش سے کام لیا، چنانچه شاہ محمود شیراز سے نکال دیا گیا - ۷۷۲ھ/۱۳۷۰-۱۳۷۱ء میں ایک اور دشمن نے سر اٹھایا، یعنی استرآباد کے امیر ولی نے رے پر حملے شروع کر دیے.

اویس نے ۷۷۵-۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء میں وفات پائی اور جب بڑے بڑے امیروں نے اس کے غیر مقبول بڑے بیٹے حسن کو قتل کر ڈالا تو اویس کا ایک اور بیٹا حسین اس کا جانشین ھوا - حسین کے دور حکومت (۷۷۵ھ/۱۳۷۴ء تا ۷۸۳ھ/۱۳۸۲ء) میں انحطاط سلطنت کے کچھ اور آثار نمودار ھوے: حسین اپنی سیادت کے لیے کلیۃً امیر عادل پر انحصار کرنے لگا - باوجودیکه حسین اپنے بھائی کے قتل سے فائدہ اٹھانے کی مثال خود ھی قائم کر چکا تھا پھر بھی اس نے نه صرف اپنے بھائیوں شیخ علی، احمد اور بایزید کو کھلی چھٹی دے دی بلکه انھیں بڑے اعلٰی عہدوں پر مامور کر دیا - بیرون ملک ۷۷۶-۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء میں شاہ محمود کی وفات سے شاہ شجاع اصفہان پر قابض ھونے اور آذربیجان پر حمله کرنے کے قابل ھوگیا (۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء، ۷۸۳ھ/۱۳۸۱ء) - امیر ولی رے پر قابض ھوکر سرحدوں کے لیے بدستور خطرے کا باعث بنا رھا اور قره قویونلو کو پھر سے مطیع کرنا لازم ھوا (۷۷۸-۷۷۹ھ/۱۳۷۶-۱۳۷۷ء).

ان حالات میں جو خطرات پوشیدہ تھے ان کا جلد ھی احساس ھوگیا - شیخ علی نے ۷۸۰ھ/۱۳۷۸-۱۳۷۹ء میں بغاوت کر دی اس نے نه صرف حسین اور عادل کو شوستر پر قابض نه ھونے دیا بلکه بغداد بھی فتح کر لیا - پھر ۷۸۲ھ/۱۳۸۰-۱۳۸۱ء میں عادل نے رے پر چڑھائی کردی - احمد نے جب دیکھا که حسین کے پاس حفاظت کا سامان نہیں رھا تو اس نے اردبیل میں اپنے ھی علاقے سے فوج جمع کی اور اپنے بھائی کو قتل کر ڈالا - جب اس پر شیخ علی نے بغداد سے آ کر اور عادل نے بایزید سمیت رے سے واپس ھوکر حمله کیا تو احمد نے قره قویونلو کو اپنی مدد کے لیے بلایا - شیخ علی مارا گیا اور بایزید اور عادل پسپا ھوکر سلطانیه چلے گئے.

ابھی احمد آذربیجان میں اپنی حکومت مستحکم نه کرنے پایا تھا که آلتون اردو اور اس کے بعد تیمور کے حملے نے اسے یہاں سے نکال باھر کیا - احمد بغداد واپس چلا آیا (۷۸۷ھ/۱۳۸۵ء) اور پھر تیمور کے

سامنے سے راہ فرار اختیار کر کے عثمانی ترکوں کے پاس اور بعد ازاں مصر چلا گیا۔ ۸۰۷-۸۰۸ھ/۱۴۰۴-۱۴۰۵ء میں تیمور کی وفات کے بعد احمد دوبارہ بغداد پر قابض ہو گیا۔ اس نے کچھ عرصے کے لیے تبریز پر بھی قبضہ کر لیا، لیکن تیموری فرمانروا ابوبکر نے اسے وہاں سے نکال دیا اور پھر ابوبکر کو قرہ قویونلو نے یہاں سے نکالا۔ جب احمد نے ایک بار پھر تبریز کو فتح کرنے کی کوشش کی (۸۱۲-۸۱۳ھ/ ۱۴۰۹-۱۴۱۰ء) تو وہ قرہ قویونلو کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا اور اس بہانے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا کہ اس نے ایک عہد نامے کی خلاف ورزی کی ہے، جس کی رو سے اس نے آذربیجان قرہ یوسف قرہ قویونلو کے حوالے کر دینے کا اس زمانے میں وعدہ کیا تھا جب وہ دونوں مصر میں جلا وطنی کی زندگی گزار رہے تھے۔

اگرچہ ۸۱۴-۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء میں بغداد پر قرہ قویونلو کا قبضہ ہو گیا تاہم عراق عرب کے زیریں حصے میں جلایری فرمانرواؤں کی حکومت چند برس اَور قائم رہی۔ اس خاندان کا آخری شخص حسین ثانی ۸۳۵-۸۳۶ھ/ ۱۴۳۲ء میں قرہ قویونلو کے محاصرۂ حِلّہ کے دوران میں مارا گیا۔

جلایریہ کی سرپرستی کی حسب ذیل یادگاریں ہیں: بغداد میں مرجان کی خان (سرائے) اور مسجد، سلمان ساوجی کے اشعار اور شمس الدین کی کتابی تصاویر۔ احمد خود شاعر تھا۔ اس نے حافظ [شیرازی] کو اپنی سرپرستی میں لینے کی کوشش کی تھی، لیکن ناکام رہا کیونکہ حافظ نے شیراز چھوڑنے سے انکار کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابوبکر الاَہری: تاریخ شیخ اویس، طبع و ترجمہ J. B. van Loon، ہیگ ۱۹۵۴ء؛ (۲) حافظ ابرو: ذیلِ جامع التواریخ رشیدی، طبع و ترجمہ خواجہ بیانی، جلد ۱ متن، تہران ۱۳۱۷ھ ش/۱۹۳۸ء و جلد ۲ ترجمہ، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۳) A. Markov: *Katalog Dželairidskikh monet*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء؛ (۴) وہی مصنف: *Inventarniy Katalog musulmanskikh monet . . . Ermitaža* (ایک جلد اور تکملے)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، ۱۸۹۸ء؛ (۵) لین پول Lane-Poole: *Cat.*، ج ۶ و ۱۰؛ (۶) Cl. Huart: *Mémoire sur la fin de la dynastie des Ilékaniens*، در *JA*، سلسلۂ ہفتم، ج ۸ (۱۸۷۶ء)؛ (۷) C. Defrémery: *Mémoire historique sur la destruction de la dynastie des Mozaffériens*، در *JA*، سلسلۂ چہارم، ج ۴ (۱۸۴۴ء) و ۵ (۱۸۴۵ء)؛ (۸) Spuler: *Mongolen*، بار دوم؛ (۹) H. Howorth: *History of the Mongols*، ج ۳، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ (۱۰) عبّاس العزّاوی: تاریخ العراق بین احتلالین، ج ۲، بغداد ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۶ء؛ (۱۱) M. H. Yinanç، مقالہ جلایر Celâyir، در اِ اِ، ت؛ نیز رک بہ چوبانیہ.

(J.M. SMITH, JR.)

جِلْد: لکھنے کے لیے چمڑے (جلد، ادیم) کا استعمال مشرق قریب میں بہت معروف رہا ہے۔ مصر میں اس سے قبل سلطنت وسطٰی میں بھی یہ مستعمل تھا۔ جنوب مصر میں میریو Meroe اور نوبیہ Nubia کی سلطنت کے چمڑے پر لکھے ہوئے مخطوطات ملے ہیں اور اسی طرح فلسطین اور ایران کے۔ آخر الذکر ملک میں βασιλικαὶ διφθέραι، یعنی شاہی دفاتر (archives) جو چمڑے کی دستاویزوں پر مشتمل تھے، ان سے Ctesias واقف تھا (در Diodorus Siculus، ۲: ۳۲، قب مادۂ دفتر) اور جب ساتویں صدی عیسوی میں ایران نے تھوڑی مدت کے لیے مصر فتح کر لیا تو اس زمانے میں وہاں بھی وہ چمڑے پر لکھتے رہے۔ چمڑے کے جو ٹکڑے مصر میں پائے گئے ہیں اور یورپ کے کئی ذخیروں میں محفوظ ہیں اس امر کی تصدیق کرتے ہیں۔ ۵۷۰ء کے ذرا ہی بعد جب ایرانی جنوبی عرب پہنچے تو انھوں نے وہاں چمڑے کی صنعت کی بہت ہمت افزائی کی۔ لکھنے کے کام کے لیے جنوبی عرب کا چمڑا اپنی خاص

لطافت و ملائمت میں مشہور تھا۔ یمن پر ایرانیوں کے تسلّط سے پہلے بھی اس ملک میں چمڑا تحریر کے کام میں آتا تھا، چنانچہ ایک حمیری بادشاہ کا تمسّک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے دادا عبدالمطلب بن ہاشم کے نام، جو خلیفۃ المامون کے خزانے میں محفوظ کر لیا گیا تھا، چمڑے کے ایک ٹکڑے پر تھا۔ گویا عرب اسلام سے پہلے بھی چمڑے پر تحریر سے بخوبی واقف تھے اور شاعر المُرَقّش الاکبر اور لبید اس کی مثالیں دیتے ہیں۔ عرب یہ بھی جانتے تھے کہ چمڑے کو زعفران سے کس طرح زرد رنگتے ہیں اور بعد میں انھوں نے کوفے میں کھالوں کی دباغت کا ایک بہتر طریقہ ایجاد کرلیا تھا، یعنی اس کام کے لیے چونے کی جگہ (جو کھالوں کو بہت خشک کر دیتا تھا) کھجوروں کا استعمال شروع کیا اور اس طرح چمڑا نرم ہونے لگا۔ ہمیں یہ ذکر بھی ملتا ہے کہ اکثر مواقع پر حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے چمڑے کو لکھنے کے لیے استعمال کیا (یا دوسرے لوگوں سے اس پر لکھوایا)، مثلاً کنووں اور زمینوں کے ہبہ نامے، بلکہ وحی کے بعض حصے بھی اس پر لکھے جاتے تھے۔ علاوہ بریں خلفاے راشدین، مثلاً حضرت علیؓ نے بھی آپؐ کی مثال کی پیروی کی۔ ایک خاص چیز قابل ذکر یہ ہے کہ حضرت عثمان غنیؓ سے قرآن پاک کا ایک نسخہ منسوب ہے جو شتر مرغ کی کھال پر تحریر کیا گیا تھا اور مدینے میں عارف حکمت کے کتب خانے میں محفوظ ہے (قب *ZDMG*، ۹۰ (۱۹۵۶ء): ۱۰۲)۔ بنو امیّہ کے دور میں بھی چمڑا اس کام میں آتا رہا، مثلاً شاعر ذوالرمّۃ (م ۱۱۷ھ / ۷۳۵-۷۳۶ء) اپنے ایک قصیدے میں اس کا ذکر کرتا ہے (الاغانی، ۱۶ : ۱۱۱)۔ چمڑے پر تحریر شدہ ایک مراسلہ، جو سغدی حاکم دوشتی نے عربی میں والی جرّاح بن عبداللہ کو تقریباً ۱۰۰ھ / ۷۱۸-۷۱۹ء میں لکھا تھا، ۱۹۳۲ء میں وسطی ایشیا کے شہر زرفشاں میں ملا (قب I.Yu. Krachkovsky : *Among Arabic manuscripts*، لائڈن ۱۹۵۳ء، ص ۱۴۲)۔ یہ تحریر اپنی قسم کی تنہا مثال نہیں، اس لیے کہ محمد بن الحسین کے کتابوں کے مجموعے کا ذکر کرتے ہوے ابن ندیم الفہرست (ص ۴۰، ۵۴) میں لکھتا ہے کہ اس میں چرم کے مخطوطات بھی تھے اور اوراق بردی کے بھی۔ چمڑے پر لکھی ہوئی متعدد دستاویزات اوراق بردی کے مختلف مجموعوں میں محفوظ ہیں۔ اس قسم کا قدیم ترین ٹکڑا، جو کسی مہرنامے کا تمسک ہے اور جس پر ۲۳۳ھ / ۸۴۷-۸۴۸ء کی تاریخ درج ہے، قاہرہ میں مصر کے قومی کتب خانے میں موجود ہے (فہرست، تاریخ، عدد ۱۸۷۱) اور جدید ترین نمونہ، جو ۷۲۲ھ کا ہے، برلن کے سرکاری عجائب خانے میں۔ قرآن مجید کے ان مخطوطوں کا ذکر بالخصوص ضروری ہے جن کا تذکرہ البیرونی اپنی تاریخ الہند [= تحقیق ما للہند] (ص ۸۱) میں کرتا ہے اور جو ہرن کی کھال پر تحریر ہیں.

ایک خاص قسم کا چرمی کاغذ وہ ہے (جلد، ورق، قرطاس، رَقّ رِقّ) جو بھیڑ، بکری اور بچھڑے کی کھال کو صاف کرکے بنایا جاتا ہے۔ عرب پانچویں صدی عیسوی میں بھی اس سے واقف تھے، کیونکہ حمیری شاعر قدیم بن قادم اپنی ایک نظم میں اس کا ذکر کرتا ہے اور لبید کے ہاں بھی طِرس ناطق کا ذکر آتا ہے۔ طرس اس ورق کو کہتے ہیں جس پر سے پہلی تحریر دھو کر مٹا دی جائے۔ اسی قسم کا پانچویں صدی کا ایک طرس، جس کی ایک طرف انجیل کا ایک ٹکڑا لکھا ہے اور دوسری طرف ساتویں صدی کے ابتدائی نصف کی ایک عربی قانونی تحریر لاطینی تحریر کو قطع کرتی ہوئی لکھی گئی ہے، فلارنس میں محفوظ ہے؛ لیکن اس قسم کے طرس (palimpsests) ابھی تک بہت نایاب ہیں۔ دیگر چیزوں کے علاوہ کتابت وحی کے لیے ورق بھی استعمال کیا جاتا تھا اور اس کے کچھ پارچے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترکے میں پائے گئے تھے۔ ورق کو مقدس کتابوں کی تحریر کے لیے استعمال کرنا بالخصوص

یہودیوں میں رائج تھا اور ورق پر توریت کے لپٹے ہوے نسخوں (Thora-rolls [طومار]) سے عرب پوری طرح آشنا تھے (قب، البکری، المعجم، ۲: ۵۱۱، جہاں جریر (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء) کا ایک شعر منقول ہے)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر ورق استعمال کیا ہے اور رق اور قرطاس کا ذکر قرآن مجید میں آتا ہے (۶ [الانعام]: ۷ و ۵۲ [الطور]: ۳)۔ کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابت کا جمع کردہ کلام پاک بھی ورق پر تھا (A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Muhammad*، ۳: *XL*)۔ ابتدائی اموی دور میں اوراق بردی اور رِق کو تحریر کے کاموں میں ترجیح دی جاتی تھی۔ دیگر مسلم ممالک کی طرح مصر میں بھی یہ بالخصوص کتابت قرآن مجید میں مستعمل تھا، لیکن گاہ گاہ دنیوی ادب کے متون کے لیے بھی اس سے کام لیا جاتا تھا۔ حال میں شمالی افریقہ کی القیروان کی مسجد سدی عقبہ کے خزانے میں سے رِق کے سینکڑوں ادبی مخطوطات فراہم ہوے ہیں۔ عراق کے دفاتر میں زیادہ تر رق ہی کا استعمال رہا حتّٰی کہ الفضل بن یحیٰی بن خالد البرمکی نے اس کی جگہ کاغذ کا استعمال شروع کیا۔ ہرن کی کھال کا ایک خاص قیمتی ورق بنتا تھا، جو بہت بیش قیمت ہوتا تھا۔ اوراق بردی میں اس کا اکثر ذکر آتا ہے، مثلاً ساحرانہ تحریر میں بھی۔ مصر کے کتب خانے میں ہرن کی کھال کے کاغذ پر کلام اللہ کے بہت سے نسخے موجود ہیں (قب، فہرست الکتب العربیۃ المحفوظۃ بالکتب خانہ الخدیویۃ، قاہرہ ۱۸۹۲-۱۸۹۳ء، ۱: ۲)۔ مصر میں اوراق بردی کے مقابلے میں بھیڑ، بکری اور بچھڑے کی کھالوں کا کم دستور تھا۔ قدیم ترین رق، جس کا اب تک پتا چلا ہے، ۱۶۸ھ/۷۸۴ء کی ہے اور یہ سابق جرمن سفیر Todros Muhareb کے مجموعے میں شامل ہے۔ ایک خاص بیش قیمت قسم کا ورق اودے رنگ کا ہوتا تھا، جس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ قرون وسطٰی کے ابتدائی دور کے لاطینی مخطوطات میں بھی استعمال ہوتا تھا۔ F. Martin کے مجموعے میں ایک اعلٰی درجے کا نیلے رنگ کا ورق بھی ہے، جس پر سونے سے بہترین خط کوفی میں تحریر موجود ہے اور جو در اصل مشہد (ایران) کی مسجد کے مخطوطۂ قرآن کا ایک حصہ ہے۔

مآخذ: (۱) A. Grohmann: *Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae*، *Arabica*، در سلسلۂ سوم، وی انا ۱۹۲۴ء، ۱/۱: ۵۱ تا ۵۸؛ (۲) *From the world of Arabic Papyri*، طبع Royal Society of Historical Studies، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۴۴ تا ۴۹، ۲۳۴؛ (۳) *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*، جلد اوّل، پراگ ۱۹۵۴ء، Monografie Archivu Orientálniho، ۱۳: ۱۷ تا ۴۲۔

(A. GROHMANN)

اَلجِلَّدَقِی: رکّ بہ تکملۂ وو.

جُلُف: (Djolof) ایک ریاست کا نام، جو تیرھویں سے سولھویں صدی عیسوی تک اس علاقے میں قائم رہی جو اب سینیگال Senegal کا حصہ ہے۔ جب یہ ریاست بلحاظ قوت اپنے عروج پر تھی تو اس میں والو Walo، کایور Cayor، باؤل Baol، سین Sine، سلوم Salum اور دمار Dimar، نیز بَمبُوک کا ایک حصہ بھی شامل تھا۔ اس کے باشندوں اور ان کی زبان کو وُلُف Wolof (جدید ہجے: اُلُف Ouolof) کہتے ہیں۔

طبیعی خصائص: جُلف، جو اب جمہوریۂ سینیگال کے محض ایک خطّے کا نام ہے، ۱۴ تا ۱۶ درجے عرض بلد شمالی اور ۱۶ تا ۱۸ درجے طول بلد مغربی کے درمیان واقع ہے۔ شمال میں والو، دِمار اور فُوتہ تورو Fūta Toro، مشرق میں فوتہ دمغا Fūta Damga اور فرلو Ferlo، جنوب میں نیانی ولی Niani-Ouli اور باؤل اور مغرب میں کایور اور نیانی دیمبور N' Diambour اسے گھیرے ہوے ہیں۔

bestudubooks.wordpress.com

دریاے نونوم Nounoum جلف کے آر پار جنوب مشرق سے شمال مغرب کی طرف بہتا ہے۔ یہ دریا سارا سال صرف اپنے نشیبی حصوں میں بہتا ہے، جہاں زیریں جانب سے اس میں بحیرۂ Guiers کا فالتو پانی آ کر شامل ہو جاتا ہے۔ یہ سینیگال کا سب سے کم زرخیز علاقہ ہے۔ برسات کے چار مہینوں (جولائی تا اکتوبر) کے دوران میں جسے 'نویتہ' navéte کہتے ہیں، اس کا انحصار ۵۰۰ ملی میٹر بارش پر ہے۔ اس زمانے میں تند و تیز طوفان اور خشک ہوا کے جھکڑ باری باری آتے رہتے ہیں۔ اس کے بعد ایک عبوری دور آتا ہے، جو خشک ہوتا ہے اور اسے 'لولی' lollé کہتے ہیں، گو اس میں گاہے گاہے تھوڑی سی بارش ('ہوگ' heug) بھی ہو جاتی ہے اور یہ مونگ پھلی کے موسم (نومبر تا جنوری) کے مطابق ہے۔ اس زمانے میں تربوز ('بِرِف' beref) کی کاشت کی جاتی ہے جو خشک موسم ('نور' nor) کے آخر میں تیار ہو جاتے ہیں۔ فروری اور مارچ میں تیز و تند سموم (harmattan) چلتی ہے جب کہ مئی اور جون (tiorom) کے دوران میں خشک سالی بہت کم ہو جاتی ہے اور ایک بار پھر سرسبز و شاداب نباتات اگنے لگتی ہے۔

تاریخ: جُلف کی تاریخ مکمل طور پر معلوم نہیں۔ ایک نیم تاریخی روایت یہ ہے کہ خاندان رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک متّقی مسلمان، جن کا نام بوبکر (ابوبکر) بن عُمر تھا اور جنھیں ابو دردای بھی کہتے تھے، مکّۂ معظمہ سے سینیگال میں سکونت پذیر ہونے آئے اور انھوں نے اس علاقے میں اسلام پھیلایا۔ بادی النظر میں یہ پندرھویں صدی کی بات ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے Ndiadiane Diaye نامی ایک شخص نے جُلف کو تکرور کے تسلّط سے آزاد کیا اور والو، باؤل، سین اور سلُوم کا باری باری الحاق کر لیا۔ حکمرانوں نے "بُوریہ جُلف" کا لقب اختیار کیا۔ وُلف کے متعدّد فرقوں میں تنازعات شروع ہو جانے کے سبب لبو Lebou فرقے کے لوگ کایور کو عبور کر گئے اور قبیلۂ دمل Demel کے زیر اقتدار جزیرہ نماے کیپ وِرت Cap Vert میں بسنے کے لیے چلے گئے۔ سولھویں صدی عیسوی میں کومبی گائیلم Koumbi Guielem نامی ایک شخص نے لبو قبیلے کی مدد سے وہاں کے حاکم (بور Bour) بیرم دیم کومبہ Biram Diem Koumba کے خلاف علم بغاوت بلند کیا، جس نے اس بغاوت کو کچل دیا، لیکن کایور اور باؤل فرقوں کے سرداروں کو اپنے سے الگ ہوجانے سے نہ روک سکا۔ سولھویں صدی کے وسط میں لِلِیہ فُل فاک Leleful Fack ایک اور بغاوت کا مقابلہ نہ کر سکا، جس کا قائد ایک شخص امانی گونے سہیل Amani Gonè Sohel تھا۔ وہ کایور کی سلطنت کا حقیقی بانی تھا، جس کا دارالسلطنت مابور M'Bour تھا۔

غالباً یہ اُلفوں کی ضرورت سے زیادہ جمہوریت پسندی کا نتیجہ ہے کہ اس زمانے سے کوئی ایک بھی ایسا حکمران نہیں جس کا نام نمایاں و ممتاز ہو؛ تاہم لسانی اور ثقافتی نقش ثبت ہو چکا تھا اور بعد ازاں استعماری دَور میں اس کی توثیق ہو گئی۔

جُلف چونکہ اندرون ملک میں واقع ہے اس لیے یورپی استعماریت کا اس پر نسبةً دیر سے اثر ہوا۔ سولھویں صدی میں اسلام کا اثر و نفوذ اس علاقے میں ابھی کچھ زیادہ گہرا نہ تھا اور الفوں کی مشرکانہ رسوم متّقی مُسلمانوں کے لیے پریشانی کا موجب تھیں۔ بہرحال، کا د موستو Ca da Mosto کا مشاہدہ یہ ہے کہ ۱۴۵۵ء میں اس علاقے کے باشندوں میں اشاعت اسلام کی رفتار خوب ترقی پر تھی۔

فرانسیسی ۱۶۸۳ء میں ساحل پر قدم جمانے کے بعد اندرون ملک کا کھوج لگانے لگے۔ ۱۶۸۲ء میں Lemaire نے الفوں سے متعلق معلومات بہم پہنچائیں، پھر تین سال بعد La Courbe نے "حاکم جُلف" (Bour ba Guiolof) سے معاہدہ کرنے کے لیے اپنے نمائندے بھیجے۔ ۱۷۴۹ سے ۱۷۵۳ء تک فرانسیسی عالم طبیعیات

Michel Adanson نے جُلف کی سیاحت کی۔ ایک صدی بعد کایور کے دامل damel لات دیور Lat Dior کے خلاف فوجی کارروائیوں کے دوران میں یہ باغیوں کی جائے پناہ بن گیا۔ ۱۸۷۱ء میں تیجانی سردار احمدو شیخو نے جُلف اور کایور Cayor کا محاصرہ کیا، لیکن اس کے مقابلے کے لیے جو فوج بھیجی گئی اس نے اس کی فوج کو تہس نہس کر دیا اور وہ خود ۱۸۷۵ء میں مارا گیا.

۱۸۸۹ء میں کرنل دوڈز Dodds کے زیر کمان لشکر نے جُلف کے بور (=حاکم) کو بھگا دیا۔ مؤخرالذکر کے بھائی نے ۳ مئی ۱۸۹۰ء کو فرانسیسی محمیہ (Protectorate) کو تسلیم کر لیا۔ اس وقت سے جُلف سینیگال کی ترق سے بہرہ ور ہونے لگا اور ۱۹۳۱ء میں ڈکر۔ سینٹ لوئی Dakar-Saint Louis ریلوے کی ایک شاخ علاقۂ جُلف کے قلب لنگیور Linguère تک پہنچ گئی۔ عہد حاضر میں یہ تمام علاقہ مسلمان ہو چکا ہے۔ ہرگاؤں میں جامع مسجد اور ایک یا اس سے زیادہ مرابطی درویشوں کے مزار ملتے ہیں۔ یہ لوگ صوم و صلوٰۃ کے سخت پابند ہیں۔ وہ عیدالکبیر کو تبسکی Tabaski (طوارق: تفسکی، از Pascha) کے نام سے یاد کرتے ہیں اور یہ اُن کے جزوی طور پر بربر ہونے کا شاہد ہے۔ وہ کسی صوفیانہ مسلک عموماً قادریہ کو قبول کرنے کے لیے ہمیشہ آمادہ رہتے ہیں۔ یہ جُلف ہی تھے جن میں سے فرقۂ مُریدیہ کے بانی احمد و بمبہ نے اپنے مُرید بنائے تھے۔ طریقۂ مُریدیہ (اپنی موجودہ شکل میں) اسلام میں ایک ایسا مسلک ہے جو اُلف کے ساتھ مخصوص تصوّر کیا جاتا ہے۔

معاشرہ: روایت ہے کہ ابتدا میں گاؤں اُن زمینوں پر بسائے گئے جو حاکم جُلف نے مہمات میں نمایاں کارنامے سرانجام دینے والے لشکریوں کو عطا کی تھیں۔ اُلفوں کے اکثر علاقوں کی طرح یہاں کا معاشرہ درون زواجی (endogamous) گروھوں میں منقسم ہے، جنھیں نہ کوئی شخص چھوڑ سکتا ہے نہ ان میں شامل ہو سکتا ہے۔ آزاد لوگ (گور gor) بانی موضع یا مرابط کی اولاد ھیں: صنّاع، موچی (وُدہ)، لہار (تیون taugne)، بڑھئی (لاؤبے Laobé)، ساحر (گیوویول gueveul)۔ معلوم ہوتا ہے کہ غیر آزاد (یا diame) لوگوں کی ذات معدوم ہو چکی ہے.

لوگوں کا مسکن گاؤں (deuk) ہے، جو مربعوں پر مشتمل ہوتا ہے اور یہاں مختلف گھرانے علٰیحدہ علٰیحدہ رہتے ہیں۔ اگرچہ مونگ پھلی کی کاشت سے معیشت کو واضح طور پر ترق ملی ہے لیکن پھر بھی جُلف سینیگال کے سب سے بنجر علاقوں میں سے ایک ہے، لٰہذا لوگ عارضی طور پر شہروں میں نقل مکانی کر جاتے ہیں.

مآخذ: (۱) Adam: *Le Djolof et Ferlo*، در *Annales de Géographie*، ۱۹۱۵ء؛ (۲) Ancelle: *Les explorations du Sénégal*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۳) Dr. Anfreville de la Salle: *Notre vieux Sénégal*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۴) Angrand: *Manuel français-Ouolof*، ڈکر *Dakar* ۱۹۴۲ء (مآخذ)؛ (۵) J. Audiger: *Les Ouolof du Bas Ferlo*، در *Les Cahiers d' Outre-Mer*، مطبوعہ Bordeaux، اپریل تا جون ۱۹۶۱ء، ص ۱۵۷ تا ۱۸۱؛ (۶) Féraud, Béranger: *Les peuplades de Sénégambie*، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۷) *Histoire militaire de l' Afrique occidentale française*، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۸) Holle و Carrère: *De la Sénégambie Française*، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۹) Chevalier: *Monographie de l'arachide*، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۱۰) *Coutumiers juridiques de l' A.O.F.*، ج ۱؛ (۱۱) Faidherbe: *Notice sur la colonie du Sénégal et sur les pays qui sont en relation avec elle*، سینٹ لوئی ۱۸۶۸ء؛ (۱۲) وہی مصنف: *Le Sénégal*، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۳) Gaden: *Légendes et coutumes sénégalaises d'après Yoro diao*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۱۴) Geismar: *Coutumes civiles des races du Sénégal*، سینٹ لوئی ۱۹۳۱ء؛

(۱۵) Hardy: *La mise en valeur du Sénégal de 1816 à 1854*، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) Mgr. Kobès: *Dictionnaire ouolof-français revu par le P. Abiven*، ڈکر ۱۹۲۳ء؛ (۱۷) Labouret: *Paysans de l'Afrique occidentale*، پیرس ۱۹۴۱ء؛ (۱۸) Marty: *Étude sur l' Islam au Sénégal*، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۱۹) Olivier و Papy: *Le Sénégal*، پیرس ۱۹۵۶ء؛ (۲۰) Pélissier: *Problèmes agricoles au Sénégal*، سینٹ لوئی ۱۹۵۲ء؛ (۲۱) Séré de Rivières: *Sénégal-Dakar*، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۲۲) Villard: *Histoire du Sénégal*، ڈکر ۱۹۴۳ء۔

(R. Cornevin)

جُلْفَه: رَکَ بہ اصفہان، نیز تکملہ ۱۱.

جَلّاب: یا مقامی لغت کے مطابق جَلّابہ یا جلاّبیّہ؛ سب سے اُوپر پہننے کا لباس، جو المغرب کے بعض حصوں میں مستعمل ھے۔ یہ بہت چوڑا، ڈھیلا ڈھالا اور ایک نقاب (hood) اور دو آستینوں پر مشتمل ھوتا ھے۔ اسے کپڑے کے ایک مستطیل ٹکڑے سے تیار کرتے ھیں، جس کی لمبائی بمقابلہ اس کی چوڑائی کے بہت زیادہ ھوتی ھے۔ اس کے دو چھوٹے کناروں کو جوڑ کر سی لیا جاتا ھے تو ایک نہایت فراخ اسطوانہ سا بن جاتا ھے۔ درمیان میں ایک تھوڑے سے حصے کے سوا، جہاں سر اور گردن کے لیے ایک کشادہ جگہ چھوڑ دی جاتی ھے اس کا بالائی کھلا ھوا حصہ سی لیا جاتا ھے۔ ھاتھوں کے لیے دونوں پہلوؤں میں کچھ حصّہ کُھلا رکھتے ھیں۔ جَلّاب زیب تن کیا جاتا ھے تو جو سلائی دونوں چھوٹے سروں کو جوڑتی ھے سینے کے عین وسط میں نیچے تک چلی جاتی ھے، لیکن جن دو سلائیوں سے اُوپر کے دونوں حصّے کے مُنہ ملائے جاتے ھیں وہ کاندھوں اور بازوؤں کے بالائی حصوں کے ساتھ ساتھ چلی جاتی ھیں۔ سر اور گردن اس حلقے میں ڈالے جاتے ھیں جو اُوپر کی طرف بیچ میں کھلا چھوڑ دیا جاتا ھے اور بازو ان حلقوں میں جو دونوں پہلوؤں میں کھلے رہتے ھیں؛ اگر ان حلقوں کے آخر میں آستینوں کو سی نہ دیا جاتا تو بازو کُھلے رہ جاتے۔ آستینیں بہت چھوٹی ھوتی ھیں اور ان کے زیریں کنارے پر کہنی کے لیے ایک چاک (نیفک) چھوڑ دیا جاتا ھے اور ایسے ھی بالائی سرے سے اس طرف ایک دوسرا چاک (فتحہ) تاکہ حسب ضرورت (مثلاً وضو کی صورت میں) خالی بازو اس میں ڈال لیا جائے۔ جَلّاب یا تو دیسی کپڑے کا بنتا ھے یا (مالدار شہروں میں) یورپی کپڑے کا۔ اول الذکر اونی ھوتا ھے اور حال ھی میں کبھی کبھی سوت اور اُون کو ملا کر بھی بنایا جانے لگا ھے۔ مختلف اضلاع میں ان کا رنگ بھی مختلف ھوتا ھے: سرخ، بھورا، سیاہ، سفید ایک ھی رنگ کا دھاری دار یا پھولدار۔ یورپی کپڑا موٹے سوت کا ھوتا ھے اور عموماً گہرے نیلے، سیاہ یا گہرے خاکی رنگ کا۔ دیسی ساخت کا جَلّاب کپڑے کے ایک ھی ٹکڑے سے بنتا ھے، جسے ناپ کے مطابق تیار کر لیا جاتا ھے۔ اس میں نقاب (hood) کا اضافہ نہیں کیا جاتا بلکہ کپڑے کا ایک مستطیل ٹکڑا بُن کر اس کے دونوں کنارے پیچھے کی طرف تہ کرتے ھوئے سی لیے جاتے ھیں۔ یورپی کپڑے کے جَلّاب میں نقاب کو الگ تراشا جاتا اور پھر استعمال کیا جاتا ھے۔ جَلّاب کی سلائیاں فیتوں سے ڈھانک دی جاتی ھیں اور اکثر پُھندنوں، گرھوں اور کڑھے ھوئے پُھولوں سے مزین کی جاتی ھیں۔ جَلّاب کی تراش، اس کی اور لقاب کی وضع قطع، اس کی زیبائش، بناوٹ، سلائی اور استر لگانے کا طریقہ مختلف اضلاع میں بہت مختلف ھوتا ھے۔ مراکش کے بڑے حصے میں اس لباس کو جَلّاب (جَلّابہ، جَلّابیّہ) ھی کہتے ھیں؛ اسی طرح مغربی الجزائر میں بھی اس کا یہی نام ھے۔ یہ المغرب کے دیگر حصوں میں بھی استعمال ھوتا ھے، مثلاً جنوبی الجزائر اور مزاب میں، لیکن یہاں اس کا نام اَور ھے۔ اندلس کے مسلمانوں میں بھی ایک لباس کا نام جَلّابیہ تھا،

bestudubooks.wordpress.com

لیکن اس کی صورت اور طریق استعمال کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں۔ مصر میں بھی کچھ ایسے ہی تلفظ کا ایک لفظ گَلاَّبِیَّۃ ملتا ہے (جس میں جیم کے بدلے گاف ہے)، لیکن اس کا اشارہ جس لباس کی طرف ہے وہ المغرب میں مروجہ جلاب سے بالکل مختلف ہے۔

مختصر یہ کہ اس لفظ کی اصل کی بابت یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ڈوزی کا خیال ہے کہ صحیح لفظ تو جَلاَّبِیَّہ ہے اور جَلاَّب اور جَلاَّبہ اس کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں؛ اندریں صورت وہ کہتا ہے کہ اس کے معنی ہیں جَلاَّب یعنی بردہ فروش کا لباس؛ لیکن اس رائے کی علم اللغۃ سے تائید نہیں ہوتی۔ اس سے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ جَلاَّب قدیم عربی لفظ جِلْباب سے متعلق ہے، جس کا مطلب ہے سب سے اُوپر اوڑھنے کا کپڑا۔ یوں بھی کسی بیرونی لفظ کو معرب بنانے کے لیے ب کا گرا دینا کوئی تعجب خیز امر نہیں (قب Nöldeke : *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*، ص ۵۳)۔ علاوہ ازیں المغرب سے باہر بھی جلباب کی بعض جدید شکلوں میں یہی تغیر واقع ہو چکا ہے، مثلاً عمان کی بولی میں کِلاَّب کے معنی ہیں عورتوں کا نقاب۔

مآخذ : (۱) Dozy : *Dictionnaire détaillé des noms des vétements ches les Arabes*، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۲) وهی مصنف : *Suppl.*، ۱ : ۲۰۳، ۲۰۵ مع بہت سے حوالوں کے؛ (۳) Budgett Meakin : *The Moors*، ص ۵۸ ببعد، ۵۹، ۵۹ مع ایک تصویر کے؛ (۴) Mouliéras : *Le Maroc inconnu*، ۲ : ۱۶؛ (۵) *Archives marocaines*، ۱۷ : ۱۲۲؛ (۶) Bel : *La population musulmane de Tlemcen*، لوحہ ۱۹، شکل ۱۷؛ (۷) Bel و Ricard : *Les industries et le travail de la laine à Tlemcen*.

(W. MARÇAIS)

* **جِلَّق** : زمانۂ جاهلیت کے ایک مقام کا نام، جو پانی کی فراوانی اور گھنے باغوں کے لیے مشہور تھا۔ اس کی تعریف دمشقی شعرا کے ہاں ملتی ہے، جنہیں یہ نام حسّان بن ثابت کے اشعار میں ملا تھا۔ یہیں جَفْنی شاخ کے غسّانی شہزادے اپنے ایک جد کے مقبرے کی تعظیم و تکریم کو آتے تھے اور اسی جگہ انہوں نے اپنا وہ محل بنایا جو جابیہ [رکَ باں] کے بعد سب سے زیادہ مشہور ہے۔ ان کی اگر مستقل نہیں تو سب سے بڑی خیمہ گاہ بھی یہیں تھی۔ دمشق کے جنوب میں تقریباً بارہ کیلومیٹر کے فاصلے پر یہ علاقہ بادیہ (دیکھیے حِیْرۃ) میں تبدیل ہو جاتا ہے، جہاں یزید بن معاویہ کو جانے کا بڑا شوق رہتا تھا۔ شاعر عرقلۃ الدمشقی نے اس کی توصیف کرتے ہوے اسے "دنیا کی چشم مخمور کی پتلی" کہا ہے۔

عرب مصنفین کی تحریروں میں اس مقام کی تعیین کچھ مبہم سی ہے: بقول بعض کے یہ الغوطۃ میں ایک گاؤں ہے، جہاں ایک عورت کا مجسمہ ہے جس میں سے ایک چشمہ ابل رہا ہے۔ دوسروں کے نزدیک اس میں دمشق کے سب اضلاع الغوطۃ سمیت شامل ہیں۔ آخر میں بعض مصنفین، جن میں قرون وسطٰی کا جغرافیہ نگار الدمشقی اور قاموس نگار القلقشندی بھی (جس نے تنہا اس کا تلفظ جلّق بفتح اللام دیا ہے) شامل ہیں، اسے خود دمشق کا (قدیم) نام بتاتے ہیں۔ اسی بنا پر کاتر میر Quatremére اپنی *Historie des Sultans Mamelouks* میں جلّق کا ترجمہ ہمیشہ دمشق کرتا ہے۔ یاقوت جلّق کو الغوطہ کے اندر سمجھتا ہے، جس سے مراد خطّۂ دمشق کا وہ تمام زیر کاشت علاقہ سمجھنا چاہیے جس کی جنوبی سرحد نظم و نسق کی اغراض سے جبل کسوۃ میں تھی۔ ہمارے سامنے جو مختلف کتب ہیں ان کی رو سے ہم یہ مقامی جغرافیائی معلومات مستنبط کر سکتے ہیں۔ جلّق کوہ هرمن Hermon کے جنوب مشرق میں واقع تھا، کیونکہ جانب جنوب سے آتے ہوے "برف کا پہاڑ" شہر کے عقب میں نظر آتا تھا۔ یہ بُصریٰ [رکَ باں] سے زیادہ فاصلے پر نہ تھا، بلقاء سے آنے

والی اور دمشق سے قاہرہ جانے والی سڑک اس میں سے گزرتی تھی اور دونوں سڑکیں الشّحورہ کے درّے (عقبہ) کے قریب جلّق کی پہاڑیوں کو قطع کرتی تھیں.

ان حقائق پر اعتماد کرتے ہوئے R. Dussaud نے یہ ثابت کیا ہے کہ جلّق کو دمشق سے حتماً ممیز کرنا اور اسے کسوہ کا مرادف ماننا چاہیے۔ اگرچہ ان نتائج کو R. Devreesse نے قبول کر لیا ہے تاہم انہیں H. Lammens نے تسلیم نہیں کیا، بلکہ وہ اس مقام کو شام کے جنوب میں واقع سمجھتا ہے اور باوجود لغوی مشکلات کے اسے جِلّین کا مرادف قرار دیتا ہے، جو جنوبی حَوْران میں ہے۔ اپنے نظریے کی تائید میں وہ ڈخویہ De Goeje کی تشریح پیش کرتا ہے۔ جلّق اور کسوہ کے ایک ہی مقام ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دو موقعوں پر، یعنی ۱۲ھ/۶۳۳ء اور ۱۵ھ/۶۳۶ء میں، جب بوزنطی مسلم فاتحین سے برسرپیکار تھے تو وہ جلّق کے مقام پر خیمہ زن ہوئے اور واضح رہے کہ دمشق کے جنوب میں فوجی نقطۂ نگاہ سے صرف کسوہ [رَکَ باں] ہی ایسا مقام ہے جہاں سے اس شہر کی مدافعت کی جا سکتی ہے، چنانچہ گزشتہ صدیوں میں اکثر افواج اسی وجہ سے اس جگہ مجتمع ہوتی رہی ہیں کہ یہاں ایک قدرتی روک (الطبری: ثَنِیّة) نہرالاعوج کی شکل میں موجود ہے.

ہم نہیں کہہ سکتے کہ شام کے اسماے اماکن (toponomy) سے جلّق کا نام کب غائب ہوا۔ اموی دور کے آخر تک یہ نام اس حد تک مشہور تھا کہ اندلس کے شامی فاتحین نے سرقسطہ کے قریب ایک مقام کو، جو پانی کی فراوانی کے لیے مشہور تھا، اسی نام سے موسوم کر دیا تھا.

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۲۰۸۱، ۲۱۰۷؛ (۲) حسّان بن ثابت: دیوان، طبع Hirschfeld، ۱۳، ۴؛ (۳) یاقوت، ۲: ۱۰۴ تا ۱۰۶ (مطبوعہ بیروت، ص ۱۵۴ تا ۱۵۵)؛ (۴) De Goeje: *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*، بار دوم، لائڈن ۱۹۰۰ء، ص ۵۵ تا ۵۶؛ (۵) A. F. Mehren: *Syrien og Palestina*، کوپن ہیگن ۱۸۶۲ء، ص ۳۷ تا ۳۸؛ (۶) Le Strange: *Palestine*، ص ۲۵۸، ۲۶۵، ۴۲۴، ۴۸۸؛ (۷) ابن بطوطہ، ۱: ۱۵۷، ۱۹۲، ۱۹۶؛ (۸) عماد الدین الاصفہانی: خریدة القصر، طبع شیخ فیصل، ۱۹۵۹ء، ۲: ۱۱۳، ۳۳۸، ۳۳۹؛ (۹) محمد کرد علی: غوطة دمشق، ۱۹۴۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) Quatremère: *Histoire des Sultans Mamelouks*، پیرس ۱۸۳۷ تا ۱۸۴۵ء، ۲ (بار دوم): ۱۶۱، حاشیہ ۱۹؛ (۱۱) Caetani: *Annali*، ۲: ۱۲۲۴ تا ۱۲۲۵ و ۳: ۵۱۷؛ (۱۲) H. Lammens: *Mo'awiya Ier*، بیروت ۱۹۰۸ء، ص ۳۷۹ (حاشیہ ۱۰)، ۴۴۲؛ (۱۳) R. Dussaud: *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*، ۱۹۰۳ء، ص ۱۴۴ تا ۴۴۳ (۳۹ تا ۴۱)؛ (۱۴) وہی مصنف: *La pénétration des Arabes en Syrie*، در *BAH*، ج ۵۹ (۱۹۵۵ء): ۷۰؛ (۱۵) وہی مصنف: *Topographie historique de la Syrie*، در *BAH*، ۴ (۱۹۲۷ء): ۳۱۷، ۳۲۰؛ (۱۶) M. Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، در *BAH*، ۳ (۱۹۲۳ء): ۳۲، ۴۹؛ (۱۷) R. Devreesse: *Arabes Perses et Arabes Romains*، در *Vivre et penser*، سلسلۂ دوم، ۱۹۴۲ء، ص ۳۰۱؛ [(۱۸) النابغہ، در *The Divans of the six Ancient Arabic poets*، طبع Ahlwardt، قصیدہ ۱۵، بیت ۶؛ (۱۹) دیوان لبید، طبع Hubber، قصیدہ ۱۴، بیت ۹۴؛ (۲۰) الاغانی، ۱۴: ۲؛ (۲۱) دیوان الأخطل، طبع صالحانی، ص ۹۳ سطر ۳، ص ۳۸۹ سطر ۱۰؛ (۲۲) الجاحظ: کتاب الحیوان، ۴: ۴؛ (۲۳) Nöldeke: *Ghassan Fürsten*، ج ۴۸؛ (۲۴) مجلة المشرق، ۷: ۶۵۸؛ (۲۵) Schumacher: *Across the Jordan*، ص ۱۵۴ تا ۱۵۵؛ (۲۶) البکری: المعجم، ص ۲۴، ۶۱۴.

(N. Elisséeff)

bestiurdubooks.wordpress.com

* **جلیقیہ**: (Galicia)، جزیرہ نماے آئبیریا کا شمال مغربی خطہ، جس میں اب اسپین کے چار صوبے کرُونہ La Cruña، لک Lugo، پونتی ویدرو Pontevedra اور اورنزی Orense شامل ھیں۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے الاندلس کو ایک مثلث خیال کیا اور اس کے ایک زاویے کو Cantabrian cordillera کے کنارے ساحل سمندر پر مقرر کیا؛ وھاں انھوں نے ایک یادگار رکھی، جسے ھم منارِ ہرقل سے تعبیر کر سکتے ھیں اور جو اس راس پر واقع ھے جھاں کرونہ کا شہر آباد ھے۔ یہ برج رومی عہد سے روشنی کے منار کا کام دے رھا ھے۔ چونکہ اس حصے میں عرب حکومت قلیل عرصے کے لیے قائم رھی، لٰہذا مؤرخین اس کی سرحدوں اور مقامی جغرافیے سے بہت زیادہ واقف نہ ھو سکے۔ انھوں نے جلیقیہ Galicia اور اشتوراس Asturias میں امتیاز نہ کیا، اور مشرق سرحد کی کوئی واضح تعیین نہیں کی، بلکہ علاقۂ غسقونیہ (Vascones) ایسے دور افتادہ خطے میں اس کی نشاندھی کی۔ انھوں نے صخرۂ جلیقیہ (Rock of Galicia) اور جبال بلائی (Pelayo = صخرۂ بلائی Covadonga) کا مقام سمندر میں بتایا۔ الادریسی کے نزدیک شنت یا قب یا صخرۂ بلائی (Compostella) کے سینٹ جیمز کا گرجا بحر اوقیانوس کی ایک راس میں واقع تھا، اور الروض المعطار میں روشنی کے منار کے قلعے، یعنی منارِ ھرقل کو لُک Lugo کے پاس اس مثلث کے زاویۂ ثلاثہ پر سینٹ جیمز کے گرجا کے قریب لکھا ھے۔ جلیقیہ کی سرحدوں کی نشاندھی کرنے کے لیے انھوں نے ملک کے ان حالات پر تکیہ کیا جن سے وہ لکھتے وقت واقف تھے یا جس طرح وہ ان کے مآخذ میں بیان ھوے تھے، لیکن اس سلسلے میں ان کی تاریخ کو ملحوظ نہیں رکھا۔ اس طرح انھوں نے جنوب مغربی سرحد کو الغرب (Algarve) میں، جو موجودہ پرتگال کا قدیم نام ھے، مقرر کیا اور براغہ Braga کو سرحد ظاھر کیا، حالانکہ دوسرے مقامات پر وہ بیزو Viseo کے شہر کو پرتگالی جلیقیہ کا وسط بتاتے ھیں جو دریاے مندیق (Mondego) تک پھیلا ھوا تھا۔

جس زمانے میں یہ فتح ھوا لک Lugo کو اس کا دارالحکومت سمجھا جاتا تھا اور سارے جلیقیہ پر بربروں کا قبضہ تھا، جو عربوں سے شکست کھانے کے بعد، نیز قحط سے تنگ آکر مراکش کو بھاگ گئے تھے۔ اس طرح الفانسو اول کو جلیقیہ کی سرحدوں کو دریاے دویرہ *Duero* تک پھیلانے کی کھلی چھٹی مل گئی۔ جلیقیہ اور غرناطہ میں مستقل طور پر جنگ کی حالت رھتی تھی اور عسکری مہمّات فقط اس وقت رکتی تھیں جب متحارب فریقین جھگڑوں اور اندرونی مشکلات کے سبب جنگ سے باز رھنے پر مجبور ھوجاتے تھے۔ البکری الاندلسی نے، جو پانچویں صدی ھجری/گیارھویں صدی عیسوی کے وسط کا عرب مصنف ھے، اپنے زمانے، یعنی ملوک الطوائف کے عہد عروج میں جلیقیہ کے حدود اور قسمتوں کی بڑی صحت کے ساتھ نشاندھی کی ھے۔ قیروان کے مخطوطے میں، جس سے الروض المعطار کا مدیر واقف نہیں ھو سکتا تھا، البکری بتاتا ھے کہ متقدمین جلیقیہ کو پہلے ھی سے چار خطوں میں تقسیم کر چکے تھے: پہلا خطہ مغرب کی جانب واقع ھے، جس کا رخ ترچھا ھو کر شمال کی جانب ھو گیا ھے۔ اس کے باشندے جلیقی ھیں اور اس کا علاقہ جلیقیہ ھے، جو دراصل شمال میں شہر براغہ Braga تک پھیلا ھوا ھے؛ دوسرا خطہ اشتوراس Asturias کا ھے، جو بقول اس کے دریاے اشترو Ashtru کے نام پر موسوم ھے۔ اشترو ایک نا معلوم نام ھے، جسے صوتی لحاظ سے نالون *Nalón* کا، جو اشتوراس میں سب سے بڑا دریا ھے، مماثل قرار نہیں دے سکتے؛ تیسرا خطہ جنوب مغربی جلیقیہ ھے، اور اس کے باشندے، جو براغہ اور برتقال (Oporto) کے درمیان ایک چھوٹے سے محصورہ (enclave) کے مالک ھیں، مؤخرالذکر شہر کے نام پر پرتگالی Portuguese موسوم ھوے؛ چوتھا خطہ، جو

جنوب مشرق میں واقع تھا، قشتالیه Castile کہلاتا تھا اور اس میں دو ذیلی قسمتیں (sub-divisions) شامل تھیں: بالائی قشتالیه، جو لیونش (Leon) کی سلطنت کے مطابق تھا اور زیریں قشتالیه، جس کے اندر ان دنوں مندرجۂ ذیل مقامات میں قلعے تھے: صوبۂ لوگرونو Logrono میں Grañon کے مقام پر، جو ناجره Najera سے پچیس کیلو میٹر دور تھا؛ Alcocero، جو دریاے اوقه Oca کے کنارے اسی شہر سے تیس کیلو میٹر کے فاصلے پر واقع تھا اور آخر میں قلعۂ برغش (Caput Castellae)۔ قسطنطین Constantine نے اس جزیره نما کی چھے منطقوں میں جو تقسیم کی تھی اس سے البکری واقف تھا۔ ان میں سے دوسرے منطقے میں، جس کا وسط براغه تھا اور جس میں جلیقیوں (Galicians) اور قلتیون (Celts) کا خطه شامل تھا، وه برتقال (Oporto)، توی Tuy، اورنزی Orense، لک Lugo، بریتانیه Britania، یعنی موجوده شنت مریه بریتونیه Santa Maria de Bretonia (Mondoñedo کے partido judicial میں)، استرقه Astorga صوبۂ لیونش میں)، صخرۂ بلائی یا شنت یاقب کا سینٹ جیمز St. James of Compostella جو کَنِیْسَة الذهب (Golden Church) کا شہر ھی ھو سکتا ھے، گو البکری نے انھیں دو جداگانه شہر بنا دیے ھیں۔ ایریه Irea (موجوده پیڈرون Padrón، صوبۂ کرونه میں)، بتاقه Bataca (ایک ناقابل شناخت نام) اور سریه Sarria (لک Lugo کے جنوب میں ۳۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر) کا نام لیتا ھے۔ البکری کے بعد ابن عبدالمنعم نے جلیقیه سے متعلق لکھا ھے که اس ملک کی زمین ھموار اور ریتلی ھے، اس کے باشندے بے باک جنگجو ھیں اور ان کے رسم و رواج دقیانوسی ھیں۔ بر خلاف اس کے المَقّری ان کے حسن کی تعریف کرتا ھے اور اسیروں کے اچھے خصائل کو بیان کرتا ھے؛ لیکن تمام اس بات پر متفق ھیں، که وه تہور کے لحاظ سے فرنگیوں (Franks) کے برابر بلکه ان سے اعلٰی ھیں، اور کردار میں مسلم حملے سے پہلے کے قوطوں اور ھسپانوی رومنوں کے بالکل برعکس ھیں۔

عرب مؤرخ اشتوراس اور لیونش کی سلطنتوں کو جلیقیه ھی کے نام کے تحت شامل کرتے ھیں، کیونکه ان کے خیال میں ان دونوں کے بادشاه جلیقی ھیں اور شہر (سموره Zamora اور استرقه کی طرح اوبط Oviedo اور لیونش) بھی جلیقی ھیں۔ دریاے دویره Duero کے جنوب میں جو علاقے ھاتھ سے جا چکے تھے ان پر خلفا اپنی عسکری مہمات کے باوجود پوری طرح قابض ھونے میں کامیاب نه ھو سکے۔ اگرچه عبدالرحمٰن ثالث اور الحاجب المنصور اشتوراس اور لیونش کے بادشاھوں سے اپنی سیادت تسلیم کرانے اور انھیں اپنا باجگزار بنانے میں کامیاب ھوگئے تھے، لیکن شاهِ لیونش کی کامیاب مہموں نے، جو کَنِیْسَة الذهب (St. James of Compustella) کی فتح اور تباھی کے بعد نقطۂ عروج کو پہنچ گئی تھیں، جلیقیه کے علاقوں میں تباه کن حملوں کے وسیع حلقے کو مکمل کر دیا۔ اس کے بعد جلد ھی جب اموی خلافت کو زوال آ گیا تو یہی مملکتیں جلیقیه کے قلب سے نمودار ھوئیں اور جنگ کو بلاد اسلامیه کے اندر لے گئیں، تا آنکه الفانسو ششم کے تحت طُلیطله پر قبضه بھی کر لیا۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالمنعم الحِمْیَری: الرَّوض المِعْطَار، طبع Levi-Provençal جزواً، ص ۲۸، ۶۶، ۱۸۵ (متن)؛ و ص ۳۵، ۸۳، ۲۲۳، ۲۴۸ (ترجمه)؛ (۲) ابن عذاری: البیان، ج ۲، بمواضع کثیره؛ (۳) المقّری: *Analectes*، جلد ۱، بمواضع کثیره؛ (۴) Dozy: *Recherches*، بار سوم، ۱: ۸۹ ببعد۔

(A. HUICI MIRANDA)

جُلْمرگ: رک به چلمرگ۔

الجُلَنْدی: (نیز الجُلُنْدی، در تاج العروس و الاصابة) بن مسعود بن جعفر بن الجلندی عمان میں قبیلۂ بنو ازد کے عبادی فرقے کا سردار تھا۔ اموی

خلیفه مروان ثانی کی خلافت میں الجلنڈی نے عبداللہ بن یحیٰی کی، جو طالب الحق کے لقب سے مشہور تھا، حمایت کی - ۱۲۹ھ / ۷۴۷ء میں اسے شکست ہوئی اور وہ مارا گیا - جب عباسی برسراقتدار آئے تو عبادیوں نے عمان میں خود مختار ہونے کی کوشش کی اور الجلنڈی کو اپنا پہلا امام منتخب کر لیا؛ لیکن ۱۳۴ھ / ۷۵۲ء میں السفّاح نے خازم بن خزیمة التمیمی کی قیادت میں عمان کے علاقے میں خارجیوں کے خلاف فوج روانه کی - اس نے پہلے تو صُفریوں کو جزیرہ ابن کاوان (قشم [رک بآن]) سے نکال باہر کیا، پھر انھوں نے عمان میں پناہ لی تو وہاں سے ابن الجلنڈی نے انھیں مار بھگایا، چنانچه جب خازم عمان میں آیا تو فقط عبادیوں کو زیر کرنا رہ گیا تھا - عبادیوں نے السفّاح کی بیعت کرنے سے انکار کیا اور کامیابی کے ساتھ لڑتے رہے - خازم نے یه چال چلی که ان کے گھروں کو آگ لگا دی - عبادی اپنے مورچے چھوڑ کر اهل و عیال کو آگ سے بچانے کے لیے دوڑے - اس بھگدڑ میں خازم کے لشکریوں نے انھیں کاٹ کر رکھ دیا - کوئی دس ہزار آدمی مارے گئے اور انھیں میں الجلنڈی بھی تھا .

مآخذ : (۱) الطبری، ۳ : ۱، ۷۷ تا ۷۸؛ (۲) ابن الأثیر، ۵ : ۳۳۶ تا ۳۴۷؛ (۳) المسعودی، ۶ : ۶۶ تا ۶۷؛ (۴) الیعقوبی، ۲ : ۴۰۵ (بیروت ۱۹۵۰ء، ۲ : ۳۳۹)؛ (۵) ابن کثیر، ۱۰ : ۵۷؛ (۶) السّالمی : تحفة الاعیان، مطبوعهٔ ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۶۶ تا ۷۲؛ (۷) سلّال ابن رزیق : *Imams and sayyeds of Oman* (ترجمه از G.P. Badger)، ص ۷ تا ۸؛ (۸) سرحان بن سعید بن سرحان : کشف الغمّة (ترجمه از E.C. Ross بعنوان *Annals of Oman*)، کلکته ۱۸۷۴ء، ص ۱۲ .

(W. ARAFAT)

* **جلْوَه** : عروس کی رسم نقاب کشائی، نیز وہ تحفه جو نوشاہ اس موقع پر دلہن کو پیش کرتا ہے .

بقول الجرجانی، جو ابن العربی سے استناد کرتا ہے (تعریفات، طبع Flügel، ص ۸۰، ۲۹۴)، جلوہ اس حالت کو کہتے ہیں جس میں صوفی خلوت سے نکلنے کے بعد "صفات باری تعالٰی کی تجلّیات سے منوّز و معمور ہو جاتا ہے، اس کی اپنی شخصیت غائب ہو جاتی ہے اور وہ وجود الٰہی میں فنا ہو جاتا ہے" (قب Guys : *Un derviche Algèrien*، ص ۲۰۳) .

یزیدیوں کی دو مقدس کتابوں میں سے ایک کا نام کتاب الجلوة ہے [رک بآں] .

(CL. HUART)

* **جِلْوَتِیَّه** : (ترکی میں جِلْوَتِیّه) ایک طریقے کا نام، جس کی بنیاد سقوطری (نزد استانبول) کے شیخ عزیز محمود هدائی نے رکھی - کہتے ہیں که اس نام کا اشتقاق جَلوه [رک به جِلْوه] (= ترک وطن، هجرت) سے ہے اور جس کا مفہوم اصطلاح تصوّف میں یه ہے که انسان صفات خداوندی پر غور و فکر (مراقبے) کے ذریعے خلوت سے نکل کر هستی باری تعالٰی میں فنا هو جائے (الجرجانی : تعریفات، ص ۳)، لیکن اس کے بدلے یا اس کے ساتھ هی ایک اور اشتقاق جِلْوَه [رک بآن] سے بھی ہو سکتا ہے - جلوتیّه ایک خاص سنّی طریقه ہے، اور اس کی بنیاد سات اسماءِ الٰہی کے ذکر [رک بآن] پر ہے، جو بنیادی یا اصولی (اصول اسماء) کہلاتے ہیں اور جن میں پانچ فروعی اسماء کا اضافه کر لیا جاتا تھا (یعنی الوهاب، الفتّاح، الواحد، الاحد اور الصمد) - شیخ طریقت هر درویش کو یه اسماء بتاتا، جن کا ورد ان پر لازم تها اور ان میں ان خوابوں کی بنا پر جو وہ شیخ کے سامنے بیان کرتے، ردّ و بدل ہو سکتا تھا - طریقے کی دیگر عبادات میں مختلف نفلی نمازیں اور روزے بھی شامل تھے - جلوتی سبز عمامه (تاج) باندھتے تھے، جس میں کپڑے کی تیرہ پٹیاں هوتی تهیں، جو بارہ اسماے خداوندی اور ان کی ماوراے ادراک وحدت کی علامت تھیں (اسمٰعیل حقّی : سلسله نامهٔ جِلوتیه، ۱۲۹۱ھ، ص ۸۷) - اس طریقے کا مرکز (پیر مقامی) سقوطری کے

تکیے میں تھا، جہاں محمود ھدائی مدفون تھے۔ دوسرا مشہور مرکز بروسه میں اسمٰعیل حقّی (۱۶۵۲ تا ۱۷۲۵ء) کا تکیه تھا، جو اس سلسلے کے مؤرخ اور قرآن مجید کی تفسیر روح البیان (بولاق ۱۲۹۶ھ، ۴ جلد) اور دیگر رسائل کے مصنف ھیں.

بقول اسمٰعیل حقّی (سلسله نامه، ص ۶۳) سات اسماء کے ذکر کا دستور شیخ ابراھیم زاھد گیلانی (م ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء) سے شروع ھوا اور ان کے شاگرد شیخ ابو اسحٰق صفی اردبیلی (م ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۴-۱۳۳۵ء) کے توسّل سے آگے پہنچا۔ اول الذکر ھی نے مشرب خلوة کے برعکس مشرب جلوة اختیار کیا۔ اسمٰعیل حقّی نے مزید لکھا ھے کہ جو جلوتی خلوت پر پہنچ کر رک جائے اسے اصل میں خلوتی ھی ماننا چاھیے، جس طرح کہ وہ خلوتی جس نے جلوت کی لذت چکھی ھے جلوتی مانا جائے گا (کتاب مذکور، ص ۶۴).

بھر صورت جلوتیه سلسلۂ بیرامیه کی ایک شاخ تھے، گو حاجی بیرام محمود ھدائی کا روحانی رشتہ بعض مقامات پر یقینی نہیں۔ ھوائی اپنے رسالے موسومه واقعات میں محی الدین افتاده کو، جن کا وصال بصرے میں ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰-۱۵۸۱ء میں ھوا، اپنا شیخ بتاتے ھیں۔ آخرالذکر، اسمٰعیل حقی کے قول کے مطابق، کوتورم (= مفلوج) خضردده کے خلیفه تھے، جو بروسه کے باشندے اور حاجی بیرام کے پیرو تھے، (کتاب مذکور، ص ۷۶)۔ ایک اور روایت حریری زاده کمال الدین (تبیان وسائل الحقائق فی بیان سلاسل الطرائق، کتاب خانۂ فاتح، مجموعۂ ابراھیم آفندی، عدد ۳۴ تا ۴۳۲، ۱ : ۲۲۷ب، ۲۴۶ الف) کے مطابق یه روحانی سلسله حاجی بیرام سے آق شمس الدین تک اور ان سے حمد اللہ چلبی اور اُفتاده تک چلتا ھے.

بقول عطائی (شقائقِ نعمانیه ذیلی، ص ۶۴ ببعد، ۳۵۸ ببعد، ۷۶۰) ھدائی سفری حصار میں تولّد ھوے۔ محمد گلشن افندی (کلّیات حضرت ھدائی، ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۰ھ) اس سے اختلاف کرتے ھوے ان کا مولد سیوری حصار بتاتے ھیں اور تاریخ ولادت ۹۵۰ھ/۱۵۴۳-۱۵۴۴ء۔ سلسله نامه اور تبیان کے مصنفین قونیه کے قوچ حصار پر متفق ھیں، لیکن آخرالذکر تاریخ ولادت آگے بڑھا کر ۹۴۸ھ/ ۱۵۴۱-۱۵۴۲ء تک لے جاتا ھے۔ ھدائی نے سلطان سلیم کے ادرنه کے مدرسه میں مدرس (معید) کا مقام حاصل کرنے سے قبل استانبول میں تعلیم پائی۔ وھاں سے وہ نائب قاضی کی حیثیت سے شام اور مصر گئے۔ مصر میں وہ کریم الدین خلوتی سے وابسته ھو کر خود بھی خلوتی ھوگئے۔ اس کے بعد وہ بروسه کے مدرسۂ فرھادیه میں مدرّس مقرر ھوے اور ساتھ ھی جامع عتیق کی عدالت میں نائب (قاضی) بنے۔ روایت ھے کہ اس زمانے میں انھوں نے خواب میں کچھ ایسے افراد کو دوزخ میں گرفتارِ عذاب دیکھا جنھیں وہ نیک سمجھتے تھے اور بعض ایسوں کو جنت میں دیکھا جنھیں وہ گناہ‌گار تصور کرتے تھے۔ اس پر وہ شیخ افتاده کے حلقه بگوش ھو گئے۔ تبیان اور کلّیات دونوں میں ان کے یه مسلک اختیار کرنے کی تاریخ ۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ء درج ھے۔ آخرالذکر کتاب میں یه واقعه دوسری طرح درج ھے۔ اس کے مطابق ھدائی تقریباً تیس سال افتاده کی خدمت میں رھے، پھر ان کے خلیفه کی حیثیت میں سیوری حصار بھیجے گئے (کتاب مذکور، ص ۴ ببعد)؛ اور بعد ازاں استانبول گئے۔ وھاں ھدائی پہلے ان دو حجروں میں رھے جو انھوں نے چملیجه کی مسجد مصلّٰی کے قریب پتھر سے بنائے تھے۔ اس کے بعد وہ پہلے محمد پاشا رومی مسجد کے ایک حجرے میں اور پھر مسجد جلوتیه اور اس کے تکیے میں، جو ۹۹۷ھ/ ۱۵۸۹ء اور ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء کے درمیان تعمیر ھوا تھا، منتقل ھو گئے۔ دیگر مساجد میں بھی وہ وعظ و تدریس کرتے تھے۔ ان میں جامع فاتح بالخصوص قابل ذکر ھے، جہاں بقول پچوی (تاریخ، ۱۲۸۳ھ، ۲ : ۳۶،

۳۵۷) وہ روم ایلی کے قاضی عسکر صنع اللہ کی سفارش پر معلّم مقرر ہوے۔ پچوی کا بیان ہے کہ ان کی شہرت کی ابتدا یہیں سے ہوئی۔ انھیں سلطان احمد اول کا قرب و احترام حاصل تھا، جس کی وجہ سلسلہ نامہ میں یہ بتائی گئی ہے کہ انھوں نے اس کے ایک خواب کی حیرت خیز تعبیر بتائی تھی۔ (سلطان سے) اس قرب کی تائید اس ادب و احترام سے بھی ہوتی ہے جس سے نعیما اور پچوی ان کا ذکر کرتے ہیں (روضۃ الحسین فی خلاصۃ اخبار الخافقین، ۱۲۸۰ھ، ۱ : ۱۱۲، بعد، ۳۵۷ و ۲ : ۱۵۴، ۱۵۸)۔ مثال کے طور پر نعیما کا بیان ہے کہ ان سے سلطان کی میت کو غسل دینے کی درخواست کی گئی تھی، لیکن انھوں نے پیرانہ سالی کا عذر کیا اور یہ کام اپنے خلیفہ شعبان دده کے سپرد کر دیا (۲ : ۱۵۴)۔ هدائی نے تین بار حج کیا۔ انھوں نے ۱۰۳۸ھ/۱٦۲۸ء میں وصال فرمایا۔

نعیما لکھتا ہے کہ هدائی بڑے خوش بیان اور نرم گفتار تھے؛ شقائق کے ذیل (۱ : ٦۴) میں لکھا ہے کہ وہ سر کے بال لمبے رکھتے تھے، جس کی تقلید ان کے مقلدین نے کی۔ هدائی نے عربی کی اٹھارہ اور ترکی کی بارہ کتابیں لکھیں، جو سقوطری میں سلیم آغا کے کتب خانے میں موجود ہیں (ناپید کتب کے ناموں کے لیے دیکھیے کلّیات، ص ٦۰۷، حاشیہ)؛ ان میں سے اکثر مختصر رسائل ہیں، جن میں ایک قرآن مجید کی نامکمّل تفسیر مجالس بھی ہے۔ ان کی مطبوعہ کلیات میں ایک دیوان ہے، ایک عربی رسالہ، بعنوان رسالۃ فی تاریخ محمدیہ، ایک ترکی طریقت نامہ اور ایک ترکی منظوم رسالہ نجاۃ الغریق ہے۔ ان کی اہم ترین تصنیف بلاشبہہ واقعات ہے، جو شیخ افتادہ کے اقوال کے عربی ترجموں کا مجموعہ ہے (مصنف کے اپنے قلم کا مخطوطہ، درکتاب خانۂ سلیم آغا، عدد ۴۷۵)۔ دلچسپ روحانی معلومات کے علاوہ اس میں بہت سے ہم عصر اشخاص اور واقعات کے تاریخی حوالے ملتے ہیں۔

محمد گلشن افندی نے اپنی طبع کردہ کلّیات میں بہت سی صوفیانہ نظموں کی تاریخ معیّن کی ہے، جن میں سے ایک سلطان مراد ثالث کی وفات پر ہے (ص ۹۷)۔ وہ لکھتا ہے کہ ان نظموں میں سے اکثر کی دھنیں بھی قائم کی گئی تھیں، جن میں سے بعض هدائی نے خود بنائی تھیں۔ ان میں سے کچھ نظمیں Syllabic metre میں ہیں اور ان میں یونس اِمْرہ کا اثر بہت زیادہ نمایاں ہے۔ نظموں کی رو سے هدائی ایک سنّی شیخ تھے، وہ بہت زاهد و عابد اور پابند شریعت اور غالی اور کم و بیش آزاد خیال صوفیہ کے مخالف، بلکہ انھوں نے سماونہ کے قاضی کے بیٹے بدرالدین اور ان کے معتقدین کے خلاف دربار سلطان میں ایک عرض داشت بھی گزاری تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں خود ان کا شمار بھی ان میں ہوتا رہا تھا (محمد شرف الدین : سِماونہ قاضی سی اوغلی شیخ بدر الدین، استانبول ۱۹۲۷ء، ص ۴۲ بعد).

جلوتیہ کی ایک اور شاخ بھی تھی، جس کے بانی کا نام هاشم بابا (م ۱۷۷۳ء) تھا، جو جلوتیہ شیخ اور ساتھ ھی ملامی (ملامتی) بھی تھے (بلکہ قطب ہونے کے بھی مدعی تھے)۔ وہ بیکتاشی بھی تھے (جن کے هاں یہ بابا اور دده کے نام سے موسوم تھے اور جن میں ایک نیا طریق عبادت ایجاد کرکے انھوں نے افتراق پیدا کرنے کی کوشش کی).

(عبدالباقی گولپنارلی)

* **جُلوس** : رک بہ خلافۃ؛ سلطان؛ تقلید سیف؛ تاریخ.

* **جَلُولاء** : عراق (ارض بابل) کا ایک شہر؛ قرون وسطٰی میں اس صوبے کی تقسیم کے مطابق دریاے دجلہ کے مشرق میں حلقۂ شاذ قبّاذ کے ایک ضلع (تَسّوج) کا مرکز حکومت؛ شاهراہ خراسان پر، جو ایران اور ارض بابل کے درمیان سب سے بڑی سڑک ہے، ایک مقام، جس کا جنوب مغرب میں دَسْتِجرد [رک بآں] سے اور

(شمال مشرق میں خانقین سے تقریباً ایک سا فاصله (۷ فرسنگ = ۲۸ میل) ھے۔ اس کی آبپاشی اس نہر سے ہوتی تھی جو دیالہ سے نکلتی (اور نہر جلولاء کہلاتی تھی) اور آگے چل باجسرا [رَکْ باں] سے کچھ نیچے پھر اصل دھارے میں جا ملتی تھی۔ اسی شہر کے قریب، جسے عرب جغرافیہ نویسوں کے بیان کے مطابق بظاہر کوئی اھمیت حاصل نه تھی، عربوں نے ساسانی بادشاہ کی فوج کو ۱۶ھ/۶۳۷ء میں شکست فاش دی.

المستوفی نے تقریباً ۷۴۰ھ / ۱۳۳۹-۱۳۴۰ء میں لکھا ھے کہ سلطان ملک شاہ سلجوق (۴۶۵ھ / ۱۰۷۳ء تا ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) نے جلولاء میں ایک دید بان (رباط، عام طور پر رُباط) تعمیر کیا تھا، جس کے بعد اس شہر کو بالعموم رباط جلولاء کہا جانے لگا۔ المستوفی کے اس بیان سے ھم جلولاء کے محل وقوع کا صحت سے تعین کر سکتے ھیں کیونکہ رباط جلولاء بلا شبهه وھی مقام ھے جسے آج کل "قزل رباط" کہا جاتا ھے، بالخصوص اس لیے بھی کہ عرب جغرافیہ دانوں نے جلولاء کے جو فاصلے بتائے ھیں وہ ٹھیک قزل رباط پر منطبق ھو جاتے ھیں۔ اس کا جغرافیائی محل ۳۴ درجه ۱۰ دقیقه شمالی اور ۴۵ درجه شرقی ھے اور وہ پہاڑوں کے درمیان اس درے کے مشرقی سرے پر واقع ھے جو جبل حمرین میں سے گزرتا ھے۔ دریاے دیالہ شہر سے تھوڑی دور مشرق میں بہتا ھے۔ لفظ قزل رباط (=لال سراے) کو عوام نے بگاڑ کر قَزل آباذ اور قزراباذ میں تبدیل کر لیا (قب Petermann: *Reisen im Orient*، ۲: ۲۷۴) یا مختصر کرکے قِز رباط (قب Herzfeld در *Petermanns Geogr. Mitt.*، ۱۹۰۷ء ص ۵۱) کر دیا۔ زمانۂ حال کے قزل رباط کو بھی قرون وسطی میں اپنے پیشرو کی طرح کوئی خاص اھمیت حاصل نہیں اور اب وہ کوئی خدمت سرانجام دے رہا ھے تو یہ کہ قافلوں کے ایک اھم راستے پر ایک عبوری منزل ھے جہاں تازہ دم سواری کے جانور مل سکتے ھیں.

مآخذ: ان حوالوں کے علاوہ جو مقالۂ بعقوبا کے ذیل میں دیے گئے خصوصیت کے ساتھ دیکھیے: (۱) M. Streck: *Babylonien nach den arab. Geograph.*، ۱: ۸، ۱۵؛ (۲) Le Strange، ص ۶۲؛ اور قزل رباط پر قب: (۳) Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۳۱۸، ۳۸۹؛ (۴) Ker Porter: *Reisen in Georgien, Persien u. Armenien*, etc.، Weimar ۱۸۳۳ء، ۲: ۲۳۴.

(M. STRECK)

* **جَلیلی:** موصل کا ایک خاندان اور بظاہر شاھی خانوادہ جس کے سترہ ارکان اس ولایت میں والی کے منصب پر ۱۱۳۹ھ / ۱۷۲۶ء اور ۱۲۵۰ھ / ۱۸۳۴ء کے مابین مختلف ادوار میں فائز رھے۔ اس روایت کو نظر انداز کر دیا جائے جس کی رو سے ان کا اصل وطن مشرقی اناطولیہ بتایا جاتا ھے تو معلوم ھوتا ھے کہ اس خاندان کے مؤسس عبدالجلیلی نے گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے اواخر کے ایک مقامی اور برابر کے مشہور عمری خاندان کے عیسائی غلام کی حیثیت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا تھا۔ اس کے بیٹے اسمٰعیل نے، جو مسلمان اور خوب پڑھا لکھا بھی تھا، ایک طویل عرصے تک سرکاری ملازمت کرنے کے بعد اپنی غیر معمولی قابلیت کی بنا پر موصل کی پاشالیق حاصل کر لی اور یہاں ۱۱۳۹ھ / ۱۷۲۶ء سے چند سال تک بحسن و خوبی حکومت کرتا رھا۔ اس کے بیٹے حسین پاشا نے ۱۱۴۳ھ / ۱۷۳۰ء میں یہ منصب حاصل کیا اور اس زمانے سے لے کر ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹ء میں اپنی وفات تک وہ مختلف وقفوں کے ساتھ آٹھ بار اس عہدے پر فائز ھوا، اس سے پتا چلتا چلتا ھے کہ اس خاندان کا صوبۂ مذکور کی موروثی حکومت پر حق اس زمانے ھی میں خوب مضبوط ھوچکا تھا۔ الحاج حسین نے، جو ایک مقتدر شخصیت کا حامل تھا، نادر شاہ کے مقابلے میں، بالخصوص ۱۱۵۶ھ /

bestirdubooks.wordpress.com

۱۷۴۳ء میں، موصل کے دفاع میں شریک ہو کر شہرت دوام حاصل کی۔ وہ مختلف اوقات میں دوسری ولایتوں کا والی اور عراق اور سلطنت عثمانیہ کے دوسرے علاقوں میں اعلٰی عہدوں پر فائز رہا۔ بعد کے پچاس سال تک اس کے بیٹے اور دیگر اقربا کا بھی یہی حال رہا۔ اس اعتبار سے ایک حد تک اس خاندان کو عراق کے تمام اگلے اور پچھلے خاندانوں میں یکتا قرار دیا جا سکتا ہے۔ شمالی عراق اور خود موصل میں قبائلیوں اور دیہاتیوں کی شورشوں نے، جو ایک کہنہ مرض کی صورت اختیار کر گئی تھیں، حکومت کو ناکارہ بنا دیا تھا اور کوئی شخص بھی زیادہ دلوں یہاں کے والی کے عہدے پر قائم نہیں رہ سکتا تھا؛ لیکن الحاج حسین کے متعدّد اخلاف میں سے جلیلی پاشا ایک ایسا شخص ہے جو موصل کے والی کے منصب پر فائز اور تمام انتشار پسندانہ اور خود اپنے خاندان کی حاسدانہ تفرقہ پردازیوں اور ایک موقع پر تو قاتلانہ حملوں کے برخلاف برسر پیکار نظر آتا رہا اور یہ صورت بلا تسلسل ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء تک جاری رہی، جب اس خاندان کے آخری والی یحیی پاشا کو معزول کرکے اس کی جگہ ایک جدید طرز کی مرکزی حکومت قائم ہو گئی۔ ان والیوں میں سے حسب ذیل افراد ممتاز ہوئے: امین پاشا (فرزند الحاج حسین)، جو چھے بار والی مقرر ہوا اور کچھ عرصے تک اپنے باپ کی زندگی میں بھی اس منصب پر فائز رہا؛ اس کا بیٹا محمد پاشا، جس نے اٹھارہ سال تک (۱۲۰۴ھ/ ۱۷۸۹ء تا ۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء) کم و بیش امن و سکون سے اس ولایت پر حکومت کی اور احمد پاشا، جس نے ۱۲۲۸ھ/ ۱۸۱۳ء سے مختلف وقفوں میں موصل کی فصیل تعمیر کرائی۔

نوّے برس کے مقامی وقائع میں، جو شمالی عراق میں جلیلی خاندان کے تسلط پر مشتمل ہیں، تشدد، خود غرضی اور حکومت کی بدعنوانیوں کی کہانی ملتی ہے اور محض اس لیے دلچسپی کا موجب ہیں کہ ان سے اس زمانے کے دور افتادہ ترکی صوبوں کے نظم و نسق پر روشنی پڑتی ہے۔ بہرحال اتنی طویل مدت تک خاندان جلیلی کا اپنے آپ کو بے بدل ثابت کرنا اور اس کا مردانہ وار استقلال اور مختلف اوقات میں اعلٰی تر خصوصیات کا اظہار اسے تاریخ میں ایک مقام دینے پر مجبور کرتا ہے۔ ان کی اولاد اب تک موصل میں بڑی تعداد میں آباد ہے، لیکن اسے کوئی اثر و رسوخ حاصل نہیں۔

مآخذ: S.H. Longrigg: *Four centuries of modern 'Iraq*، اوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، بالخصوص ص ۱۵۸، ۱۷۶ ببعد، ۲۱۰، ۲۳۲، ۲۸۴ و اسناد: ص ۳۲۸ تا ۳۳۰ و شجرۂ نسب: ص ۳۴۷۔

(S.H. LONGRIGG)

جَمْ: رک بہ فیروز کوہ۔ *

جم: سلطان محمد ثانی کا فرزند، ۲۷ صَفَر * ۸۶۴ھ/ ۲۲ دسمبر ۱۴۵۹ء کو ادرنہ میں پیدا ہوا (قب وقائع سلطان جم، ص ۱) اس کی ماں چیچک خاتون محمد ثانی کے حرم کی ایک جاریہ [کنیز] تھی۔ ممکن ہے اس کا تعلق سربیا کے شاہی خاندان سے ہو (قب Thuasne: جم سلطان، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۲)؛ اس کا بھائی علی بیگ ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲ء میں جم کے ساتھ ردوس Rhodes میں تھا (واقعات، ص ۷)۔

اوائل (عشرۂ اول) رجب ۸۷۳ھ/ ۱۵-۲۵ جنوری ۱۴۶۹ء میں جم کو اپنے دو لالاؤں [= اتالیقوں] کی معیت میں قسطمونی کے سنجاق کا گورنر بنا کر بھیجا گیا (واقعات، ص ۱؛ کمال پاشا زادہ: تاریخ آل عثمان، طبع S. Turan، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۳۱۶، ۳۱۲ کے بیان کے مطابق اسے مغنیسا بھیجا گیا تھا)۔ ابتدائی سالوں میں اس نے وہاں رہ کر فارسی ادب میں بہت گہری دلچسپی دکھائی (قب I.H. Ertaylan: جم سلطان، استانبول ۱۹۵۱ء، ص ۱۱ تا ۱۴)۔ ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰-۱۴۷۱ء میں اپنے ختنے کے لیے استانبول

واپس آیا (قب کمال پاشا زاده، ص ۳۱۶) اور پھر ادرنہ گیا (قب *Speculum*، ۳۵/ ۳: ۳۲۴) تاکہ اوزون حسن پر محمد ثانی کی لشکر کشی کے زمانے (۸۷۸ھ/۱۴۷۳ء) میں روم ایلی کی حفاظت کرے۔ ایک قابلِ اعتماد مآخذ (Angiolello، جس کا اقتباس Thuasne، ص ۸، میں دیا ہے) میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک دفعہ چالیس دن سے زیادہ ہو گئے اور جم کو اپنے والد کی خیریت کے بارے میں کوئی اطلاع نہ ملی۔ اس پر اس کے دونوں لالاؤں نے اسے یہ فیصلہ کرنے پر مجبور کیا کہ اپنے بلند مرتبہ عہدہ داروں سے بَیْعة [رک بآن] لے لے۔ جب محمد ثانی واپس آیا تو اس نے اس نوجوان شاہزادے کا قصور تو معاف کر دیا، مگر اس کے دونوں لالاؤں قرہ سلیمان اور نصوح کو قتل کر دیا (قب اس کا ایک خط بنام جم، در فریدون: منشئات، ۱: ۲۸۳)۔ شعبان ۸۷۹ھ/ ۲۰-۳۰ دسمبر ۱۴۷۴ء (واقعات، ص ۱) میں وہ اپنے متوفی بھائی مصطفٰی کا بحیثیت گورنر قرہ مان قونیہ میں جانشین ہوا۔ محمد پاشا قرہ مانی، جو ۸۸۱ھ/ ۱۴۷۶ء سے ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء تک وزیر اعظم رہا، جم کا طرفدار تھا (قب الشّقائق النُّعمانیہ، ترجمہ از مَجْدی، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۲۸۵؛ Th. Spandouyn Cantacasin: *Petit traicté de l'origine des Turcqz*، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۴۳)، لیکن جم کا بڑا بھائی بایزید بڑی حد تک قَرہ مانی کے سارے مخالفین کا سرغنہ بن گیا، جو قَرہ مانی اور اس کے انتظام مالیہ کو پسند نہ کرتے تھے کیونکہ وہ خاص طور پر مملکت کے اوقاف اور املاک کے مالکوں کے لیے تباہ کن تھا (رک بہ محمد ثانی، در وَ وَ، ت)۔ خود محمد ثانی کو اپنی سلطنت کے آخری برسوں میں بایزید کے خلاف بڑی سنگین شکایتیں تھیں (دیکھیے وثائق، در Ertaylan، ص ۵۱؛ ۵۲).

۴ ربیع الاول ۸۸۶ھ/ ۳ مئی ۱۴۸۱ء کو محمد ثانی نے وفات پائی تو قَرہ مانی کے دشمنوں نے ینی چریوں کی مدد سے جم کو نظر انداز کرکے بایزید کو تخت نشین کر دیا اور جم کا راستہ روکنے کے مکمل انتظام کر لیے (قب وثائق، در I. H. Ertaylan، ص ۸۲، ۸۴)۔ بایزید استانبول ہی میں تھا کہ جم نے آ کر بروسا پر قبضہ کر لیا (ربیع الاوّل ۸۸۶ھ/مئی ۱۴۸۱ء)۔ یہاں اس نے اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا اور سکّہ جاری کیا (نشری: جہان نما، طبع F. Taeschner، لائپزگ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۲۰؛ چاندی کے سکّے کا ذکر H. Edhem نے مسکوکات عثمانیہ، ج ۱، استانبول ۱۳۳۴ھ، عدد ۷۴۴، میں کیا ہے)۔ اس نے قَرہ مانیوں کے ساتھ تعاون کیا (قب وثائق، در I. H. Ertaylan، ص ۹۴)۔ اس کی اس تجویز کو کہ مملکت کو باہم تقسیم کر لیا جائے بایزید نے رد کر دیا (نِشْری، ص ۲۲ تا ۲۳)۔ ۲۲ ربیع الآخر ۸۸۶ھ/ ۲۰ جون ۱۴۸۱ء کو ینی شہر کے مقام پر باقاعدہ سرکاری فوج نے بایزید کے زیر قیادت جم کو شکست دے دی (قب واقعات، ص ۲؛ نِشْری، ص ۲۲۱؛ فریدون: منشئات السّلاطین، استانبول ۱۲۷۴ھ، ۱: ۲۹۰)۔ جم بھاگ کر قونیہ چلا گیا (وہاں وہ ۲۷ ربیع الآخر ۸۸۶ھ/ ۲۵ جون ۱۴۸۱ء کو پہنچا) اور طرسوس میں پناہ لی، جو اس وقت مملوکوں کے زیر حکومت تھا (۱۲ جمادی الاولٰی ۸۸۶ھ/ ۹ جولائی ۱۴۸۱ء)۔ وہ مملوکوں کے دارالسلطنة میں یکم شعبان ۸۸۶ھ/ ۲۵ ستمبر ۱۴۸۱ء کو پہنچا اور سلطان قایت بای نے اس کا شاہانہ استقبال کیا (واقعات، ص ۴؛ ابن ایاس: بدائع الظهور...، بولاق ۱۳۱۱ھ، ۲: ۲۰۸)۔ جب وہ حج کے بعد قاهرہ واپس آیا (یکم محرم ۸۸۷ھ/ ۲۰ فروری ۱۴۸۲ء) تو قرہ مانی مدعی حکومت قاسم بیگ (رک بہ قرہ مان اوغلو) اور انقرہ کے سنجاق بے محمد نے اُسے واپس اناطولیہ جانے کی ترغیب دی۔ مملوک امرا کے اعتراض کے باوجود سلطان قایت بای نے اسے مصر سے اناطولیہ جانے کی اجازت دے دی (ابن ایاس، ۲: ۲۱۳؛ واقعات، ص ۵:

وثیقہ، در Ertaylan، ص ۱۲۱) - ۱۷ ربیع الاول ۸۸۷ھ / ۶ مئی ۱۴۸۲ء کو جم حلب میں تھا - قاسم اور محمد مملوکوں کے علاقے میں اس سے آ ملے - جس وقت جم اور قاسم قونیہ کا محاصرہ کرنے بڑھے تو محمد بیگ کو، جو انقرہ کی طرف بڑھ گیا تھا، شکست ہوئی اور وہ چبُق اووہ Čubuk-owa میں قتل کر دیا گیا - قاسم اور محمد محاصرے کا خیال چھوڑ کر انقرہ پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ ہوگئے، لیکن یہ خبر سن کر کہ ایک فوج خود بایزید ثانی کی سرکردگی میں بڑھی چلی آ رہی ہے وہ فوراً واپس لوٹ آئے - جم نے ایران جانے کی سابقہ تجویز تبدیل کر کے تاش ایلی (قرہ مان) میں پناہ لی (۲۹ ربیع الآخر ۸۸۷ھ / ۱۷ جون ۱۴۸۲ء) - وھاں پہنچ کر اس نے بایزید ثانی سے گفت و شنید شروع کی، جس نے ہر بار اس کا یہ مطالبہ رد کر دیا کہ اسے کم سے کم مملکت عثمانیہ کا ایک حصہ ھی دے دیا جائے - بایزید نے فقط یہ وعدہ کیا کہ اُسے دس لاکھ آقچہ سالانہ وظیفہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ یروشلم میں گوشہ نشین ہو جائے (قبّ واقعات، ص ۵، نیز اس کے خطوط، در فریدون، ۱: ۲۹۱، ۲۹۲؛ جم کے اصلی خطوط، در Ertaylan، ص ۱۲۷) - قاسم ہمیشہ اس ذھن میں لگا رہتا تھا کہ اپنی قرہ مان کی ریاست کو واپس لے - اُس نے جم کو سمندر کے راستے روم ایلی جانے کا مشورہ دیا - اسی کو مد نظر رکھتے ہوے جم نے ردوس Rhodes میں Knights of St. John کے گرینڈ ماسٹر P. D : Aubusson، سے عہد و پیمان کر لیا - اس کے ساتھ جم نے اپنے باپ کے زمانے ھی میں، جب وہ قرہ مان کا گورنر تھا، بہت گہرے تعلقات پیدا کر لیے تھے - یہ عہد و پیمان ایک پروانۂ راھداری تھا (اس کی اصلی عبارت کے لیے دیکھیے متن در Thuasne، ص ۶۰؛ قبّ واقعات، ص ۷)، جس پر ۲۴ جمادی الاولی ۸۸۷ھ / ۱۰ جولائی ۱۴۸۲ء کی تاریخ درج تھی - اس کی رو سے جم کو ردوس میں آمد و رفت اور قیام کی اجازت مل گئی - جم اس جزیرے میں ۱۳ جمادی الآخرۃ ۸۸۷ھ / ۳۰ جولائی ۱۴۸۲ء کو پہنچا (واقعات، ص ۷) - P. d' Aubusson نے پوپ کو لکھا کہ جم کو مملکت عثمانیہ کے تباہ کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے (Thuasne، ص ۶۸) - ادھر جم اس امید میں آیا تھا کہ وہ اپنے بھائی سے بات چیت کر کے اسے کم سے کم اس پر راضی کر لے گا کہ مملکت عثمانیہ آپس میں بانٹ لی جائے - شعبان ۸۸۷ھ / ستمبر ۱۴۸۲ء میں بایزید نے نائٹوں (Knights) سے معاھدۂ صلح کر لیا جو ان کی جماعت (Order) کے لیے فائدہ بخش تھا - اس کے ساتھ ھی Grand Master کے ھاں بایزید ثانی کے سفیر نے اس سے جم کے بارے میں ایک علیحدہ معاھدہ کیا، جس میں یہ طے ہوا کہ نائٹ جم کو اس طرح قابو میں رکھیں گے کہ وہ بایزید ثانی کو کسی طرح نہ ستا سکے (Thuasne : ص ۸۵؛ وثیقہ، در Ertaylan، ص ۱۵۲) اور اس کے عوض بایزید انھیں پینتالیس ہزار سالانہ وینس کے طلائی سکّے (ducats) ادا کرے گا، جس سے جم کے اخراجات پورے کیے جائیں گے (۲۴ شوال ۸۸۷ھ / ۶ دسمبر ۱۴۸۲ء) (Thuasne، ص ۸۶؛ اس وقت کی بات چیت کے لیے دیکھیے وثائق، در Ertaylan، ص ۱۵۶ تا ۱۶۱) - یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ گرینڈ ماسٹر نے اس بارے میں جم کی منظوری حاصل کر لی ہے (قبّ Thuasne، ص ۸۰، ۸۶؛ نیز بایزید کا خط بنام شاہ فرانس، در Ertaylan، ص ۱۸۶) - d' Aubusson نے جم سے یہ وعدہ کر کے کہ اسے براہ فرانس ہنگری پہنچا دیا جائے گا (قبّ واقعات، ص ۸) اسے فرانس میں اپنی جماعت کے مقامات مقبوضہ میں سات سال تک نظر بند رکھا (ردوس سے اس کی روانگی ۱۷ رجب ۸۸۷ھ / یکم ستمبر ۱۴۸۲ء کو ہوئی) - بایزید ثانی نے اھلِ وینس سے کہہ رکھا تھا کہ اگر جم ردوس چھوڑ کر کہیں اور جانے لگے تو اسے سمندر سے گزرتے وقت راستے میں روک لیں (دیکھیے

bestudubooks.wordpress.com

وثائق، در Ertaylan، ص ۱۴۲ تا ۱۴۳؛ ۱۸۸)۔ درحقیقت وینس کو اسی وقت اسے روکنے کی کوشش کرنی چاہیے تھی جب وہ فرانس جا رہا تھا (وثیقہ در Ertaylan، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹؛ در واقعات، ص ۸، نیپلز کے جہاز)۔ بایزید کو یہ اندیشہ تھا کہ جم کہیں ہنگری کی طرف روانہ نہ ہو جائے اور اس سے بچنے کے لیے اس نے اپنے قاصدوں اور جاسوسوں کو مغرب کی جانب بھیجا (دیکھیے وثائق، در Ertaylan، ص ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۳)۔ اس نے فرانس کے بادشاہ کے پاس اپنا سفیر حسین بے اس غرض سے بھیجا کہ جم کا فرانس کے اندر نظر بند رہنا یقینی ہو جائے (واقعات، ص ۱۲؛ Thuasne، ص ۱۱۰).

جم چونکہ ایک اہم سیاسی اسیر تھا اور جس کے پاس بھی رہتا اس کے سیاسی بھرم میں اضافہ ہونا لازمی تھا اور ساتھ ہی اسے روپیہ ملتا تھا اس لیے اس زمانے کا ہر ایک حکمران بڑے شوق سے اسے اپنے پاس رکھنے کا خواہشمند تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نائٹوں (Knights) کو اس کی بابت ہمیشہ چوکنا رہنا پڑتا تھا۔ ۸۹۲ھ/ ۱۴۸۷ء میں انہوں نے اسے Grosse Tour یا Tour de zizim میں قید رکھا۔ یہ قلعہ Bourgneuf کے قریب خاص طور پر اسی کو نظر بند رکھنے کے لیے بنایا گیا تھا (واقعات، ص ۱۶؛ Thuasne، ص ۱۵۷)۔ سلطان قایت بای کے علاوہ، جو ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء سے ترکوں سے برسر جنگ تھا، ہنگری کے بادشاہ Matthias Corvinus نے جم کو حاصل کرنے کے لیے نائٹوں اور پوپ کے ساتھ سفارتی تعلقات ہمیشہ برقرار رکھے (قایت بای کے یورپ میں سفیروں کے لیے دیکھیے Thuasne، ص ۱۷۴، ۱۹۹، ۳۳۷)، جم کی Matthias Corvinus سے تعلق قائم کرنے کی ابتدائی کوشش ناکام ہو چکی تھی (قب واقعات، ص ۱۱، محرم ۸۸۸ھ/ فروری ۱۴۸۳ء میں).

جس وقت جم فرانس میں نظر بند تھا بایزید ثانی نے اپنی سلطنت کے سب سے طاقتور فرد کدک احمد پاشا اور جم کے فرزند اوغوز خان کو قتل کر ڈالا۔ اوغوز خان صرف تین سال کا تھا (شوال ۸۸۷ھ/ دسمبر ۱۴۸۲ء) (وثائق در Ertaylan، ص ۱۶۷ تا ۱۶۸).

انجام کار نائٹوں اور پوپ انوسینٹ Innocent ہشتم نے عیسائی دنیا کی عام بہتری کے لیے لازمی سمجھا کہ جم کو روما بھیج دیا جائے، جہاں وہ یکم ربیع الآخر ۸۹۴ھ/ ۴ مارچ ۱۴۸۹ء کو پہنچ گیا۔ اس کے دس دن بعد وہ پوپ سے ملا، جس نے اس کا شاہانہ استقبال کیا (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے واقعات، ص ۲۱ تا ۲۲؛ Thuasne، ص ۲۳۲)۔ اس نجی گفتگو میں جم نے پوپ سے شکایت کی کہ نائٹوں نے اسے روم ایلی پہنچا دینے کا عہد توڑ ڈالا اور اس کے ساتھ قیدیوں کا سا سلوک کیا۔ اس نے پوپ سے کہا کہ اُسے واپس اس کے اہل و عیال کے پاس مصر بھیج دیا جائے۔ اس نے یہ بھی واضح کر دیا کہ وہ ہنگرویوں کے ساتھ مل کر اپنے ہم مذہبوں سے ہرگز نہیں لڑے گا (واقعات، ص ۲۱ تا ۲۳).

جم کے روما پہنچنے سے پوپ کی بین الاقوامی وقعت بڑھ گئی اور اس کی کارروائیاں بھی تیز تر ہوگئیں۔ اس نے منصوبہ بنایا کہ ترکوں کے خلاف صیلبی جنگ کی جائے اور اس کے تحت عیسائی حکمرانوں کو خطوط لکھے کہ اس وقت ایسے اقدام کے لیے حالات نہایت مساعد ہیں (Thuasne، ص ۲۴۱، ۲۶۰، ۲۶۵).

جم کے روما بھیج دیے جانے سے بایزید سخت مضطرب ہوا اور اس نے احتجاج کیا کہ نائٹوں نے اپنا عہد و پیمان توڑ ڈالا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مرحلے پر ایک جانب Matthias Corvinus پوپ پر دباؤ ڈال رہا تھا اور دوسری طرف جم کو حاصل کرنے کے لیے سلطان مصر ڈیڑھ دو لاکھ ڈوکٹ دینے کو تیار تھا۔ ۱۷ محرم ۶۹۶ھ/ ۳۰ نومبر ۱۴۹۰ء کو بایزید کا سفیر قپوجی باشی مصطفٰی بیگ اس کا ایک خط لے کر روما پہنچا، جس میں پوپ کو سلطان کی دوستی کا یقین دلایا

گیا تھا اور استدعا کی گئی تھی کہ نالٹوں کے ساتھ جو معاهده هوا تھا اسے پورا کیا جائے۔ مصطفٰی بیگ اپنے ساتھ ایک لاکھ بیس هزار ڈوکٹ (ducat) بھی لایا تھا جو جم کی تین سال کی پنشن تھی اور یه اس وقت ادا کرنا تھی جب مصطفٰی اپنی آنکھ سے جم کو زنده و سلامت دیکھ لے۔ مصطفٰی نے اس سے ملاقات کی اور اسے بایزید کا خط اور تحالف بھی دیے (واقعات، ص ۲۳ تا ۲۴)۔ ۲۳ شعبان ۸۹۸ھ/ ۹ جون ۱۴۹۳ء کو بایزید کا ایک اور سفیر اس غرض سے روما پہنچا که جم کی بابت الگزنڈر ششم سے، جو انوسینٹ هشتم کا جانشین هوا تھا، معاهدے کی تجدید کرے۔ اس نے جم کی پنشن کے ڈیڑھ لاکھ ڈوکٹ بھی ادا کیے (Thuasne، ص ۳۱۴)۔ پوپ نے جم کی بابت هر قسم کا ذمه لیا اور دوسری جانب عیسائی حکومتوں کو یقین دلایا که جم کو اپنے قبضے میں رکھ کر وہ عیسائیوں کے خلاف ترکوں کی کارروالیاں مدھم کر سکتے ھیں۔ اس کے تھوڑے ھی دن بعد اسے بایزید ثانی سے یہاں تک امید ھو گئی که وہ چارلس هفتم شاہ فرانس کے خلاف، جو اٹلی پر حمله کرنے کی سوچ رها تھا، اس کی مدد کرے گا۔ شاہ فرانس ۸۹۹ھ/۱۴۹۴ء میں روما آیا اور پوپ کو مجبور کیا که جم کو اس کے حوالے کر دے کیونکه یه اقدام اس کے منصوبے کے لیے، جو اس نے صلیبی جنگ شروع کرنے کی غرض سے بنایا تھا، مفید رہے گا (یکم جمادی الاولٰی ۹۰۰ھ/۲۷ جنوری ۱۴۹۵ء؛ واقعات، ص ۳۰)؛ چنانچه بادشاہ نیپلز Naples پر حمله کرنے کے وقت جم کو اپنے ساتھ لے گیا۔ راستے میں جم بیمار پڑا اور نیپلز پہنچ کر ۲۹ جمادی الاولٰی ۹۰۰ھ/ ۲۵ فروری ۱۴۹۵ء کی شب کو وفات پا گیا۔ افواہ پھیل گئی که پوپ نے اسے زهر دے دیا تھا (Thuasne، ص ۳۶۵ تا ۳۷۶؛ سعد الدین: تاج التواریخ، ۲: ۳۷؛ لیکن واقعات، ص ۳۰ تا ۳۵، میں، جہاں سے سعد الدین نے نقل کیا ھے، اس بات کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا که پوپ نے اسے زهر دیا هو، سعد الدین نے یه قصه ضرور ادریس بدلیسی کی هشت بهشت سے لیا هوگا۔ بعض ترکی وقائع میں پوپ کی جگه بایزید کا نام ملتا ھے، مثلاً دیکھیے عالی: کُنه الأخبار، مخطوطه)۔ جم نے ایک وصیّت نامه چھوڑا (واقعات: ص ۳۲) جس میں اس نے یه خواهش ظاهر کی تھی که (۱) اس کی موت کا اعلان کر دیا جائے تاکه کفّار اپنے صلیبی جنگ کے منصوبوں کے سلسلے میں اس کا نام استعمال نه کر سکیں؛ (۲) بایزید کو لازم ھے که اس کی لاش سر زمین ترکی میں لے جائے؛ (۳) اس کے تمام قرضے ادا کر دیے جائیں اور اس کی ماں، بیٹی اور دیگر لواحقین اور خدّام کی کفالت کا سلطان بایزید کی طرف سے مناسب انتظام کیا جائے۔

بایزید کو جم کی مرگ کی خبر اهلِ وینس کے ذریعے ۲۴ رجب ۹۰۰ھ/ ۲۰ اپریل ۱۴۹۵ء کو پہنچی۔ اس نے اس کا ساری مملکت میں اعلان کر دیا اور تمام مقامات پر اس کے لیے عام دعاے مغفرت کی گئی (فریدون، ۱: ۲۹۴)۔ اس کی حنوط شده میت سیسے کے تابوت میں نیپلز سے اس کے وطن میں لائی گئی (واقعات، ص ۳۲)، مگر یه سب کچھ کہیں رمضان ۹۰۴ھ/اپریل ۱۴۹۹ء میں جا کر هو سکا۔ بروسا میں اسے اس کے بڑے بھائی مصطفٰی کے مقبرے میں دفن کیا گیا (قب I. Baykal: *Bursa ve Anıtları*، بروسا ۱۹۵۰ء، ص ۴۰)؛ جم کی لاش بھی سیاسیات عالیه کا عنوان بنی رهی (قب Thuasne، ص ۳۷۸ تا ۳۸۷)۔

بایزید ثانی نے جم کی وصیت پوری کی (ایک سرکاری کاغذ سے معلوم هوتا ھے که اس کی بیٹی گوهر ملک سلطان کی سلطان بایزید نے رمضان ۹۰۹ھ/فروری ۱۵۰۴ء میں تحالف بھیج کر عزت افزائی کی، قب T. Gökbilgin: ادرنه و پاشا لواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۴۷۴)، مگر اس کا فرزند مراد، جس نے ردوس میں پناہ لی تھی، جزیرے کی فتح کے وقت پکڑا گیا اور

اپنے لڑکے سمیت ۸ صفر ۹۲۹ھ / ۲۷۔ دسمبر ۱۵۲۲ء کو قتل کیا گیا ـ مراد کی بیوی اور اس کی دو لڑکیاں استانبول بھیج دی گئیں (فریدون، ۱ : ۵۳۹؛ Thuasne، ص ۳۸۹).

جم کو ایک ممتاز شاعر مانا گیا ھے (قب لطیفی: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۴ء، ص ۶۴) ـ اس کا کلام دو دیوانوں میں جمع کیا گیا، جن میں سے ایک دیوان فارسی کا ھے (جزوی طبع I.H. Ertaylan : جم سلطان) اور دوسرا ترکی کا (طبع I.H. Ertaylan : جم سلطان) ـ وہ ایک کتاب فالِ ریحانِ سلطان جم (طبع I.H. Ertaylan، بعنوان فالنامہ، استانبول ۱۹۵۱ء) کا بھی مصنف ھے.

مآخذ: (۱) وثائق متعلقۂ جم اور اس کے خطوط کے عکس جو طوپ قپی سرای موزہ سی، استانبول، کے دفتر وثائق میں محفوظ ھیں، حال ھی میں شائع ھوے ھیں، طبع I.H. Ertaylan : سلطان جم، استانبول ۱۹۵۱ء) ـ ان وثائق کا اور اس کے ان خطوط کا جو فریدون: منشئات السلاطین، استانبول ۱۲۷۴ھ، ۱ : ۲۹۰ تا ۲۹۴ میں درج ھیں، ٹھیک طور پر مطالعہ نہیں کیا گیا ـ ان میں سے اکثر بلا تاریخ ھیں ـ قونیہ اور قرہ مان کے دفاتر تحریر میں متعدد وثائق اور بھی ھیں جو جم سے منسوب ھیں (باش وکالت آرشیوی، استانبول، تپو دفتر عدد ۱۱۹، ۳۹۲، ۶۳، ۳۲، ۴۰، ۵۸، ۸۰۹)؛ (۲) واقعات سلطان جم (طبع ایم ـ عارف، استانبول ۱۳۳۰ھ) جم کے ایک مقرب حیدر (قب مقدمہ از ایم ـ عارف) ایاس یا سنان کی لکھی ھوئی یا لکھوائی ھوئی ھے جو بچپن سے لے کر اس کی وفات تک اس کے ساتھ رہا تھا ـ سعد الدین (تاج التواریخ، استانبول ۱۲۸۰ھ، ۱ : ۸ تا ۴۰) نے اسے دیگر مآخذ سے لیے ھوے چند اضافوں کے ساتھ نئے سرے سے لکھا ھے؛ (۳) غربت نامہ (استانبول یونیورسٹی کتبخانہ سی، خالص افندی کتابلر) واقعات کی ایک ناقص نقل ھے ـ عینی ترمذی (قونیہ موزہ سی کتبخانہ سی، عدد ۲۲۴۰/۱۶)، حمیدی (طبع I. H. Ertaylan) اور قبولی (طبع Ertaylan) کے مجموعہ ھاے اشعار میں جم کی اناطولیہ کی زندگی سے متعلق معاصرانہ معلومات ملتی ھیں: (۴) Donado Da Lezze : *Historia turchesca*، طبع I. Ursu، بخارسٹ ۱۹۱۱ء؛ (۵) L. Thuasne : *Djem-Sultan, étude sur la question d'orient á la fin du XVe siécle*، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۶) حسن بن محمود بیاتی: جام جم آیین، استانبول ۱۳۳۱ھ؛ (۷) احمد سید الدراج: جم سلطان والدِپلو ماسیّة الدولیّة، در المجلة التاریخیة المصریة، ۸ (۱۹۵۹ء): ۲۰۱ تا ۲۴۲؛ (۸) ا ا، ت، مقالہ Cem (Cavid Baysun)؛ [(۹) Gibb : *History of Ottoman Poetry*، بذیل مادۂ جم].

(HILIL INALCIK)

* **جُمادی:** (جُمادی الاُولٰی و جُمادی الآخرہ) رک بہ تاریخ.

⊗ **جَمَاعَة:** (ع) مادۂ ج م ع سے ھے ـ جَمَعَ کے معنی ھیں اکھٹا کیا، اتفاق کیا، متفرق چیزوں کو ایک دوسرے کے قریب لا کر ملا دیا، موافقت کی، متفرق اور بکھری ھوئی چیزوں کو یکجا کیا ـ اَجْمَعَ اسی مادے سے بروزن اَفْعَلَ؛ مجموعٌ ان اشیا کا مجموعہ جنھیں ادھر ادھر سے اکھٹا کر لیا گیا ھو ھر چند کہ وہ شیئ واحد نہ ھوں (= الذی جُمِعَ من ھٰھُنا و ھٰھُنا و ان لم یجعل کالشیئ الواحد — لسان، بذیل مادۂ جمع) ـ امر جامع کے معنی ھیں وہ اھم معاملہ جس کے لیے لوگ جمع ھوں ـ اَجْمَعْتُ کذا کا محاورہ عام طور پر اس چیز کے لیے استعمال ھوتا ھے جس پر غور و فکر سے پہنچا گیا ھو ـ جوامع، جماع اور اجماع کے الفاظ اسی مادے سے ھیں اور مجموع جمع جمیع اور جماعةٌ کے ایک ھی معنی ھیں ـ جماعة کے معنی از روے لسان العرب ھیں: عددُ کل شیئ و کثرتُہ اور تاج العروس میں ھے: الجَمْعُ جَمَاعَةُ النّاس ـ گویا جَمْع کا لفظ مصدر بھی ھے اور جماعة الناس کا اسم بھی اور جمع کے معنی ھیں المجتمعون اور اس کی جمع ھے جُمُوع ـ جماعة کا استعمال عام ھے، یعنی صرف انسانوں

کے اجتماع تک محدود نہیں، مثلاً کہا جاتا ہے جماعةُ الشّجر و جماعةُ النَبات.

مادہ ج م ع کا استعمال ہر چند کہ قرآن مجید میں متعدد بار ہوا ہے، تاہم لفظ جماعة الفاظ قرآنیہ میں سے نہیں ہے۔ لیکن حدیث میں جماعة کا لفظ بکثرت استعمال ہوا ہے اور وہاں اس کے مختلف مفہوم ہیں: (١) بنیادی طور پر جماعت کا لفظ باجماعت نماز میں شریک ہونے والوں کے لیے استعمال ہوا ہے، جیسے البخاری کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اثْنان فما فوقُہا جماعةٌ (کتاب الاذان؛ احمد: المسند، ٥ : ٢٥۴)، یعنی باجماعت نماز دو یا دو سے زیادہ افراد کے شریک نماز ہونے سے ہوتی ہے۔ دوسری حدیث میں ہے: صلوۃُ الجماعة تفضلُ صلوۃ الفَذّ (البخاری، کتاب الاذان)، یعنی باجماعت نماز کا ثواب اکیلے نماز پڑھنے سے زیادہ ہے۔ اس سلسلے میں مزید دیکھیے البخاری، کتاب البیوع، باب ۴٩؛ مسلم، کتاب المساجد؛ الترمذی، کتاب الصلوۃ؛ ابن ماجہ، کتاب المساجد؛ احمد بن حنبل: المسند، ١ : ٢٧٦، ٣٨٢ و ٢ : ٦٥؛ النسائی، کتاب الامامة وغیرہ۔ اس سلسلے میں جب امام کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو اس سے امامِ نماز مراد ہوتا ہے جیسے فرمایا: اذا رکع الامام فارکعوا (احمد: المسند، ٣:۴٢)۔ (٢) احادیث میں لفظ جماعة کا دوسرا استعمال مسلمانوں کی اس جماعت کے لیے استعمال ہوا ہے جو کسی امام کی اطاعت پر جمع ہوں۔ یہ استعمال ان احادیث میں ہوا ہے جہاں یہ مضمون بیان ہوا ہے: فان لم یکن لهم جماعةٌ ولا امامٌ (البخاری، کتاب الفتن و کتاب المناقب، مسلم، کتاب الامارة؛ ابن ماجہ، کتاب الفتن)، یعنی ایسے وقت میں جب کہ مسلمانوں کی نہ جماعت ہو اور نہ ان کا کوئی امام، کیا طریق عمل اختیار کرنا چاہیے۔ (٣) جماعة کا لفظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سیاسی وثیقوں میں بھی استعمال کیا ہے جو ابن سعد نے نقل کیے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب بحرین کو جو خط لکھا تھا اس کے الفاظ یہ ہیں: وادعوک اللہ وحده تؤمنُ باللہ و تُطیع و تَدخُل فی الجماعة، فانہ خیرٌ لک (الوثائق، بار دوم، قاہرہ ١٩٥٦ء، ص ٩)، یعنی تو ہماری جماعت میں داخل ہو جا۔ یہاں مسلمانوں کی سیاسی اور قانونی اور حکومتی اساس پر تنظیم مراد ہے۔ انہیں معنوں میں جماعت کا لفظ اس حدیث میں بیان ہوا: المارق من الدین التارک الجماعة (البخاری، کتاب الدیات؛ مسلم، کتاب القیامة؛ الترمذی، کتاب الحدود؛ احمد: المسند، ٦ : ١٨١)۔ (۴) احادیث میں جماعت کا لفظ ان معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے جس کی تشریح مقالۂ اهل السنة والجماعة میں ہے۔ اس سلسلے میں ذیل کی احادیث کو پیش نظر رکھنا چاہیے: یَدُ اللہ مع الجماعة (الترمذی، کتاب الفتن)؛ اما ترک السنة فالخروج من الجماعة (احمد: المسند، ٣ : ٢٢٩)؛ من فارَق الجماعةَ شِبْرًا ... الخ (البخاری، کتاب الاحکام)؛ ان امتی ستفترق علی ثنتین و سبعین فرقة کلّها فی النار الاّ واحدة و هی الجماعة (ابن ماجہ، کتاب الفتن؛ احمد: المسند، ٣ : ١۴٥، ۴ : ١٠٢)۔ اس جماعت میں کون کون شامل ہیں، اس کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے الفرق بین الفرق، ص ٨ ببعد۔ (٥) احادیث میں جماعة کا پانچواں استعمال عامة المسلمین کے لیے بھی ہوا ہے، جنھیں قوم، نسل، رنگ، زبان اور ملک کے اختلافات سے قطع نظر محض دینی اور اسلامی رشتے نے مسلمانوں کی ایک قوم بنا دیا ہے، جیسے ایک حدیث کے الفاظ ہیں: فیشهدن جماعة المسلین و دعوتهم (البخاری، کتاب الصلوۃ و کتاب الاذان و کتاب العیدَین)۔ علاوہ ازیں کفار نے بھی اپنے گروہ کے لیے جماعت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ عمروؓ بن العاص کی روایت ہے کہ ایک موقع پر کفار قریش الحجر میں جمع تھے تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کہا: ما صبرنا علیه من هذا الرجل قَطُّ۔ سفه احلامَنا،

و شتم اباءنا و عاب ديننا و فرق جماعتنا و سب الهتنا (احمد: المسند، ۲ : ۲۱۸)۔

فقہا کے ہاں جماعت کا لفظ باجماعت نماز ادا کرنے والوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ تھانوی نے لکھا ہے: الفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره (کشاف الاصطلاحات، بذیل مادہ؛ فرید وجدی: دائرة المعارف، بذیل مادہ)۔ اسی طرح فقہا کے ہاں جماعت کا اصولی مفہوم وہ جماعتِ صحابہ ہے جو نماز میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ سلم کے ساتھ شریک ہوتی تھی۔ بعد میں نماز سے قطع نظر اس لفظ سے صحابہ کی پوری جماعت مراد لی جانے لگی۔ حنبلی عقیدے میں یہ خیال برابر کام کرتا رہا ہے کہ حقیقی مسلمان بننے اور جماعت مسلمین میں شامل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کو سمجھنے کے لیے اور اس کی پیروی کے لیے جماعت صحابہؓ کے تعامل پر نظر رکھی جائے۔ ایک حنبلی عالم ابن بطّہ العکبری (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) نے اپنی کتاب الشرح والابانة (ص ۶ بعد) میں لزوم جماعت سے صحابۂ کرامؓ کے مسلک یا ان کی پیروی کرنے والوں سے اتفاق مراد لی ہے۔ آگے چل کر یہی تصور البغدادی (م ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ء) کے ہاں ملتا ہے (الفرق بین الفرق، ص ۸ بعد)۔ ابن حزم نے الجماعة کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے: وهم الصحابةؓ والتابعون لهم باحسان و من اتی بعد هم من الائمة (الاحکام، ۴ : ۱۲۸)، یعنی صحابۂ کرامؓ، تابعین عظام اور بعد میں آنے والے ائمہ۔ لیکن یہ یاد رہے کہ مصلحین امت نے ہر دور میں اس اصطلاح کی مدد سے صحیح العقیدہ مسلمانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کو جمع کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ مسلمان فرقوں کے متحارب اور متشدد گروہوں کے درمیان مسلمانوں کا سواد اعظم اُن بنیادوں پر قائم رہا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد صحابہؓ سے مسلّم چلے آرہے تھے؛ اس لحاظ سے جماعت اور سواد اعظم قریب قریب ہم معنی الفاظ بھی سمجھے گئے ہیں۔

جماعت کے تصور اور اس کے لوازم و شرائط کے بارے میں مختلف مکاتب فکر میں کہیں تھوڑا اور کہیں زیادہ اختلاف ہے۔ البغدادی نے اپنی کتاب کے دوسرے باب کی پہلی فصل میں ان پر روشنی ڈالی ہے اور اس میں معنی کے لحاظ سے وسعت کا رجحان ہے (تفصیل کے لیے رک بہ اهل السنة والجماعة، نیز دیکھیے مقالات الاسلامیین، ص ۲۹۰ بعد)۔ اس کے مقابلے میں حنبلی عقیدے میں اس پر زور دیا گیا ہے کہ سنت نبوی اور سنت صحابہ سے سر مو انحراف نہ ہو۔ الطبری کا رجحان اس طرف ہے کہ جماعت کا مفہوم صرف صحابہ کی جماعت تک محدود نہ رکھا جائے، بلکہ لزوم الجماعة کے معنی ہیں کسی خاص زمانے تک محدود کیے بغیر ہر زمانے کے صحیح العقیدہ مسلمانوں کا اتفاق رائے یا کثرت رائے۔ شیعی عقیدہ یہ ہے کہ جماعت مؤمنین امام بر حق کی متابعت سے تشکیل پذیر ہوتی ہے اور امامت کا تعلق محض نص سے ہے۔ ابو الحسن علی بن محمد الماوردی (م ۴۵۰ھ) نے بھی الاحکام السلطانیة (ص ۱ بعد) میں زعامت، امامت اور خلافت کی اهمیت پر زور دیا ہے اور لکھا ہے: فكانت الامامة اصلا عليه استقرت قواعد الملة اور اس کے انعقاد کو واجب بالاجماع قرار دیتے ہوئے اطاعت اولی الامر کی آیت پیش کی ہے اور لکھا ہے کہ کافة الامة پر لازم ہے کہ اس کی اطاعت کریں۔ لیکن الماوردی صرف نص پر امامت کو محدود نہیں قرار دیتا۔ اس کے نزدیک امام بنانا اهل العقد والحل کے اختیار میں بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے حجة الله البالغة میں "جماعة المسلمین" کا ذکر کیا ہے (خصوصاً دیکھیے ابواب سیاسة المدن، الخلافة، ص ۶ بعد)۔ انھوں نے اس لفظ کا استعمال جماعة الکفار کے مقابلے میں کیا ہے۔

دور حاضر میں بھی علما نے جماعت کی بحث کو نظر انداز نہیں کیا۔ رشید رضا نے اپنی کتاب

خلافت میں جماعت کے معنوں پر نظر ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک اس کے مفہوم میں وسعت ہے اور وہ اتنا محدود نہیں جتنا حنبلیوں کے نزدیک ہے۔ ان کا نقطۂ نگاہ الطبری سے مطابقت رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک جماعت کا مطلب ہے ہر عہد کے "ارباب حل و عقد" اور پھر اسے 'اولی الامر' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے، یعنی وہ لوگ جن کے ہاتھ میں زمام حکومت ہے؛ مگر انھوں نے اس سے انکار نہیں کیا کہ صدر اسلام میں الجماعة سے مسلمانوں کا سواد اعظم مراد لی جاتی ہے (ص ۱۴)، چنانچہ امة کے اختیارات اور لفظ جماعة کے مفہوم کی توضیح میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے (ص ۱۳)۔ ابوالکلام آزاد کی رائے ان الفاظ میں ملتی ہے: "اس بنا پر شارع نے اسلام اور اسلامی زندگی کا دوسرا نام جماعت رکھا ہے اور جماعت سے علٰیحدگی کو جاهلیة اور حیات جاهلی سے تعبیر کیا ہے..... افراد تباہ ہو سکتے ہیں، لیکن ایک صالح جماعت کبھی تباہ نہیں ہو سکتی۔ اس پر اللہ تعالٰی کا ہاتھ ہے" (مسئلۂ خلافت، طبع عبدالسلام ندوی، ص ۱۴ ببعد)۔ التزام جماعت کے مسئلے میں ابوالکلام کا رجحان بھی قدرے امامت کے اصول سے مربوط ہے، چنانچہ اس بحث میں لکھا ہے: "اسی بنا پر بکثرت وہ احادیث و آثار موجود ہیں جن میں نہایت شدت کے ساتھ ہر مسلمان کو ہر حال میں التزام جماعت اور اطاعت امیر کا حکم دیا گیا ہے" (ص ۱۵)؛ پھر حارث الاشعری کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے: اِنّ امرکم بخمسٍ، اللہ امرنی بھن: الجماعةُ والسمعُ والطاعةُ والھجرةُ.... اس حدیث میں پہلی چیز جماعت ہے، یعنی تمام امت کو ایک خلیفہ اور امام پر جمع ہو کر اپنے مرکز سے پیوست رہنا چاہیے، الگ الگ نہیں رہنا چاہیے۔ آگے چل کر کثرت کے ساتھ وہ حدیثیں ملیں گی جن سے معلوم ہو گا کہ جماعت سے الگ ہو کر رہنے کو ایسی منتشر زندگی کو جو ایک بندھی اور سمٹی ہوئی جماعت کی شکل نہ رکھتی ہو اور کسی امیر کے تابع نہ ہو اسلام نے غیر اسلامی راہ قرار دیا ہے۔ پھر لکھا ہے: "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود اسلامی طاقت کی اصلی شخصیت تھی۔ آپؐ جب دنیا سے تشریف لے گئے تو صرف ایک داعی شریعت یا حامل وحی ہی کی جگہ خالی نہیں ہوئی بلکہ ان ساری قوتوں، سارے منصوبوں، ساری حیثیتوں اور طرح طرح کے نظری اور عملی اختیارات و قوی کی، جو آپ کی شخصیت مقدسہ میں جمع تھیں... اور اسلام کا نظام دینی یہی تھا کہ یہ ساری قوتیں ایک ہی فرد میں جمع رہیں۔

جب آپؐ دنیا سے تشریف لے گئے تو خلفاے راشدین کی خلافت خاصہ اسی اجتماع قوی و مناصب پر قائم ہوئی...۔ خلافت خاصہ کے بعد یہ ساری یکجا قوتیں الگ الگ ہو گئیں...۔ اختلاف صرف تعدد وتنوع ہی کا نہ رہا بلکہ اس اختلاف میں تضاد کی شکل پیدا ہو گئی۔ یہی سب سے بڑی مصیبت و ہلاکت تھی جو امت پر طاری ہوئی۔ مسلمانوں کے تنزل و ادبار کی اصلی علت یہی ہے" (ص ۱۴ ببعد)۔ اس کے بعد ابوالکلام نے اطاعتِ خلیفہ اور التزامِ جماعت کی مستقل فصل قائم کی ہے اور جماعتی زندگی کے لیے خلیفہ اور امام کے وجود کو ضروری قرار دیتے ہوئے تمام امت کو اس مرکز کے گرد بطور دائرے کے ٹھیرایا ہے اور اولی الامر کی آیت پیش کی ہے اور ان کا مصداق ان حکام کو قرار دیا ہے جن کے سپرد ملک کا انتظام ہے اور اسلام کے جماعتی نظام کی اہمیت پر زور دیا ہے جس کے لیے ایک مرکزی اقتدار ناگزیر ہے اور خلیفہ اور امیر کے وجود کو نظام جماعت کا مرکزی اقتدار سونپا ہے: "اصل یہ ہے کہ ظہور اسلام سے پہلے حجاز میں ایک طرح کی باقاعدہ طوائف الملوکی قائم تھی...۔ اسلام کا جب ظہور ہوا تو اس نے جماعت اور امارت کے نظام پر زور دیا اور بڑے بڑے گردن کشوں کو بھی مجبور کر دیا کہ

اطاعت امیر و التزام جماعت کے باہر نہ ہوں . . . ، لیکن یہ مرکزی اقتدار محض قوت نافذہ ہے نہ کہ مقننہ ۔ اس کی ذات کو اصل شریعت اور اس کے احکام میں کوئی دخل نہیں ۔ جماعت سے مقصود افراد کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں اتحاد، اختلاف، امتزاج اور نظم ہو . . . ۔ اجتماع کے یہ خواص و اوصاف نہ تو حاصل ہو سکتے ہیں اور نہ قائم رہ سکتے ہیں جب تک کوئی بالا تر فعال و مدبر طاقت وجود میں نہ آئے اور وہ منتشر افراد کو ایک متحد اور مؤتلف ممزوج اور منظم جماعت کی شکل میں قائم نہ رکھے ۔ پس ایک امام کا وجود ناگزیز ہوا اور اس لیے ضروری ہوا کہ سب سے پہلے تمام افراد ایک ایسے وجود کو اپنا امام و مطاع تسلیم کر لیں جو بکھرے ہوئے اجزا کو اتحاد و ایتلاف اور امتزاج و نظم کے ساتھ جوڑ دینے اور اڑتے ہوئے ذروں سے ایک حی و قائم جماعتی وجود پیدا کر دینے کی قابلیت رکھتا ہو . . . ۔ پانچ وقت کی جماعت نماز میں جماعتی نظام کا پورا پورا نمونہ مسلمانوں کو دکھلا دیا گیا ہے ۔ علامہ ابن حزم نے اپنی کتاب الفِصَلْ بین المِلَل والنحل میں لکھا ہے : اتّفق جمیع اھل السنة و جمیع المرجئة و جمیع الشیعة و جمیع الخوارج علی وجوب الامامة (۴: ۸۷)، یعنی کل اھل سنت، شیعہ اور خوارج کا اتفاق ہے کہ منصب امام واجب ہے ۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں : مسلمان پر جامع شرائط خلیفہ کا مقرر کرنا واجب بالکفایہ ہے اور یہ حکم قیامت تک کے لیے ہے (ازالة الخفاء، مقصد اول، فصل اول) ۔ اسی طرح وہ حجة اللہ البالغة میں لکھتے ہیں : یجب ان یکون فی جماعة المسلمین خلیفة (ص ۱ : ۱۳۹).

اسلام نے مسلمانوں کی جماعت کی بنیاد باہمی مواخات و مساوات پر رکھی ہے، یعنی جماعت کے تمام افراد برابر حقوق رکھتے ہیں اور رنگ، نسل، قومیت، ملک وغیرہ کا کوئی امتیاز ایک کو دوسرے پر تفوق نہیں دیتا ۔ المسلم اَخُ المسلم لایظلمه ولا یخذله ولا یحقره (مسلم)، یعنی مسلمان مسلمان کا بھائی ہے؛ پس وہ اپنے بھائی کے ساتھ نہ تو ظلم کرے نہ اسے ذلیل کرے نہ اسے حقیر جانے ۔ ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں : مثل المؤمنین فی توادِّھم و تعاطفھم کمثل الجسد الواحد اذَا اشْتَکیٰ منه عُضْوٌ تداعی له سائر الجسد بالسھر و الحمّی (صحیحین)، یعنی مسلمانوں کی جماعت ایسی ہے جیسے ایک جسم اور اس کے مختلف اعضا کہ ایک عضو میں درد ہو تو سارا جسم متألم ہو جاتا ہے ۔ پھر فرمایا : المسلمون اخوة لافضل لاحد علی احد الا بالتقوٰی (الطبرانی)؛ لا فضل لعربی علی عجمی ولا لعجمی علی عربی ولا لاسود علی احمر ولا لاحمر علی اسود (البیھقی) ۔ دوسری بنیادیں عدل بین الناس، خلافت و امارت شورٰی، قانون کی بالا دستی اور عالمگیر رشتۂ دین ہیں (اسی وجہ سے اس کے لیے حزب اللہ کا لفظ قرآن مجید میں استعمال کیا گیا ہے (۵۸ [المجادلة]: ۱۹)۔ مسلمانوں کی جماعت کی تشکیل کا مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب کنتم خیر امة اخرجت للناس (۳ [اٰل عمران] : ۱۱۰) کے الفاظ میں دیا گیا ہے، یعنی وہ بہترین امت ہے جسے نوع انسان کی بہتری اور فائدے کے لیے قائم کیا گیا ہے.

بعض اہل علم جماعة اور اجماع [رکّ باں] میں ایک تعلق پیدا کرتے دکھائی دیتے ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں مادّوں میں اتحاد و اتفاق کا مفہوم شامل ہے، مگر غور سے دیکھا جائے تو اجماع اصطلاح میں علما و مجتہدین امت کا قرآن و سنت کی روشنی میں منظم یا غیر منظم طور پر کسی شرعی مسئلے میں اتفاق رائے ہے اور اس میں افراد اور عوام مسلمین کے اتفاق رائے کا دخل نہیں، کیونکہ شرعی امور میں ماہرانہ رائے دینے کا حق مجتہدین و علمائے امت ہی کو حاصل ہے ۔ اس میں (بلا حوالۂ شریعت) محض کسی سیاسی مسئلے پر رائے شامل نہیں، کیونکہ انسے دنیوی معاملات میں جن میں کسی کاروباری یا سیاسی امر کا سوال آتا ہے اور وہ شریعت سے متصادم نہیں عام

جماعت (یعنی جماعت المسلمین) یا اسلامی حکومت دنیوی علوم کی مدد سے راے دے سکتی ہے یا ان میں راے کے اتفاق یا اکثریت سے فیصلہ کر سکتی ہے (تفصیل کے لیے رک بہ اجماع؛ نیز علی عبد الرزاق: الاجماع فی الشریعة الاسلامیة، مصر ۱۹۴۷ء) ۔ اجماع کے برعکس جماعة میں صحیح العقیدہ عامة المسلمین (اہل العقد والحل، علما و مجتہدین اور جمہور) سب شامل ہیں ۔ گویا اجماع تو جماعت علما و مجتہدین کا قرآن و سنت کے قیاس پر شرعی فیصلے میں اتفاق راے ہے اور جماعة سے مراد تاریخی لحاظ سے صحابہ کی کل جماعت اور وسیع تر مستقبل معنوں میں صحیح العقیدہ مسلمانوں کی عددی ہیئت یا اکثریت ہے .

مآخذ . (۱) عضد الدین الا یجی: المواقف، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۲) شریف جرجانی: شرح المواقف، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۳) الآمدی: الاِحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء؛ (۴) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاَحکام، مصر ۱۹۲۵ء؛ (۵) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، استانبول ۱۹۲۹ء؛ (۶) الماوردی: الاحکام السلطانیة، مصر ۱۹۴۷ء؛ (۷) البغدادی: الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، مصر ۱۹۱۰ء؛ (۸) ابن بطّہ: کتاب الشرح والابانة، Domos ۱۹۵۸ء؛ (۹) علی عبدالرزاق: الاجماع فی الشریعہ الاسلامیة، مصر ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ: حجة اللہ البالغة، مصر ۱۲۸۶ھ؛ (۱۱) ابوالکلام آزاد: مسئلۂ خلافت، طبع عبدالسلام، لاہور؛ (۱۲) محمد رشید رضا: الخلافة او الامامة العظمی، مصر ۱۳۴۱ھ؛ (۱۳) محمد حمید اللہ: الوثائق السیاسیة، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۴) سلیمان ندوی: اہل السنة والجماعة، اعظم گڑھ ۱۳۳۶ھ؛ (۱۵) التہانوی: کشاف الاصطلاحات، بذیل مادّہ؛ (۱۶) مقالۂ جماعة، در وو، طبع لائڈن، بار دوم اور جو مآخذ وہاں درج ہیں .

(ادارہ)

* **جمال** : رک بہ علم الجمال

* **جمال پاشا** : احمد جمال، ”نوجوان ترک“ [گنج ترک] سپاہی اور سیاست دان، استانبول میں ۱۸۷۲ء میں پیدا ہوا ۔ اس نے ۱۸۹۵ء میں ”ارکان حربیہ مکتبی“ میں اپنی تعلیم مکمل کی اور عام اراکین حربیہ (General staff) میں بحیثیت کپتان معین ہوا ۔ اس کا تقرر سالونیکا کی تیسری فوج میں کیا گیا ۔ یہاں وہ مقدونیہ کی ”نوجوان ترک سازش“ کے بنیادی اراکین میں شامل ہوگیا، جو ”عثمانلی اتحاد و ترقی جمعیتی“ کے نام سے مشہور ہے (یورپ میں اسے Committee of Union and Progress، یعنی مجلس اتحاد و ترقی کے نام سے جانتے ہیں) اور مقدونیہ میں ”ناظر ریلوے“ کی حیثیت سے اس کمیٹی کی توسیع اور اس کے استحکام کے لیے کام کرتا رہا ۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد وہ اتحاد و ترقی کی مجلس عاملہ (مرکز عمومی) کا رکن بن گیا ۔ اس نے ۱۹۰۹ء کی ”تحریک مخالف انقلاب“ (اوتوز برمارت وقعہ سی [واقعۂ اکتیس مارچ] کے دبانے میں بڑی ہمت اور تندہی سے کام کیا اور سقوطری (ایشیائی استانبول) کا فوجی عامل (محافظ) ہو گیا ۔ اسی سال آگے چل کر اسے آدنہ کا اور ۱۹۱۱ء میں بغداد کا والی مقرر کر دیا گیا ۔ ۱۹۱۲ء میں اس نے قونیہ کی فوج محافظ کی قیادت سنبھالی ۔ پہلی جنگ بلقان میں اس نے ویزہ کی لڑائی میں شرکت کی اور پنار حصار پر شکست کھائی ۔ کچھ دن بعد اس نے شتلجہ کے محاذ کی دیکھ بھال کا عہدہ سنبھالا .

۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء کے اتحاد و ترقی کے سیاسی انقلاب کے بعد (”جو واقعۂ باب عالی“ یا ”باب عالی وقعہ سی“ کے نام سے مشہور ہے) جمال پاشا استانبول کا فوجی قائد اور والی مقرر ہو گیا ۔ بلقان پر حملے کے وقت اس نے اتحادیوں کی ادرنہ پر دوبارہ قبضے کی تجویز کی بہت پُرزور تائید کی اور اپنی مؤثر تدابیر سے دارالسلطنت کی حزب مخالف کے سرغنوں کو گھیر کر اور ملک بدر کرکے نظام جدید کو قطعی اور آخری طور پر مضبوط کر دیا؛ تاہم وہ صدر اعظم محمود پاشا

bestudubooks.wordpress.com

www.bestudubooks.wordpress.com

کے قتل کو نہ روک سکا، جسے جون ۱۹۱۳ء میں ہلاک کر دیا گیا ۔ اس وقت سے لے کر جنگ عالمگیر کے اختتام تک سلطنت عثمانیہ کی باگ ڈور عملی طور پر جمال پاشا، انور پاشا اور طلعت پاشا ھی کے ھاتھ میں رھی ۔ جمال پاشا کو لفٹیننٹ جنرل کا عھدہ دیا گیا ۔ دسمبر ۱۹۱۳ء میں وہ وزیر تعمیرات عامّہ کی حیثیت سے مجلس وزرا میں شامل ھوا اور فروری ۱۹۱۴ء میں وزارت بحریہ اس کے سپرد کر دی گئی، جہاں اس نے بحری بیڑے کے ساز و سامان اور تربیت کو بہتر بنانے میں بڑی محنت سے کام کیا ۔ جولائی ۱۹۱۴ء میں جب وہ فرانس کے دورے پر تھا تو اس نے کوشش کی کہ حکومت عثمانیہ اور فرانس میں تعاون قائم کرے، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا ۔ آگے چل کر اس نے بادل نخواستہ انور پاشا کی تائید کی، جو جرمنی سے موافقت کرنے کے حق میں تھا ۔

اگست ۱۹۱۴ء میں جمال پاشا کو دوسری فوج کی قیادت سونپی گئی (یہ لشکر اس وقت بحیرۂ یونان (بحیرۂ ایجین) کے ساحل پر متعین تھا) ۔ نومبر ۱۹۱۴ء سے لے کر ۱۹۱۷ء تک وہ چوتھی فوج کا سپہ سالار رھا، جس کا صدر مقام دمشق تھا ۔ اس کے ساتھ ھی وہ صوبۂ شام کا، جس میں فلسطین اور حجاز شامل تھے، فوجی عامل بھی بنا دیا گیا ۔ اس تمام مدت کے اندر اور اکتوبر ۱۹۱۸ء تک اس کے پاس وزارت بحریہ کا منصب بھی رھا ۔ ان حالات نے ایک عجیب و غریب صورت حال پیدا کر دی، یعنی بیک وقت وہ انور پاشا کا ھم پلّہ بھی تھا اور اس کا ماتحت بھی (انور پاشا وزیر جنگ بھی تھا اور نائب سپہ سالار اعظم بھی) ۔ ابتدا میں محاذ شام پر جمال پاشا کا تقرر اس غرض سے کیا گیا تھا کہ وہ جزیرہ نمائے سینا اور نہر سویز پر حملے کی تیاری کرے، تاھم نہر کی جانب چند کامیاب حملے (فروری ۱۹۱۵ء میں اور اپریل و جولائی ۱۹۱۶ء میں) کسی فیصلہ کن اقدام کا پیش خیمہ نہ بن سکے اور حکومت عثمانیہ کی یہ امید بر نہ آئی کہ اس کے اعلان جہاد سے تمام مصری ایک دم برطانیہ کے خلاف اٹھ کھڑے ھوں گے ۔ جنگ کی ابتدا میں جمال پاشا نے صوبہ جات شام میں رفاہ عام کا ایک وسیع پروگرام پایۂ تکمیل کو پہنچایا اور اس علاقے کے آثار قدیمہ میں عملاً دلچسپی لی ۔ بایں ھمہ مقامی عرب سرداروں میں سیاسی مخالفت کی علامات رونما ھوئیں اور جمال نے انھیں اپنی خصوصی سختی کے ساتھ کچلا ۔ اگست ۱۹۱۵ء میں ایک مختصر سی عدالتی کارروائی کے بعد گیارہ عربوں کو پھانسی دی گئی ۔ مئی ۱۹۱۶ء میں مزید اکیس عربوں کے ساتھ بھی، جن میں عثمانی مجاس اعیان کا ایک ممبر بھی شامل تھا، یہی سلوک کیا گیا اور اس دفعہ کوئی باقاعدہ عدالتی کارروائی بھی نہ کی گئی ۔ اس کے ایک ماہ بعد حجاز مس شریف حسین کی سرکردگی میں بغاوت رونما ھوئی (جس کے ساتھ مقتول شامیوں کا بھی کچھ تعلق تھا) اور اس سے چوتھی فوج کی حالت بہت زیادہ کمزور ھو گئی ۔ ۱۹۱۷ء کے اوائل میں برطانیہ نے فلسطین پر حملہ شروع کر دیا ۔ اسی سال کے آخر میں جب جمال کو شامی محاذ سے واپس بلایا گیا تو ایلنبی Allenby کی فوج آگے بڑھ رھی تھی اور جمال کی فوجیں پیچھے ھٹ رھی تھیں ۔

طلعت پاشا کی مجلس وزرا کے دیگر ارکان کے ساتھ جمال نے بھی وزارت بحریہ سے استعفٰی دے دیا ۔ ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو انور اور طلعت کے ساتھ وہ بھی فرار ھو گیا ۔ پہلے وہ برلن گیا اور وھاں سے سوئٹزرلینڈ چلا گیا (اسی دوران میں اس کے خلاف ایک مقدمہ استانبول کی ایک فوجی عدالت میں پیش ھوا اور عدالت نے فیصلہ کیا کہ جمال کو فوج سے نکال دیا جائے اور آگے چل کر اس کی غیر حاضری میں اس کے لیے سزائے موت کا حکم صادر کیا گیا) ۔ اپنے قیام یورپ کے دوران میں اس نے افغانستان کے امیر امان اللہ کی ملازمت قبول کر لی اور کارل ریڈک (Karl Radek) کی وساطت

سے روس کی طرف سفر کیا اور وہاں سوویٹ حکومت کے مہتمم امور خارجہ ششرن Chicherin کو اس امر پر رضا مند کر لیا کہ وہ افغانستان کی فوج جدید طریقوں کے مطابق تیار کرے۔ جب وہ ماسکو میں تھا تو اس نے مصطفیٰ کمال (اتاترک) کی ترکی قومی تحریک کے لیے اپنی خدمات پیش کیں اور وقتاً فوقتاً خطوط اور تاروں کے ذریعے مصطفیٰ کمال سے گفت و شنید شروع کی۔ اس کا آغاز جون ۱۹۲۰ء میں ہوا۔ انور کے چچا خلیل پاشا (خلیل قوت) کے ساتھ مل کر اس نے بالشویک اور کمالی نظام کے درمیان سیاسی تعلقات کا راستہ ہموار کیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۲۱ء میں "معاہدۂ ماسکو" پر دستخط ہو گئے۔ ۱۹۲۰ء کے موسم گرما میں وہ تاشقند میں رکا، جہاں اس نے نظربند ترکی افسران میں سے کچھ افراد کو بھرتی کرکے اپنے منصوبے کے لیے ایک جماعت تیار کی اور پھر اپنا "فوجی ناظر عام" (inspector-general) کا عہدہ سنبھالنے کے لیے افغانستان روانہ ہوا۔ ستمبر ۱۹۲۱ء میں وہ اس غرض سے دوبارہ ماسکو واپس آیا کہ بالشویک حکومت، مصطفیٰ کمال اور انور پاشا کے ساتھ مزید گفت و شنید کرے (انور پاشا کو اس نے یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ وہ مصطفیٰ کمال کے خلاف کارروائیاں کرنے سے باز رہے اور ازبکستان میں اپنے پرخطر منصوبے چلانے سے رک جائے)۔ اس کے بعد وہ افغانستان سے واپس ہوا، لیکن راستے میں تفلس Tiflis کے مقام پر ۲۱ جولائی ۱۹۲۲ء کو کرکن لالیان Kerekin Lalayan اور سرگو ورتیان Sergo Vartayan نامی دو ارمنوں نے اسے گولی مار کر ہلاک کر ڈالا۔ اس کی موت غالباً اسی "سازش قتل" کا ایک حصہ تھی جس کے طلعت اور سعید علیم پاشا اس سے پہلے شکار ہو چکے تھے۔ اسے پہلے تفلس میں اور کچھ دن بعد ارز روم میں لے جا کر دفن کیا گیا۔

مآخذ : (۱) ترک انسیکلوپیدی سی، ۱۰: ۱۳۱ ببعد؛ (۲) Ibrahim Alâettin Gövsa : ترک مشہور لری انسیکلوپیدی سی، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۸۲؛ (۳) ملّی نوسال، ص ۱۳۲، ۳۱۴ ببعد؛ (۴) جمال کی یاد داشتیں (خاطرات —۱۹۱۳ تا ۱۹۲۲ء، در سعادت ۱۹۲۲ء؛ اور جدید مشرّح اشاعت خاطره لر، طبع بہجت جمال (ولد جمال پاشا)، استانبول ۱۹۵۹ء؛ ترجمے : *Erinnerungen eines türkischen Staatsmannes*، میونخ ۱۹۲۲ء و *Memories of a Turkish Statesman 1913-1919*، لنڈن بلا تاریخ)۔ اس کتاب میں زیادہ تر اس کے شام میں رویے کے معذرت نامے ہیں اور ایسے ہی اس "سرخ کتاب" (red book) میں جو چوتھی فوج نے ۱۹۱۶ء میں استانبول سے بعنوان *La vèritè sur la question syrienne*، شائع کی تھی؛ عربوں کے نقطۂ نظر کے لیے خصوصیت کے ساتھ دیکھیے (۵) George Antonius : *The Arab Awakening*، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲، ۱۸۵ تا ۱۹۰، ۲۰۲ تا ۲۰۳؛ (۶) شام میں سالہاے جنگ کی بابت بہت کچھ مواد اس کے عملے کے سربر آوردہ شخص علی فؤاد اردون کی یاد داشت بنام برنجی دہنا حربندہ سوریہ خاطرہ لری، ج ۱، استانبول ۱۹۵۴ء، میں ملے گا؛ (۷) جمال کے آخری تین سال کی بابت سب سے زیادہ مفصل اور قابل اعتماد بیان اس کے شام کے دنوں کے فوجی ساتھی علی فؤاد جبہ سوی کی کتاب موسکوہ خاطرہ لری، استانبول ۱۹۵۵ء، ص ۴۸ تا ۵۰، ۵۷ تا ۵۸، ۲۷۴ تا ۲۹۹ میں موجود ہے؛ (۸) جمال کی آثار قدیمہ سے دلچسپی کی جھلک اس کی کتاب *Alte Denkmäler aus Syrien, Palästina, und West-Arabien*، برلن ۱۹۱۸ء، میں پائی جاتی ہے۔

(D.A. Rustow)

* **جمال الحُسینی :** ایرانی عالم دین اور مؤرخ امیر جمال (الدّین) عطاء اللہ الحسینی الدّشتکی الشیرازی کا اعزازی لقب، جس نے ہرات میں سلطان حسین تیموری کے عہد حکومت (۸۷۵ھ/۱۴۷۰ء تا ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) میں عروج پایا۔ اس کی قرین قیاس تاریخ وفات ۹۲۶ھ/

bestudubooks.wordpress.com
www.bestudubooks.wordpress.com

۱۵۲۰ء ہے۔ اس کی معروف تصانیف یہ ہیں: (۱) روضة الاَحباب فی سیَرالنّبی والآل والاصحاب، یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، آپؐ کے خاندان اور صحابہ کی تاریخ ہے، جو میر علی شیر [نوائی] کی فرمائش پر لکھی گئی اور ۹۰۰ھ/۱۴۹۴-۱۴۹۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی (لکھنؤ ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰-۱۸۸۲ء؛ ترکی ترجمہ، قسطنطینیہ ۱۲۶۸ھ/ ۱۸۵۲ء)؛ (۲) تحفة الاحبّاء فی مناقب آل العباء، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت فاطمہؓ وغیرہ کے فضایل پر؛ (۳) رِیاضُ السِّیَر۔

مآخذ: مخطوطات کی تفصیلات اور مزید سوانحی معلومات کے لیے دیکھیے: (۱) Storey، ۱/۲: ۱۸۹ تا ۱۹۲ و ۲/۱: ۱۲۵۴ تا ۱۲۵۵؛ [(۲) Ethè در *Grudriss der Irantschen Philologie*، ۲: ۳۵۸]۔

(R.M. SAVORY)

* **جمال الدین آق سرائی:** ایک ترک فلسفی اور متکلّم، جو آق سرای [رک بآں] کے مقام پر پیدا اور فوت (۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) ہوا۔ روایت ہے کہ جمال الدین محمد، جسے اس کی زندگی میں جمالی کہتے تھے، فخرالدین رازی کا پرپوتا تھا۔ الجوہری کی الصحاح حفظ کر لینے کے بعد وہ آق سرای کے مدرسۂ زِنجرلی میں مدرّس مقرّر ہو گیا؛ یاد رہے کہ اس قسم کی ملازمت کے لیے یہ ناگزیر شرط تھی۔ قدیم یونانی فلاسفہ کی طرح اس نے اپنے کثیر التعداد شاگردوں کو تین جماعتوں میں تقسیم کیا: جو پہلی جماعت میں تھے انھیں "مشائیّون" (peripatetics) کہتے تھے، وہ اس کے گھر کے دروازے کے باہر جمع ہوتے اور اپنے استاد کے ساتھ ساتھ مدرسے تک جاتے تھے اور وہ انہیں چلتے چلتے درس دیتا تھا؛ جو دوسری جماعت میں تھے وہ "رواقون" (stoics) کہلاتے تھے اور وہ مدرسے کے ستونوں کے نیچے اس کا انتظار کرتے تھے، جہاں ان کا استاد کھڑے کھڑے اپنا دوسرا درس دیتا تھا؛ آخر میں وہ تیسری جماعت کے شاگردوں کے پاس جانے کے لیے مدرسے کے بڑے کمرے میں پہنچتا۔ علامہ ملّا فناری اس کے شاگردوں میں سے تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک اور عالم سید شریف جرجانی اس استاد کی شہرت سے متأثر ہو کر اس کا درس سننے کے لیے کرمان سے روانہ ہوا، لیکن جمال الدین کے انتقال کی خبر سن کر رک گیا۔ ایک تحریری روایت کی رو سے، جسے حسام الدین نے اپنی اماسیہ تاریخی (۵ جلد، استانبول ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۲ھ و ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۵ء) میں میں نقل کیا ہے، جمال الدین اماسیہ کے والی حاجی شاد گلدی کے ہاں قاضی عسکر کے عہدے پر مأمور تھا اور جب مؤخرالذکر کو امیر سیواس قاضی برہان الدین کے ہاتھوں شکست ہوئی تو وہ ۷۸۳ھ/ ۱۳۸۱ء میں آق سرای چلا گیا۔ بہرحال یہ روایت ایک غیر معتبر مأخذ سے لی گئی ہے اور اسے بلا تامل قبول نہ کر لینا چاہیے۔ جمال الدین کی تاریخ وفات کے متعلق مصنفین میں اختلاف ہے: بقول براکلمان: ۱۳۷۷ء؛ بقول طاہر بروسلی: ۱۳۸۹ء؛ بقول عدنان ادوار: ۱۳۸۸ء۔ اس کی مصنّفات، جو مخطوطوں کی شکل میں ہیں، مختلف کتب خانوں میں منقسم ہیں۔ ایک اخلاق رسالے بعنوان اخلاق جمالی کے سوا یہ تصانیف زیادہ تر شرحیں ہیں، یعنی البیضاوی: الغایة القصوٰی کی شرح؛ تصانیف الٰہیات کی شرحیں، مثلاً شرح الایضاح، شرح مشکلات القرآن الکریم؛ طبی تصانیف کی، مثلاً حال (کذا، حلّ ؟) الموجز؛ فقہ کی، مثلاً حاشیة الملخّص؛ عام النحو کی، مثلاً شرح اللباب المسمّی بکشف الاعراب وغیرہ۔

مآخذ: (۱) براکلمان: تکملہ، ۲: ۳۲۸؛ (۲) طاہر بروسلی: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۲۶۵؛ (۳) A. Adnan Adivar: *La Science chez les Turcs Ottomans*، پیرس ۱۹۳۹ء، ص ۱۷؛ (۴) ترک انسائکلوپیدی سی، بذیل مادّۂ جمال الدین آق سرائی۔

(I. MELIKOFF)

⊗ **جمال الدین افغانی :** السیّد محمّد بن صفدر، تیرھویں صدی ھجری/انیسویں صدی عیسوی کے عالمِ اسلام کی ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ھیں ۔ وہ مفکّر و حکیم بھی تھے اور عالم و رھنما بھی ۔ ان کی بصیرت کا فیصلہ یہ تھا کہ مسلم اقوام کی نشأۃ ثانیہ کا راز ان دو باتوں میں مضمر ہے : اولاً اغیار کی غلامی سے نجات اور ثانیاً اتحادِ عالمِ اسلامی ۔ چنانچہ اس کے حصول کے لیے انھوں نے اپنی تمام زندگی اور صلاحیتوں کو وقف کر دیا ۔ بے مثل دماغی اوصاف اور اعلٰی اخلاق خوبیوں کی وجہ سے ان کی شخصیت میں ایسی جاذبیت اور الفاظ میں اس قدر اثر و نفوذ تھا کہ وہ جس ملک میں جاتے وھاں کثرت سے لوگ ان کی تحریک اتحاد عالم اسلامی کے حامی، و مددگار بن جاتے ۔ معاصرین کی نظروں میں وہ غیر معمولی انشا پرداز، جادو اثر مقرر، فصیح البیان خطیب اور ایسے منطقی شمار کیے جاتے تھے جو دوسروں کو اپنا ھمنوا بنانے کی بے پناہ قدرت رکھتے ھوں ۔ بقول محمد عبدہٗ وہ بلند حوصلہ اور زبردست قوت ارادی کے مالک تھے ۔ وہ ھمیشہ ایسے کاموں کے لیے آمادہ رھتے جو عزم و ھمت اور جرأت و دریادلی کے متقاضی ھوتے ۔ وہ علم و حکمت کے شیدائی، مادیت سے گریزاں اور روحانیت کے دلدادہ تھے، لہٰذا بقول بلنٹ Blunt انھوں نے اپنے نصب العین کی خاطر مال و دولت اور منصب و جاہ کسی کی پروا نہ کی، بلکہ جلاوطنی قبول کی اور طرح طرح کے مصائب جھیلے ۔

جمال الدین افغانی نے فرانس کے مشہور مصنف ارنسٹ رینان Ernest Renan کو ایک ملاقات میں اپنی شخصیّت سے اس قدر متأثر کیا کہ اس نے اپنے تأثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے : "ان کی آزادی فکر اور ان کے شریف اور وفا شعار کردار نے گفتگو کے دوران میں مجھے ایسا تأثر دیا کہ گویا میرے سامنے میرے ان قدیم شناساؤں، یعنی ابن سینا، ابن رشد یا ان مسلمانوں میں سے کوئی ایک زندہ ھو کر میرے سامنے موجود ہے جنھوں نے انسانی جذبات کی پانچ صدیوں تک ترجمانی کی" ۔ یہ پہلے شخص تھے جنھوں نے استعماری حکومتوں کے خلاف سیاسی رویہ اختیار کیا اور ملّت کی آزادی کے لیے متعدد تحریکیں چلائیں ۔ وہ دیگر چیزوں کے علاوہ اتحاد عالم اسلامی اور جدید استعماریت دشمن تحریکوں کے بانی کی حیثیت سے زیادہ مشہور ھیں اور زیادہ تر اسی وجہ سے لوگوں کو آپ سے بہت عقیدت و محبت ہے ۔ بہر حال بحیثیت مفکّر کے ان کی جو عظمت و اھمیت ہے اسے فراموش کر دینے کا بھی میلان پایا جاتا ہے ۔ وہ نہ صرف مفکّر و حکیم تھے بلکہ اھل نظر بھی تھے اور ان کی بصیرت نے اس عہد کے حالات کا، مثلاً اسلامی ممالک کے زوال و انحطاط اور جمود و بے حسی، ان کی اقتصادی اور سیاسی زندگی پر یورپی ممالک کا روز افزوں تسلط و اختیار اور مشرق میں دہریت کی نشر و اشاعت، جس کا منبع ڈارونیت (Darwinism) تھی صحیح اندازہ لگایا، گو ان کے عوامل و اسباب کا وہ مقابلہ نہیں کر سکتے تھے اور نہ انھوں نے ایسا کیا ۔ تحریک اصلاح، جس نے پہلے سلفیہ اور پھر بعد میں اخوان المسلمین کو پیدا کیا، انھیں کی ذات کی مرھون منت ہے ۔ انھوں نے تقریر و تحریر کے ذریعے مسلمانوں کے فکر و عمل کی نشأۃ ثانیہ کی اھمیت پر بہت زور دیا ۔ انھوں نے مسلمانوں کو اس بات کا احساس دلایا کہ ان کے احیا کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقیدۂ جبریت کو ترک کر دیں اور اپنی زندگی میں عقل و آزادی کو ان کا صحیح مقام دیں ۔ اپنی جلاوطنی کے طویل عرصے میں وہ جہاں جاتے تھے لوگوں کے دلوں میں جوش و خروش اور حوصلہ اور حوصلے میں توانائی پیدا کر دیتے تھے ۔ مصر میں انھوں نے قاھرہ اور اسکندریہ کے نوجوانوں کو بہت متأثر کیا اور مستقبل کے اعتدال پسند اور تشدّد پسند دونوں قسم کے رھنماؤں پر اپنی ذات کے گہرے نقوش چھوڑے ۔

انھوں نے ان تمام تحریکات کی مدد کی جو آئینی آزادی کے لیے جہد و جہد کر رھی تھیں اور خارجی تسلط سے خلاصی کرانے کے لیے انھوں نے جہاد کیا (مصر، ایران) ۔ وہ ان مسلم حکمرانوں پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے جو اصلاحات کے مخالف تھے یا جو یورپی حکومتوں کی بیجا مداخلتوں کی خاطرخواہ مزاحمت نہیں کرتے تھے ۔ انھیں سیاسی وجوہ کی بنا پر اپنے قتل کے امکان کا بھی احساس تھا ۔ ان کا حقیقی مقصود تمام مسلم ریاستوں کو ایک خلافت کے تحت متحد کرنا تھا تاکہ وہ یورپ کی مداخلت اور دست درازی کا سدّباب کر سکیں اور اسلام کی عظمت کو پھر بحال کر سکیں ۔ اتحاد عالم اسلامی کا تصور اس کی زندگی کی محبوب ترین خواہش تھی ۔ انھوں نے تمام عمر شادی نہ کی اور نہایت سادہ اور پاکیزہ زندگی بسر کی ۔

ان کا نسب مشہور محدّث حضرت علی الترمذی کے واسطے سے حضرت امام حسینؓ بن علی مرتضٰیؓ سے جا ملتا ھے، اس لیے انھیں سیّد کہتے ھیں ۔ ان کے اپنے بیان کے مطابق وہ حنفی گھرانے میں ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ء میں ضلع کابل (افغانستان میں مشرق کی جانب Konar کے نزدیک سعد آباد) میں پیدا ھوے ۔ شیعی مصنف ان کی جاے پیدائش ایران میں ھَمَدان کے نزدیک اسد آباد بتاتے ھیں اور دعوٰی کرتے ھیں کہ جمال الدین افغانی نے اپنے آپ کو افغان قومیت سے اس لیے منسوب کیا کہ وہ ایران کی مطلق العنان حکومت سے بچ نکلیں ۔ انھوں نے اپنے بچپن اور شباب کے ایام یقیناً افغانستان میں بسر کیے ۔ کابل میں انھوں نے مروجہ تعلیم حاصل کی اور اس کے علاوہ انھوں نے فلسفے اور علوم طبیعی کی طرف بھی توجہ دی ۔ بعد ازاں وہ ھندوستان چلے گئے، جہاں انھوں نے ایک برس قیام کیا اور جدید تعلیم حاصل کی ۔ پھر وہ حج کے لیے مکۂ معظمہ چلے گئے (۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء)؛ واپسی پر وہ افغانستان پہنچے اور امیر دوست محمد خان [رک بآں] کی ملازمت اختیار کرلی، اور ھرات کے خلاف مہم میں اس کے ھم رکاب رھے ۔ امیر کے انتقال پر جانشینی کے سوال پر اس کے لڑکوں کے درمیان خانہ جنگی چھڑ گئی [رک بہ افغانستان] ۔ جمال الدین افغانی نے ان بھائیوں میں سے شہزادۂ محمد اعظم کی حمایت کی اور اس کے وزیر کی حیثیت سے کام کیا اور ابتدا میں انھیں کامیابیاں بھی ھوئیں، لیکن وہ دیرپا ثابت نہ ھوئیں ۔ جب حریف گروہ نے شیر علی کے ماتحت انجام کار فتح پائی تو انھوں نے یہ ملک چھوڑ دینے ھی میں مصلحت سمجھی ۔ ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۹ء میں وہ دوسری مرتبہ حج کے لیے روانہ ھوے اور پہلے ھندوستان پہنچے اور وھاں دو ماہ سے کم عرصے تک قیام کیا ۔ برطانوی حکومت نے ان کی کڑی نگرانی کی اور انھیں جلد سے جلد ھندوستان سے چلے جانے پر مجبور کیا ؛ چنانچہ وہ قاھرہ چلے گئے، جہاں وہ چالیس دن ٹھیرے اور جامعۂ ازھر کے لوگوں سے تعلقات استوار کیے اور اپنے گھر میں لیکچر دیے ۔ بعد ازاں وہ قسطنطینیہ گئے (۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰ء)؛ چونکہ ان کی شہرت پہلے ھی بام عروج کو پہنچی ھوئی تھی اس لیے دارالحکومت کے خواص و عوام نے ان کا بڑے جوش و خروش سے استقبال کیا ۔ انھیں جلد ھی محکمۂ تعلیم کی طرف سے ایا صوفیا اور مسجد سلطان احمد میں خطبہ دینے کی دعوت دی گئی ۔ ان کی غیر معمولی کامیابی دیکھ کر بہت سے لوگ ان سے حسد کرنے لگے ۔ چنانچہ انھوں نے "دارالفنون" میں فنون کے موضوع پر ایک خطبہ دیا، جس پر اس قدر تنقید کی گئی (خصوصاً شیخ الاسلام، حسن فہمی نے) کہ انھوں نے ترکیہ کو خیر باد کہہ دینے کا فیصلہ کر لیا، اور حکومت وقت کا فیصلہ بھی یہی تھا کہ وہ ترکیہ سے چلے جائیں ۔ ان پر ایک الزام یہ تھا کہ وہ روایت پر درایت کو ترجیح دیتے ھیں ۔

مارچ ۱۸۷۱ء میں جمال الدین افغانی قاھرہ (مص

روانه هوے۔ اگرچه ان کا وهاں مستقل قیام کرنے کا اراده نه تها، لیکن ان کا تعلیم یافته طبقے کی طرف سے بالخصوص اس قدر عقیدت و محبت سے خیر مقدم کیا گیا۔ انهوں نے وهاں ٹهیرنے کا فیصله کر لیا۔ حکومتِ مصر نے ان کا باره هزار مصری قرش (Piastres) کا سالانه وظیفه مقرر کر دیا۔ یهاں انهوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کی اور نوجوان جوق در جوق ان کے حلقۂ اثر میں آنے لگے، جن میں مصر کے مستقبل کے مفتیِ اعظم محمد عبدهٗ اور آزادیِ مصر کے مستقبل کے بطلِ عظیم سعد زغلولو بهی تهے۔ جمال الدین افغانی انهیں اپنے گهر میں اسلامی فلسفے کی تعلیم دیتے، اس کے علاوه سیاسیات، طبیعیات، صحافت، ادبیات اور متعدّد مضامین پر خطبے دیتے۔ ان کی ساری کوشش ان نوجوان کے فکر و نظر میں وسعت پیدا کرنا اور ان میں قومی سود و زیاں کا شعور پیدا کرنا تها تاکه وه غیرملکی تسلط سے نجات حاصل کریں اور ان کے عالمگیر اسلامی اتحاد کے تصور کو عملی جامه پهنا سکیں۔ ان کے شاگردوں اور پیروؤں کا حلقه وسیع سے وسیع تر هوتا چلا گیا۔ وه نوجوانوں کو صحافی اور ادیب بننے کی تلقین کرتے تاکه وه قلمی جهاد کر سکیں۔ ان کے نزدیک تبلیغ کا یه نیا طریقه نهایت مؤثّر تها۔ ان کی حوصله افزائی پر ادیب اسحٰق نے پهلے مصر نامی ایک جریدے کی بنیاد رکهی اور پهر روز نامه التجارة کی؛ مرآة الشرق کی داغ بیل ڈالنے میں بهی انهوں نے مدد کی تهی۔ ان جریدوں کے لیے وه خود بهی مضامین لکهتے اور اپنے شاگردوں سے بهی لکهواتے۔ مصر کے قرضے کے مسئلے پر جب یورپی حکومتوں نے مداخلت کی تو انهوں نے اس کے خلاف زبردست تحریک چلائی اور لوگوں کے جذبات کو ابهارا۔ ۱۸۷۸ء میں وه سکاٹ لینڈ کی فری میسن Scottish Freemasons سوسائٹی کے رکن بن گئے، لیکن جلد هی اس فریب کا پرده چاک هوگیا اور انهوں نے ایک مصری حلقے کی بنیاد ڈالی، جس کا الحاق فرانس کے حلقے گرانڈ اوریئینٹ Grand Orient سے تها۔ اس حلقے کے تین سو ارکان کا گروه قوم پرست نوجوانوں کی جماعت کا سب سے زیاده پرجوش عنصر تها۔ اس حلقے میں سیاسیات پر گفتگو هوتی اور اصلاح کی تجاویز کا خاکه تیار کیا جاتا اور پارلیمانی حکومت کی ضرورت و اهمیت پر زور دیا جاتا۔ مصر کا قدامت پسند طبقه اور حکومت برطانیه بالخصوص جمال الدین افغانی کی مقبولیت اور ان کی سرگرمیوں سے خائف تهی؛ چنانچه حکومت برطانیه نے زور دے کر جمال الدین افغانی کو ستمبر ۱۸۷۹ء میں ملک بدر کرا دیا۔ بعد ازاں وه هندوستان چلے آئے، جهاں حکومت برطانیه کی کڑی نگرانی میں انهوں نے پهلے حیدرآباد میں اور پهر کلکتے میں دن گذارے۔ اس دوران میں عرابی پاشا کی بغاوت پهوٹ پڑی اس لیے انگریزوں نے عرابی پاشا کی شکست تک انهیں هندوستان میں روکے رکها، لیکن بعد میں انهیں یهاں سے جانے کی اجازت مل گئی۔ حیدرآباد میں انهوں نے دهریوں کے بطلان میں ردّ دهریین کے نام سے فارسی میں ایک کتاب لکهی [جس کا عربی ترجمه مفتی محمد عبدهٗ [رک باں] رسالة الرّدّ علی الدّهریین کے نام سے کیا]۔ [رک به دهریه]۔ اس کتاب میں وه سب سے پهلے ڈارون کے نظریات کی تردید کرتے هیں اور پهر دعوٰی کرتے هیں که فقط مذهب هی معاشرے کے استحکام و سلامتی اور قوموں کی قوت کی ضمانت دے سکتا هے، جب که لادینی مادّیت انحطاط و زوال کا سبب هے۔ ان کے نزدیک یه دین اسلام اور اس کا عقیدۂ توحید هی هے جو اجتماعی لحاظ سے اس بات کا احساس دلاتا هے که انسان اشرف المخلوقات هے اور بهترین امّت مسلمه هے، اور انفرادی اعتبار سے اس سے انسان میں تقوٰی، صداقت اور حسنِ اخلاق پیدا هوتا هے۔ انهوں نے بعض مملکتوں کی سیاسی سیادت و تفوق کے زوال کو مادّیت (مثلاً یونان میں ایپیقوریّت (Epicureanism) اور فرانس میں والٹیئر

اور روسو کے نظریات) سے منسوب کیا ہے ۔ آخر میں وہ اسلام پر جو عہد حاضر میں اعتراض کیے گئے تھے ان کا مسکت جواب دیتے ہیں اور اسلام کی حقانیت و صداقت کو ثابت کرتے ہیں ۔

اس عرصے میں مصر کے سیاسی حالات بہت زیادہ نازک صورت اختیار کر گئے تھے ۔ ۱۸۸۱ء میں عرابی پاشا نے خدیو مصر اور فوج میں غیرملکی افسروں کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا ۔ یہ یقینی امر ہے کہ جمال الدین افغانی کی مصر میں سرگرمیوں نے اس بغاوت کا مواد تیار کیا تھا ۔ برطانیہ کی ۱۸۸۲ء میں مداخلت کے باعث یہ بغاوت ناکام ہوگئی اور اس نے مصر پر قبضہ کر لیا ۔ جمال الدین افغانی کو ہندوستان چھوڑنے کی اجازت مل گئی اور ۱۸۸۳ء کے موسم بہار میں ہم اسے لندن میں دیکھتے ہیں، جب ان سے بلنٹ Wilfrid Scawen Blunt کی ملاقات ہوتی ہے ۔ بقول بلنٹ وہ حال ہی میں ریاستہاے متحدۂ امریکہ سے لوٹے تھے، جہاں ہندوستان سے رخصت ہونے کے بعد وہاں کی قومیت حاصل کرنے کے لیے انھوں نے چند ماہ قیام کیا تھا ۔ ان معلومات کی جو بلنٹ نے بغیر کسی توضیح کے دی ہیں (قب Browne، ص ۴۰۱) تمام عرب مطالعات نے تردید کی ہے ۔ ایک خط میں جو جمال الدین افغانی نے پورٹ سعید میں محمد عبدہٗ کو لکھا تھا، جس میں سال مذکور نہیں، فقط یہ ہدایت لکھی ہے کہ وہ انھیں لندن میں خط لکھے، جہاں وہ جا رہے ہیں ۔ یہ تاریخ ۲۳ ستمبر ۱۸۸۲ء ہو سکتی ہے، گو عربی میں متعدد مطالعات ۱۸۸۳ء کو ترجیح دیتے ہیں ۔ بہرحال ہمیں ان کی بعد میں سرگرمیوں کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔

۱۸ مئی ۱۸۸۳ء کو پیرس کے جریدہ *Journal des Debats* میں ان کا جواب شائع ہوا جو انھوں نے ارنسٹ رینان Ernest Renan کے اس خطبے کا دیا تھا جو اس "اسلام اور سائنس" کے موضوع پر ساربون Sorbonne کے مقام پر دیا تھا اور جس نے پیرس کے اسلامی حلقوں میں ناراضی اور کھلبلی مچا دی تھی ۔ جمال الدین افغانی نے اپنے جواب میں یہ ثابت کیا کہ اسلام اور سائنس میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور ماضی میں مسلمانوں میں بڑے نامور سائنسدان ہوے ہیں، جن میں عرب بھی تھے ۔ ۳ ستمبر ۱۸۸۳ء کو بلنٹ نے ان سے پیرس میں ملاقات کی ۔ وہ بلاد اسلامیہ میں انگریزوں کی حکمت عملی کے خلاف تحریک چلا رہا تھا ۔ پیرس کے قیام میں ان کا امتیازی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے محمد عبدہٗ سے مل کر عربی میں ہفتہ وار اخبار عروۃ الوثقی نکالا ۔ یہ اخبار اسی نام کی ایک خفیہ جماعت کا نمائندہ تھا جو اس کے مصارف برداشت کرتی تھی ۔ اس کا پہلا شمارہ ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۳۰۱ھ/ ۱۳ (صحیح ۱۴) مارچ ۱۸۸۴ء کو نکلا اور اٹھارھواں اور آخری ۲۶ ذوالحجہ ۱۳۰۱ھ/ ۱۶ (صحیح ۱۸) اکتوبر ۱۸۸۴ء کو ۔ یہ اخبار اس جماعت کے ارکان کو اور جو بھی طلب کرتا اسے مفت دیا جاتا تھا ۔ حکومت برطانیہ نے مصر اور ہندوستان میں اس کا داخلہ ممنوع قرار دیا اور جس شخص کے پاس یہ پایا جاتا فوراً ضبط کر لیا جاتا اور اس پر بھاری جرمانہ کیا جاتا ۔ اگرچہ اس اخبار کو کئی خفیہ طریقوں سے (مثلاً بند لفافوں میں) بھیجا جاتا تھا، لیکن یہ بہت کم ہاتھوں تک پہنچتا تھا؛ نتیجۃً اسے بند کر دیا گیا ۔ بہرحال، اس کا اثر و نفوذ بہت زیادہ تھا ۔ اس میں بلاد اسلامیہ میں برطانوی حکمت عملی پر بھرپور حملے کیے جاتے تھے اور ان عقائد اور اصولوں پر زور دیا جاتا تھا جن پر عمل پیرا ہو کر مسلمان دوبارہ اپنی کھوئی ہوئی قوت و شوکت حاصل کر سکتے تھے ۔ ۱۸۸۵ء میں محمد عبدہ اپنے مرشد کو چھوڑ کر بیروت چلا گیا، اس کے بعد یہ دونوں مرشد و مرید تقریباً اپنے اپنے راستے پر چلنے لگے ۔ محمد عبدہ نے اپنی توجہ زیادہ تر تعلیمی اصلاحات پر مرتکز کر دی، جبکہ جمال الدین افغانی بدستور اتحاد عالم اسلامی کی

راہ پر گامزن رہے ۔

۱۸۸۵ء میں بلنٹ W.S. Blunt کے مشورے پر برطانوی سیاست دان سوڈان میں مہدی سوڈانی کی تحریک آزادی کے مسئلے پر گفتگو کرنے کے لیے جمال الدین افغانی کے پاس آئے، لیکن یہ گفتگو نتیجہ خیز ثابت نہ ھوئی ۔ اس کے فوراً بعد یعنی ۱۸۸۶ء میں انھیں تہران میں شاہ ناصرالدین کے دربار میں بذریعۂ تار بلایا گیا؛ ان کا پر تپاک خیر مقدم کیا گیا اور اعلٰی عہدہ پیش کیا گیا؛ لیکن ان کی روز افزوں ہر دلعزیزی اور اثر و نفوذ سے گھبرا کر شاہ نے جلد ھی انھیں "خرابی صحت کی بنا پر" ایران سے چلے جانے پر مجبور کر دیا ۔ اس کے بعد وہ روس گئے، جہاں انھوں نے اہم سیاسی روابط قائم کیے اور روسی مسلمانوں کی طرف سے زار سے قرآن مجید اور دیگر کتب دینی شائع کرنے کی اجازت حاصل کی ۔ وہ ۱۸۸۹ء تک وہاں ٹھیرے ۔ وہ "پیرس عالمی میلہ" (Paris World Fair) میں جاتے ہوے میونخ میں شاہ ایران سے ملے جس نے انھیں واپس ایران آنے پر آمادہ کر لیا ۔ ایران میں دوسری بار قیام کے دوران میں جمال الدین افغانی نے محسوس کیا کہ شاہ میں کتنی زیادہ لچک پیدا ہو چکی ہے ۔ انھوں نے قانونی اصلاحات کا ایک خاکہ تیار کیا، جس پر وزیر اعظم میرزا علی اصغر خان، امین السلطان نے، جو جمال الدین افغانی سے حسد کرتا تھا، سخت نکتہ چینی کی اور اپنی چرب زبانی سے بادشاہ کو ان کے خلاف کر دیا ۔ جمال الدین افغانی تہران کے قریب شاہ عبدالعظیم کی درگاہ میں گوشہ نشین ہو گئے ۔ اس مأمن میں جو قانونی اعتبار سے بھی قابل احترام متصوّر ہوتا تھا (دیکھیے بست)، وہ سات ماہ رہے ۔ ان کے گرد ان کے ارادت مندوں کا جمگھٹا رہتا، جو اس مظلوم ملک میں قانونی اصلاحات کے متعلق ان کے افکار و نظریات کو بڑے شوق سے سنتے تھے ۔ وزیر اعظم کے اصرار پر پناہ کے حق کو منسوخ کرتے ہوے، شاہ نے پانچ سو گھڑ سوار فوجیوں کے ذریعے انھیں زبردستی وہاں سے نکلوا دیا اور انھیں پا بہ جولاں کیا اور ان کی خرابی صحت کے باوجود انھیں ترکی ۔ ایرانی سرحد پر خانقین تک لے گئے (۱۸۹۱ء کے آغاز میں) ۔ اس کے بعد سے جمال الدین افغانی شاہ کو اچھی نظر سے نہ دیکھتے تھے اور ان کی ہر حکمت عملی کی، جو قوم و ملک کے لیے ناسازگار ہوتی تھی، مخالفت کرتے رہے ۔ وہ اپنی صحت کی بحالی کے لیے بصرے میں ٹھیرے، جہاں سے انھوں نے سامرّے کے مجتہد اعلٰی میرزا حسن شیرازی کو ایک درد بھرا خط لکھا، جس میں انھوں نے شاہ کے مارچ ۱۸۹۰ء کے اس فیصلے کی کہ ایران کے تمباکو کے حقوق ایک برطانوی کو دیے جائیں، سخت مخالفت کی ۔ نیز انھوں نے ان رعایات کا بھی ذکر کیا جو اہلِ یورپ کو دی گئی تھیں اور شاہ پر الزام لگایا کہ وہ قوم کی دولت کو دشمنانِ اسلام کے فائدے کے لیے برباد کر رہا ہے ۔ انھوں نے ارکانِ حکومت، خصوصاً علی اصغر خان کی دیگر بدعنوانیوں اور مظالم کی بھی مذمت کی (دیکھیے عربی میں یہ خط در المنار، ۱ : ۸۲۰ ببعد، اور انگریزی میں در E. G. Browne، ص ۱۵ تا ۲۱) ۔ ان کے خط کے نتائج بہت جلد برآمد ہوے: اس مجتہد نے ایک فتوٰی جاری کیا جس میں تمام مومنین کو اس وقت تک تمباکو پینے کی ممانعت کر دی گئی جب تک کہ حکومت معاہدۂ رعایت کی تنسیخ نہیں کر دیتی ۔ حکومت کو جھکنا پڑا اور اسے رعایت ملنے والوں کو ہرجانہ دینا پڑا ۔ جمال الدین افغانی پھر ایک برس کے لیے لنڈن گئے، جہاں انھوں نے ایران کی حکومتِ وقت کی بدعنوانیوں کے خلاف خطبات اور مضامین کے ذریعے بڑی زبردست مہم چلائی ۔ وہ خاص کر دو زبانوں (عربی اور انگریزی) میں چھپنے والے ماہنامہ ضیاء الخافقین میں مضمون لکھتے تھے، جس کی تأسیس میں انھوں نے مدد دی تھی (۱۸۹۲ء) ۔ انھوں نے

شاہ کی تخت سے معزولی کا مطالبہ بھی کیا ۔ ان کا روے سخن زیادہ تر علماے دین کی طرف ہوتا تھا، جنھیں وہ اس بات کا احساس دلاتے تھے کہ وہ یورپی منصوبوں کے خلاف اسلام کے دفاعی حصار ہیں ۔ انجام‌کار ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا یہ اثر ہوا کہ ایران میں اصلاحات کی ایک زبردست تحریک کا آغاز ہوا، جسے علماے دین کی حمایت حاصل تھی ۔

جمال الدین افغانی کی زندگی کے آخری ایام اندوہناک تھے ۔ انھوں نے یہ دن قسطنطنیہ کے "طلائی قفس" میں بسر کیے، جہاں سلطان عبدالحمید نے انھیں اپنے سفیر لنڈن کے ذریعے دو دفعہ طلب کیا تھا (۱۸۹۲ء) ۔ پہلے تو انھوں نے انکار کیا، لیکن پھر وہاں جانے پر رضا مند ہوگئے ۔ اتحادِ عالم اسلامی کے اس پیغامبر کو اپنے پاس بلانے میں کیا سلطان کی نیت نیک تھی ؟ کیا سلطان واقعی چاہتا تھا کہ وہ ان کے ساتھ مل کر اتحادِ عالم اسلامی کی تحریک کو، جس میں ترکیہ اہم کردار ادا کر سکتا تھا، کامیاب بنانے کی کوشش کرے ؟ یا جیسا کہ احمد امین کا خیال ہے کہ سلطان جمال الدین افغانی کو اپنے پاس اس لیے بلانا چاہتا تھا کہ وہ انھیں اپنے پاس رکھ کر ان کے اثر و نفوذ کو زیادہ مؤثّر انداز سے ختم کرے ؟ اس پر کچھ کہنا بہت مشکل ہے ۔ بہرحال جمال الدین افغانی قسطنطنیہ پہنچے تو انھیں یِلدِز کے قصر شاہی کے قریب کوہ نشانتاش پر ایک خوبصورت مکان میں اتارا گیا ۔ انھیں پچھتر عثمانی پونڈ ماہانہ ملتے تھے اور انھیں اپنے ملاقاتیوں سے ملنے جلنے کی اجازت تھی ۔ سلطان اپنے مہمان کے ساتھ مشفقانہ انداز سے پیش آیا اور کم از کم شروع میں ان کی باتوں پر کان دھرتا تھا، لیکن اس نے جمال الدین افغانی کو شاہ ایران کے خلاف معاندانہ روّیے کو ترک کر دینے کی ترغیب دی ۔ اس نے انھیں "شیخ الاسلام" کے عہدے کی بھی پیش کش کی، لیکن انھوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔ یہاں سے شکر رنجی کا آغاز ہوتا ہے ۔ حسد و بغض اور سازشوں نے، جن میں ابوالہدیٰ نے جو دربار کا ممتاز عالم دین تھا، خصوصیت سے اہم کردار ادا کیا اور معاملہ انتہا کو پہنچا دیا ۔ سلطان اور اس کے مہمان کے درمیان تعلقات انتہائی کشیدہ ہوگئے ۔ جمال الدین افغانی نے ملک چھوڑنے کی متعدد بار درخواست کی، لیکن ہر بار اس کا جواب نفی میں دیا گیا ۔ اس وقت جو ان کی حالت تھی اس کا کچھ اندازہ ہمیں ان کے ملاقاتیوں کے ذریعے ہوتا ہے ۔ وہ اپنے اردگرد بزدلی کے نظّارے سے بہت دل گرفتہ اور دل برداشتہ تھے ۔ وہ مسلمانوں پر ان کی مشیخت اور بے علمی پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے ۔ ان کے تصورات کو مسخ کرکے پیش کیا گیا اور ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ نوجوان خدیو عبّاس کو خلیفہ بنانا چاہتے ہیں، وجہ یہ ہوئی کہ ایک دن خدیو عبّاس نے سیر کرتے ہوے بلاوجہ ان سے ملاقات کی تھی ۔ لیکن جمال الدین افغانی بدستور آئینی آزادی اور اسلام پر اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کرتے رہے، جن پر اتحاد عالم اسلامی کی بنیاد رکھی جا سکتی تھی ۔ ۱۱ مارچ ۱۸۹۶ء کو جب شاہ ایران کو ان کے ایک وفادار پیروکار نے قتل کر دیا تو ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس میں ان کا بھی ہاتھ ہے ۔ انھوں نے اس الزام کے خلاف اپنی بریت ثابت کرنے کی کوشش کی، خاص کر ان بیانات میں جو انھوں نے اس کے فوراً بعد پیرس کے روزنامہ *Le Temps* کے نامہ نگار کو دیے، لیکن اس سے معاملے کی صورت حال اور زیادہ مخدوش ہو گئی ۔

آخر ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو ٹھوڑی کے سرطان کی بیماری سے ان کا انتقال ہو گیا ۔ ایک افواہ یہ گرم ہوئی کہ ابوالہدیٰ نے ان کے معالج کو یہ ہدایت کی تھی کہ وہ محض دکھاوے کا علاج کرے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے انھیں زہر دلوا دیا تھا ۔ بہرحال، انھیں نشانتاش کے قبرستان میں دفن کیا گیا ۔ دسمبر

۱۹۴۴ء کے اواخر میں ان کی نعش کو افغانستان لے جایا گیا، جہاں ۲ جنوری ۱۹۴۵ء کو کابل کے مضافات میں علی آباد کے قریب انہیں دفن کیا اور ان کا مقبرہ تعمیر کیا گیا ۔

جمال الدین افغانی کی زندگی ان کے افکار سے مکمل طور پر ہم آہنگ رہی، یعنی ان کے قول و فعل میں پوری مطابقت پائی جاتی تھی ۔ جمال الدین افغانی کی زندگی اور افکار تین اوصاف کی وجہ سے ممتاز ہیں : اوّلاً لطیف روحانیت، ثانیاً گہرا دینی احساس اور ثالثاً بلند اخلاق معیار ۔ مادّی لذائذ سے ان کی بے تعلقی، روحانی اقدار کی تلاش اور اپنے نصب العین کے انہماک میں (جس کے لیے انھوں نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی) یہ اوصاف واضح طور پر جلوہ نما ہیں ۔

جمال الدین افغانی اپنے عہد کی دہریت اور اس کے اثرات کو تمام ادیان عالم خصوصاً اسلام کے لیے فتنۂ عظیم خیال کرتے تھے، لہٰذا اس کے خلاف انھوں نے زبردست قلمی جہاد کیا ۔ انھوں نے اپنی ذکاوت اور روشنی طبع سے مادّیت کے تباہ کن خصائص کو اس وقت بے نقاب کیا جب یورپ میں ڈارونیت اور مارکسیت کا عام چرچا تھا ۔ وہ لکھتے ہیں : کبھی مادیّین یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ ان کا مقصد ہمارے دلوں کو توہّمات سے پاک صاف کرنا اور دماغوں کو صحیح علم سے روشن کرنا ہے ۔ کبھی وہ اپنے آپ کو ہمارے سامنے غریبوں کے خیر خواہ، کمزوروں کے محافظ اور ستم رسیدوں کے داد رس ظاہر کرتے ہیں ۔ ان میں وہ جس گروہ سے بھی ہوں ان کے عمل کی تہہ میں ایسا ہولناک مادّہ مضمر ہے جو معاشرے کی بنیادوں کو ہلا دے گا اور اس کی محنت کے ثمرات کو برباد کر ڈالے گا ۔ یعنی مادّہ پرستوں) کے اقوال قلب کے شریف داعیات کو محو کر دیں گے اور ان کے تخیّلات سے ہماری روحیں مسموم ہو جائیں گی ۔ نیز ان کے تجربے نظام معاشرہ میں مسلسل فساد پیدا کرتے رہیں گے ۔

جمال الدین افغانی کے نزدیک بنی نوع انسان کی بقا و ارتقا اور اس کی سعادت و مسرّت کا انحصار مذہب پر ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب قوموں کا ہیولٰی اور انسانی مسرتوں کا سرچشمہ ہے . . . حقیقی تہذیب وہ ہے جس کی بنیاد علم، اخلاق اور مذہب پر ہو، نہ کہ مادّی ترقی، مثلاً بڑے بڑے شہر بنانے، بے شمار دولت جمع کرنے یا تباہ کن آلات کی تکمیل پر ۔ اس کے علاوہ وہ اسلامی اجتماعیت کو جس کا مدار محبت، عقل اور آزادی پر ہے، مادّی اشتراکیت اور اشتمالیت پر، جس کی بنیاد نفرت، خرد غرضی اور ظلم پر ہے، ترجیح دیتے ہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ جمال الدین افغانی ایک روشن خیال اور عقلیت پسند مسلمان تھے ۔ انھوں نے مسلمانوں کے تمام فرقوں سے استدعا کی کہ عقلی اصول کو، جو اسلام کی امتیازی خوبی ہے، اپنائیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”تمام مذاہب عالم میں صرف اسلام ہی ایسا دین ہے جو برہان کی روشنی میں بھی اپنی حقانیت کو ثابت کر سکتا ہے . . . . [برہان کے بغیر بھی ایمان بالغیب کی اہمیت ہے لیکن برہان مانگنے والے کے لیے اسلام کے پاس برہان بھی ہے ۔ اسلام عقلی تحقیق کا مخالف نہیں اور عقل کی روشنی میں بھی برحق ثابت ہو سکتا ہے] .

جمال الدین افغانی نے عقیدۂ جبر کے خلاف معتزلہ کے عقیدۂ قدر یا آزادی عمل کی حمایت کی ۔ اول الذکر وہ عقیدہ ہے جسے عموماً اہل مغرب مسلمانوں سے منسوب کرتے ہیں ۔ ان کی رائے میں اسلامی عقیدۂ قضا و قدر اور جبر میں بڑا فرق ہے ۔ قضا و قدر پر یقین رکھنے سے انسان کے عزم کو تقویت پہنچتی ہے، اخلاقی قوت میں ترقی ہوتی ہے اور انسان میں زیادہ حوصلہ مندی اور استقامت آجاتی ہے ۔ بخلاف اس کے جبر ایسی بدعت ہے جس کی عالم اسلام میں بدنیّتی سے زیادہ تر سیاسی اغراض کے پیش نظر اشاعت کی گئی ۔

جمال الدین افغانی تحریک اتحاد عالم اسلامی کے، جسے مغربی اہل قلم [زیادہ تر مذمّت کی خاطر] "پان اسلامزم" کہتے ہیں، علمبردار تھے ۔ اس تحریک کا مقصد تمام اسلامی حکومتوں کو ایک خلافت کے جھنڈے تلے متحّد و منظّم کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں ۔ العروۃ الوثقیٰ میں "اتحاد اسلامی" کے عنوان کے تحت وہ لکھتے ہیں :

مسلمان کبھی ایک پُرجلال سلطنت کے ماتحت متحد تھے ۔ چنانچہ فلسفہ اور علم و فضل میں ان کے کارنامے آج تک تمام مسلمانان عالم کے لیے باعث فخر ہیں ۔ مسلمانوں کا فرض ہے کہ ان تمام ممالک میں، جو کبھی بھی اسلامی رہ چکے ہیں، اسلامی حکومت کے قیام اور استقلال کے لیے مل کر کوشش کریں ۔ انھیں کسی حالت میں بھی ان طاقتوں سے جو اسلامی ممالک پر حصول اقتدار کے لیے کوشاں ہیں اس وقت تک مصالحانہ رویّہ اختیار کرنا مطلق جائز نہیں جب تک کہ وہ ممالک بلا شرکت غیر کاملاً مسلمانوں کے قبضے میں نہ آجائیں ۔

وہ سیاسی رشتہ جس نے مسلمانوں کو باہم جکڑ رکھا تھا اس وقت ہی سے ڈھیلا پڑنا شروع ہو گیا تھا جب سے عباسی خلفا صرف نام کی خلافت پر قانع ہوگئے تھے ۔ وہ علم اور مذہبی معاملات اور اجتہاد (= آزادی رائے) سے بے بہرہ ہو گئے تھے ۔

اس جگہ اس امر کی صراحت بھی ضروری ہے کہ جمال الدین افغانی حبّ دین کو حبّ وطن کی جگہ دلوانا نہیں چاہتے تھے ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی ممالک خود مختارانہ اور آزادانہ طور پر اپنے مشترکہ مقصد یعنی آزادی کے حصول کے لیے کوشش کریں اور اس کوشش میں وہ اتحادیوں کی طرح ایک دوسرے کی مدد کریں ۔ ترکی، ایران، برصغیر پاک و ہند اور مصر میں زندگی کی روح پھونکنے کے لیے انھوں نے اسلام کے احیا کی کوشش کی، کیونکہ اسلام ہی نے مختلف اسلامی ممالک کی سیاسی اور معاشرتی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا تھا ۔

بہرحال، حبّ وطن جمال الدین افغانی کے نزدیک انسان کا ایک فطری جذبہ ہے ۔ العروۃ الوثقیٰ میں اس جذبے کی ضرورت و اہمّیت پر کئی موقعوں پر بحث کی ہے ۔

افغانی کا خیال یہ تھا کہ مغربی اقوام مشرق ثقافت کی نشوونما روکنے بلکہ اس کے استیصال کے لیے مشرق میں جذبۂ حبِ وطن کو دبانے کے لیے قومی تعلیم کا گلہ گھونٹتی ہیں اور مشرقی ثقافت کے استیصال کے لیے عجیب و غریب طریقے اختیار کرتی ہیں ۔ تقریباً انھیں کے الفاظ میں ان طریقوں سے وہ مشرقی اقوام کو یہ بات باور کرانے پر آمادہ کرتی ہیں کہ ان کا وطن تمام خوبیوں اور کمالات سے عاری ہے ۔ وہ انھیں ترغیب دلاتی ہیں کہ عربی، فارسی اور ہندوستانی زبانوں میں کوئی قابل ذکر ادب موجود نہیں اور ان کی تاریخ میں عظمت و شان کا ایک واقعہ بھی موجود نہیں ۔ وہ انھیں یہ یقین دلانا چاہتی ہیں کہ ایک مشرقی کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی زبان کو سمجھنے سے منہ موڑ لے اور اس بات پر فخر کرے کہ وہ اپنی زبان میں اظہار خیال کی قدرت نہیں رکھتا اور انسانی ثقافت میں جو کچھ حاصل کر سکتا ہے وہ اس منغوبے میں مضمر ہے جو اس نے اغیار سے حاصل کیا ہے ۔

انھوں نے اہلِ مشرق کو یہ بتایا کہ جن لوگوں کی اپنی زبان نہ ہو ان میں قومیت کا صحیح تصور نہیں پیدا ہو سکتا، اور جس قوم کا اپنا ادبی سرمایہ نہ ہو اس کی زبان بھی نہیں ہوتی؛ نیز جس قوم کی اپنی تاریخ نہیں اس کی دنیا میں کوئی عزت نہیں ہو سکتی، اور جو لوگ اپنے وطن کے ورثے کو حاصل نہیں کر سکتے یا اپنے بزرگوں کے کارناموں کی قدر نہیں کر سکتے ان کی کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی ۔

جمال الدین افغانی کا معزّز و محترم نام لوگوں کے حافظے میں اب بھی زندہ ہے اور ان کی دعوت اب بھی مسلمانوں کے لیے ایک کشش رکھتی ہے۔ افغانی مشرق جدید کی تاریخ میں آزادی ایشیا کے پہلے مجاہد تھے جن کی بصیرت نے ایک اسلامی بلاک کی ضرورت محسوس کی اور اسے امنِ عالم کی ضروری شرط ٹھیرایا۔ علّامہ اقبال نے بھی جمال الدین افغانی کو زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ کا مؤسس قرار دیا ہے (عطاء اللہ: اقبال نامہ، حصۂ دوم، لاہور، ص ۲۳۲)۔ [علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں افغانی کے بارے میں جابجا اظہار خیال کیا ہے اور انہیں عالم اسلام اور مشرق کا عظیم مفکّر قرار دیا ہے] .

مآخذ: (۱) جمال الدین افغانی: الردّ علی الدہریّین (تردید مادیّین)، طبع اوّل، بیروت ۱۸۸۶ء؛ (۲) وہی مصنف: مقالات جمالیہ، طبع لطف اللہ اسد آبادی، تہران (بدون تاریخ)؛ (۳) وہی مصنف: محمّد عبدہٗ: العُروۃ الوثقٰی، طبع قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۴) وہی مصنف: القضاء و القدر، مطبع المنار، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۵) Georges Cotchy: *Djamal Eddine al-Afghani et les Mystéres de sa Majesté Imperial Abdul Hamid II*، قاہرہ (بدون تاریخ)؛ (۶) Goldziher: جمال الدین افغانی، در اا، لائڈن، بار اول؛ (۷) E. G. Browne: *The Persian Revolution of 1905-1909*، کیمبرج ۱۹۰۹ء؛ (۸) جرجی زیدان: مشاہیر الشرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۹) W. S. Blunt: *Gordon at Khartoum*، لندن ۱۹۱۱ء؛ (۱۰) عبدالقاہر القینوی: تحریر الامم من کلب العجم، قاہرہ (بدون تاریخ)؛ (۱۱) محمد سلّام مدکور: جمال الدین افغانی - باعث النہضۃ الفکریّۃ فی الشرق، قاہرہ ۱۹۳۷ء (مع دیباچہ از مصطفٰی عبدالرازق)؛ (۱۲) محمد المخزومی پاشا: خاطرات جمال الدین، بیروت ۱۹۳۱ء؛ (۱۳) احمد امین: زُعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۵۹ تا ۱۲۰؛ (۱۴) عباس محمود العقّاد: علی الاثیر (تقریر ریڈیو) قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۵) مقام جمال الدین افغانی، نفیس اکیڈیمی، کراچی ۱۹۳۹ء؛ (۱۶) رضا ہمدانی: جمال الدین افغانی (اردو)، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۱۷) مستفیض الرحمٰن: جمال الدین افغانی (بنگلہ) ڈھاکہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۸) Willfrid Scawen Blunt: *Secret History of the English occupation of Egypt*، نیویارک ۱۹۲۲ء؛ (۱۹) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہٗ، قاہرہ ۱۹۳۱ء، اس میں دستاویزات، سوانح حیات سے اقتباسات، مقالات جمال الدین افغانی و العُروۃ الوثقٰی کے مطبوعہ مقالات کو یکجا کر دیا گیا ہے، اس مجموعے کو کتابی صورت میں کئی بار شائع کیا جا چکا ہے، بار اول، بیروت ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء؛ (۲۰) L. Massignon، در *RMM* (۱۹۱۰ء)، ۱۲: ۵۶۱ ببعد، اور در *REI*، ۱۹۲۷ء، ص ۲۹۷ تا ۳۰۱؛ (۲۱) Vollers در *ZMDG*، ۶۳: ۱۰۸؛ (۲۲) Ernest Renan: *L' Islam et la science*، یہ خطبہ ۲۹ مارچ ۱۸۸۳ء میں Sorbonne میں دیا گیا، اس کا عربی ترجمہ اور تردید از حسن افندی عَمیِم، قاہرہ (بدون تاریخ)؛ (۲۳) Renan کے خطبے کا جرمن ترجمہ، جمال الدین کا جواب اور اس جواب کا جواب جو Renan نے دیا، در Ernest Renan: *Der Islam und die Wissenschaft* وغیرہ، Basle ۱۸۸۳ء؛ (۲۴) جمال الدین افغانی کے دو خطبات (تعلیم و تجارت پر)، در مصر، اسکندریہ ۵ جُمادی الأولٰی ۱۲۹۶ھ؛ (۲۵) فی الحُکومات الاِستبدادیّہ، یعنی آمرانہ حکومتوں پر دو خطبات، در المنار، جلد ۳۔ جمال الدین افغانی کے ورود پر اور ان سے جو انٹرویو کیے جاتے تھے ان پر جو مقالات جرائد میں شائع ہوتے تھے ان سے معتدبہ معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ (۲۶) قب در جرمن *Berliner Tageblatt* ۲۳ جون ۱۸۹۶ء، (طبع ایوننگ) اور (۲۷) *Beilage zur Allgemeine Zeitung*، میونخ ۲۴ جون ۱۸۹۶ء؛ (۲۸) عبدالقادر المغربی: جمال الدین، قاہرہ، مجموعۂ اِقراء، عدد ۶۸؛ (۲۹) Charles C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*، لندن ۱۹۳۳ء، ص ۴ تا ۱۷؛ (۳۰) محمود قاسم:

جمال الدین الافغانی' حیاته و فلسفته' قاهره بدون تاریخ' (تقریباً ۱۹۵۵ء)' مع ایک غیر مطبوعہ مکتوب؛ (۳۱) محمود ابوریّہ : جمال الدین الافغانی' قاهرہ ۱۹۵۸ء' ایک عام فہم تصنیف لیکن اہم مآخذ کی حامل ھے؛ (۳۲) *Almanach de Kābul*' ۱۳۲۳ھ' ص ۳۴۴ تا ۳۴۷ (در پشتو)؛ (۳۳) عطاء اللہ : اقبال نامہ' دوم' لاھور ۱۹۵۱ء' ص ۲۳۲ .

(عثمان امین و J. Jomier-I. Goldziher)

جمال الدین افندی : (ترکی : Cemaleddin)

۱۸۴۸ تا ۱۹۱۹ء، عثمانی شیخ الاسلام، استانبول میں پیدا ھوا (۹ جمادی الاولی ۱۲۶۴ھ/ ۱۳ اپریل ۱۸۴۸ء) ۔ وہ "قاضی عسکر" محمد خالد افندی کا بیٹا تھا ۔ اپنے باپ سے اور نجی طور پر رکھے ھوے اساتذہ سے تعلیم پانے کے بعد اسے مدّرس کا منصب مل گیا اور شیخ الاسلام کے محکمے کے دفتر میں ملازم ھوگیا ۔ ۱۲۹۵ھ/ ۱۸۷۸ء میں وہ "مؤصلہ سلیمانیّہ" کے منصب کے ساتھ معتمد (مکتوبجو) مقّرر ھوا، اور اس کے بعد روم ایلی کا "قاضی عسکر" اور پھر محّرم ۱۳۰۹ھ/ اگست ۱۸۹۱ء میں شیخ الاسلام کا منصب ملا ، اس پر وہ ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء تک فائز رھا ۔ ۱۹۰۸ء میں دستور ساز اسمبلی کے احیا کے فوراً بعد جو کابینہ بنیں ان کے زمانے میں بھی وہ اس عہدے پر قائم رھا ۔ ۱۹۱۲ء میں وہ غازی احمد مختار پاشا اور کامل پاشا کی کابینوں میں ایک بار پھر شیخ الاسلام بنا، لیکن ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء کے انقلاب میں جب کامل پاشا کی کابینہ ٹوٹ گئی تو اسے اپنے عہدے سے ھاتھ دھونا پڑے ۔ بہت سی ممتاز شخصیتّوں کی طرح جو مجلس اتحاد و ترقی کی مخالفت کرنے میں مشہور تھیں اسے استانبول سے جلاوطن کر دیا گیا ۔ اس نے زندگی کے آخری سال مصر میں گزارے، جہاں رجب ۱۳۳۷ھ/ اپریل ۱۹۱۹ء میں اس کا انتقال ھو گیا ۔ وہ استانبول میں مدفون ھے ۔ ایک زیرک اور خلیق انسان ھونے کے باعث اسے عبدالحمید ثانی کا اعتماد حاصل ھو گیا تھا اور اس نے اپنے آپ کو اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لیا ۔ ایک مصنف کی حیثیت سے اس کے قلم میں خاصا زور تھا اور وہ شعری ("دیوان") ادب کا دلدادہ تھا .

مآخذ : (۱) باش وکالت ارشوی : سجّل احوال دفتری' عدد ۴۷' ص ۱۴۳ : (۲) علمیّہ سالنامہ سی' استانبول ۱۳۳۴ھ' ص ۶۱۵ ببعد؛ (۳) جمال الدین افندی : خاطرات سیاسیّہ' استانبول ۱۳۳۶ھ؛ (۴) احمد مختار : انطاق حقّ' استانبول ۱۹۲۶ء؛ (۵) علی فواد توزک گلدی : گوررؤپ اشتکلرم *Görüp işittiklerim*' انقرہ ۱۹۴۹ء' ص ۲۴ ببعد؛

(Cavid Baysun)

⊗ جمال الدین محمود الاستادار : مصر میں

مملوک سلاطین کے عہد (۶۴۸ تا ۹۲۳ھ) میں جو اصحاب وظائف خاص سلطان سے متعلق تھے ان کی دو قسمیں تھیں ۔ ایک وہ لوگ جو سلطان سے دور ھوتے تھے جیسے نائب یا والی، دوسرے وہ جن کا سلطان سے قریب رھنا ضروری تھا، جیسے اتابک، دوادار، حاجب مہمندار وغیرہ ۔ القلقشندی (م ۸۲۱ھ) نے ارباب سیوف میں ایسے عہدیداروں کی پچیس قسمیں لکھی ھیں ۔ انھیں میں ایک اہم عہدہ "استادار" کا ھوا کرتا تھا .

استادار کے ذمّے شاھی محل، شاھی مطبخ کی دیکھ بھال ھوتی تھی ۔ محل کے غلام، لونڈیاں، نوکر چاکر اور سارے ملازمین کی تنخواہ کی تقسیم، ان کے لیے غذا، پوشاک اور دوسری ضروریات کی فراھمی کا کام بھی استادار کے ذمے تھا، یہ بہت اہم عہدہ تھا ۔ استادار اپنی حدود میں آمر مطلق ھوا کرتا تھا اور متعلقہ اخراجات کے سلسلے میں اسے تصرف تام کا پورا پورا حق ھوتا تھا ۔ بیک وقت کئی استادار ھوتے تھے: استادار خاص الخاص، استادار دیوان المفرد، استادار الدّارالعالیة، استادار الصحبة (آخرالذکر کے ذمے مطبخ سلطانی کی دیکھ بھال ھوتی تھی) ۔ بادشاہ تو

بادشاہ بہت سے امرا کے بھی اپنے استادار ہوا کرتے تھے (القلقشندی : صبح الاعشی، ۴ : ۲۰، ابن تغری بردی : النجوم الزّاہرۃ، ۸ : ۲۳۲، طبع دارالکتب المصریۃ) ۔

عجمی اثرات کی وجہ سے کچھ عہد ایوبی میں اور زیادہ تر عہد مملوک میں فارسی کے متعدد الفاظ عربی زبان میں داخل ہوے اور زبان و ادب میں رس بس گئے ۔ جیسے طبل خاناہ (خاناہ = خانہ)، طشت خاناہ، زرد خاناہ، حوائج خاناہ، فراش خاناہ، رکاب خاناہ، امیر أخور، امیر شکار، جاندار، دوادار، سلاح دار، زمام دار، جوکن دار، خازن دار (اور خزندار)، طبر دار، زمام دار، باب دار، سہمندار، دوادار، سلاح دار وغیرہ الفاظ میں ”دار“ فارسی کا لفظ ہے جو ”داشتن“ سے مشتق ہے لیکن ”استادار“ میں جس کے معنی Steingass نے steward اور Major-domo کے دیے ہیں ”دار“ عربی لفظ ہے بمعنی قصر اور محل۔

اس کلمے کی اصل اور اس کی مختلف اشکال پر مشہور فرالسیسی مستشرق Quatremére نے *Histoire des Sultans Momlouks de l' Egypt*، ۱ : ۲۵، میں اور Van Berchem نے اپنی کتاب *Matériaux pour un Corpus Inscription um Arabicarum Egypte*، ۱ : ۱۵۹ (مطبوعۂ پیرس ۱۹۰۳ء) اور حسن الباشا نے الألقاب الاسلامیۃ (قاہرہ ۱۹۵۷ء) ص ۲۸۴ تا ۲۸۵ میں بحث کی ہے ۔

ابتدا میں یہ لقب ”أستاذالدار“ تھا (صبح الاعشٰی، ۴ : ۴۵۷)۔ مصر میں جو قدیم کتبے دریافت ہوے ہیں ان میں یہ لقب ملتا ہے ۔ چنانچہ ۶۱۰ھ کے ایک کتبے پر جو ”خان العقبۃ“ کی عمارت میں تھا أبو منصور ایبک کے عہدے کا نام ”استاذالدار“ بتایا ہے ۔ اسی طرح جامع مسجد صلخد کے ایک کتبے پر جو ۶۳۰ھ میں منقوش ہوا ہے یہ لقب کھدا ہوا ملتا ہے (ان کتبوں کے چربے G. Wiet کی کتاب *Répertiore Chronologique d' Epigraphic Arabe* (قاہرہ ۱۹۳۱ء) میں دیکھے جا سکتے ہیں، جلد ۱۰ : لوحہ ۳۷۲۰، جلد ۱۱ : لوحہ ۴۰۴۹)۔ ۷۰۳ھ کے ایک کتبے میں یہ لقب ”استادالدار“ دال مہملہ کے ساتھ ملتا ہے۔ یہ کتبہ مدرسۂ امیر سالار کا ہے ۔ ۷۰۴ھ میں امیر اقبغا کا لقب ”أستاد الدار العالیۃ“ اس کے قائم کیے ہوے مدرسے کی عمارت کے کتبے میں ملتا ہے (Berchem : *Matériaux...*، جلد ۱، رقم ۲۱۰۷، رقم ۱۲۷)۔ وکٹوریہ البرٹ میوزیم لنڈن میں شیشے کا ایک قدیم ترین برتن محفوظ ہے، جس پر امیر سیف الدین جرجی الملکی الناصری کا نام اس کے عہدے کے ساتھ منقوش ہے، اس میں لقب ”استاد الدار“ سے صرف ”أستادار“ ہوجاتا ہے (Wiet : *Cat. du Music Arabe du*، ص ۱۶۲)۔ محمد مصطفٰی زیادۃ نے المقریزی کی السلوک لمعرفۃ دول الملوک Caire (قاہرۃ ۱۹۴۱ء) جلد ۲، قسم ۱ : ص ۴۹۷ کے ایک حاشیے پر اس کلمے کی ایک نئی تفسیر پیش کی ہے وہ بھی قابل مطالعہ ہے (حسن الباشا : الألقاب الاسلامیۃ، ص ۲۸۵) ۔

مملوک عہد میں ایسے امرا جنھیں ”أستادار“ کا عہدہ ملا تھا اور جو ”أستادار“ کہلاتے تھے خاصی تعداد میں تھے؛ ان میں بعض کی اہمیت بھی ہے، جیسے اقسنقرالفارقانی، امیر ارغون شاہ الناصری نائب الشام، امیر منجک الوزیر، امیر فخرالدین عثمان، لیکن اس پورے عہد میں سب سے مشہور محمود الأستادار گزرا ہے ۔

جمال الدین محمود بن علی بن اصغرعینہ السّودونی استادارالظاہری کا شمار آٹھویں صدی ہجری کے مشہور مصری عمائد میں ہوتا ہے ۔ اس کی زندگی کے ابتدائی حالات زیادہ تر پردۂ تاریکی میں ہیں ۔ صرف اس قدر معلوم ہو سکا ہے کہ اس کی ابتدائی زندگی غربت و فاقہ کشی میں کٹی ۔ اس زمانے میں ”سودون“ نام کے

bestudrubooks.wordpress.com

متعدد ترکی غلام تھے، ان میں ایک مشہور سردار سودون باق السیفی التمریای الظاھری متوفی ۷۹۳ھ (ابن الفرات : تاریخ الدول والمملوک، ۹ : ۸۲، طبع قسطنطین زریق، بیروت ۱۹۳۶ء) ایک اونچے عھدے پر فائز تھا ۔ خوش قسمتی سے جمال الدین محمود کی رسائی اس امیر کے یہاں ھوئی اور اس کی حالت بہتر ھوگئی ۔ محمود چونکہ "سودون" کا پروردہ تھا غالبًا اسی مناسبت سے اپنے کو "السّودونی" کہتا تھا ۔ وہ الملک الظاھر سیف الدین ابو سعید برقوق الجرکسی العثمانی کے عہد میں حلب پہنچا اور پھر وھاں سے مصر، الملک الظاھر سے دیرینہ وابستگی کی بنا پر اور امرا کی طرح وہ بھی "الظّاھری" کہلانے لگا ۔ یہاں حکومت کے مختلف عھدوں پر متمکن ھو کر وہ قاھرہ کا "شادّالدواوین" مقرر ھوا ۔ یہ ایک فوجی عھدہ تھا اور عھدیدار کا کام اموال سلطانی کی تحصیل میں وزیر کی مدد و رفاقت تھا (القلقشندی : صبح الأعشیٰ، ۴ : ۲۲؛ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Quatremére : *History des sultan Mamlouks de l Egypte*، پیرس ۱۸۴۵ء، ۱ : ۲۵) ۔ محمود نے یہ کام ایسے سلیقے اور محنت سے کیا کہ الملک الظاھر نے اسے جلد ھی "استاداریہ" جیسے اھم منصب پر فائز کر دیا اور چند ھی دنوں کے بعد اسے سلطان کا مشیر خاص ھونے کا اعزاز بھی حاصل ھوا ۔ یلبغا الناصری کے خروج کے بعد دوسرے ظاھری امرا کے ساتھ وہ بھی قید میں ڈال دیا گیا ۔ امیر بطا الطوبوتمری الظّاھری نے یلبغا کی غلامی کا طوق گردن سے نکال پھینکنے اور اپنے آقا الملک الظاھر کو دوبارہ سریر آرائے سلطنت بنانے کی جو مہم شروع کی اس میں دوسرے قیدیوں کے ساتھ محمود بھی رھا ھوا اور جب الملک الظاھر دوبارہ مصر آ کر تخت نشین ھوا تو اس نے اسے بطور سابق مشیر خاص اور استادار بنا دیا ۔ آخر عمر میں اسے بڑے حوادث و مصائب کا سامنا کرنا پڑا؛ اس کا سارا مال و متاع ضبط ھوا اور اسے قید و بند کی مصیبتوں سے بھی دو چار ھونا پڑا ۔ اس کی وفات قاھرہ میں ۷۹۹ھ میں ھوئی .

جمال الدین محمود الاستادار کے حالات جن مآخذ میں ملتے ھیں یا ملنے کے امکانات تھے ان کا بڑا حصّہ یا تو ضائع ھو چکا ھے یا عام طور پر ان کے وجود کی اطلاع نہیں ۔ جو مصادر موجود ھیں ان میں سے کچھ اب تک منظر عام پر نہیں آئے ۔ ممکن الحصول مصادر میں اس کی ابتدائی زندگی، اس کے قیام حلب اور قیام مصر کے ابتدائی ایام کے متعلق معلومات نہیں ملتیں ۔ ابن الفرات، ابن ایاس اور ابن تغری بردی کی تاریخوں میں محمود الاستادار کا مختصر ذکر مختلف سنین کے واقعات کے تحت کہیں کہیں ملتا ھے، لیکن منتشر طور پر اور یہ منتشر اطلاعات بھی اس کی زندگی کے صرف آخری دس گیارہ سال سے متعلق ھیں .

محمود الاستادار کا ذکر سب سے پہلی مرتبہ الملک الظّاھر کے جلوس سال چہارم (۷۸۷ھ) کے واقعات میں آتا ھے، جب وہ "شادّالدواوین" کے عھدے پر متمکن تھا ۔ اس سال یلبغا (ایل بوغا) الناصری، نائبِ حلب، سرکشی و بغاوت پر آمادہ ھوگیا ۔ سلطان نے اسے گرفتار کرا کے ثغر اسکندریہ کے قید خانے میں محبوس کر دیا اور محمود الاستادار کو اس کی جائداد کی ضبطی کے لیے حلب بھیجا ۔ اواخر محرّم ۷۸۹ھ میں الملک الظاھر کی طرف سے محمود کو شام سے قاھرہ واپس آنے کا حکم ملا، جہاں وہ امیر بیدمرالخوارزمی کے مال و متاع پر قبضہ کرنے کو بھیجا گیا تھا (ابن الفرات : تاریخ، ۹ : ۳) ۔ اوائل صفر میں محمود قاھرہ واپس پہنچا اور الملک الظاھر سے اس کی ملاقات ھوئی ۔ ربیع الاوّل میں میخائیل الظاھری، ناظراسکندریہ، کے ظلم و ستم کی اطلاع دارالسلطنت قاھرہ پہنچی اور سلطان نے محمود کو اسکندریہ بھیجا کہ وہ میخائیل کو معزول کرکے قید میں ڈال دے (ابن الفرات : تاریخ،

۹ : ۵ تا ۶).

محمود الاستادار کے اس زمانے کی جب وہ "شادّ الدواوین" تھا بس یہی غیر مربوط اور نامکمل سی اطلاعیں ہم تک پہنچی ہیں۔ اب وہ دَور شروع ہوتا ہے جب وہ استادار کے عہدے پر متمکن ہوتا ہے.

یکم جمادی الآخرة ۷۹۰ھ کو امیر سیف الدین بہادر عبداللہ المنجکی الاستادار کی وفات ہوئی اور ۳ کو الملک الظّاہر نے محمود بن علی "شادّ الدواوین" کو "استادارية" کی خدمت تفویض کی (ابن تغری بردی : النجوم الزاہرة، ۵ : ۴۴۴؛ ابن ایاس : بدائع الزہور، ۱ : ۲۶۸)۔ کچھ ہی دنوں کے بعد امیر کبیر یلبغا الناصری الملک الظاہر کے خلاف صف آرا ہوا۔ اس کی فوجیں یلغار کرتی ہوئی آگے بڑھیں اور سلطان کو مجبوراً رو پوش ہونا پڑا۔ اس کے امرا اور مقربین گرفتار ہونے شروع ہوگئے۔ یہ صورت حال دیکھ کر محمود بھی کہیں رو پوش ہوگیا۔ حملہ آوروں نے دولت کی تلاش میں امرا کے ساتھ ساتھ محمود کے محل کی بنیاد اور چھت تک کھود ڈالی اور دروازے اور شہتیر تک سب کر لے گئے۔ جب امن و امان قائم ہوگیا تو محمود اپنی جاے پناہ سے نکلا اور ابن مکانس (وزیر کریم الدین عبدالکریم بن عبدالرزاق بن ابراہیم بن مکانس القبطی المصری (م ۸۰۳ھ، دیکھیے النجوم الزاہرة، ۶ : ۱۵۱) سے مدد چاہی، جس نے یلبغا سے اس کی سفارش کر دی۔ محمود نے زر و نقد اور قیمتی تحائف دے کر کسی طرح اپنی جان بچائی اور اس طرح اسے امان مل گئی (النجوم الزاہرة، ۵ : ۴۴۸؛ ابن الفرات : تاریخ، ۹ : ۹۶)، لیکن یہ امان دیرپا ثابت نہ ہوئی اور وہ تیسرے ہی دن اپنے اور ظاہری امرا کے ساتھ گرفتار کر لیا گیا (ابن الفرات، ۹ : ۹۷)۔ محبوس امرا کو اسکندریہ بھیج دیا گیا، لیکن محمود، قاہرہ کے قلعة الجبل (دیکھیے الخطط، ۲ : ۲۰۱؛ النجوم، ۶ : ۵۴، حاشیہ ۱) میں قید رہا (النجوم الزاہرة، ۵ : ۴۵۰)۔ محمود نے یلبغا کو بہت سے قیمتی تحفے بھیجے اور وعدہ کیا کہ اگر اسے آزادی مل گئی تو وہ اپنی ساری دولت اس کے حوالے کر دے گا۔ قاہرہ میں خبر مشہور ہوگئی کہ اسے یلبغا نے آزاد کر کے استادار کی جگہ مقرر کر دیا ہے (یہ تفصیلات صرف ابن الفرات نے دی ہیں، ابن تغری بردی اور ابن ایاس نے اس کی رہائی اور دوبارہ گرفتاری کا کوئی ذکر نہیں کیا)۔ امیر منطالش تمربغا الافضلی الأشرفی کو اس کی اطلاع ملی تو اس نے یلبغا کو ملامت کی اور اسے مجبور کر کے محمود الاستادار اور اس کے بیٹے امیر ناصر الدین محمد دونوں کو گرفتار کرایا (۲۱ جمادی الاولٰی کو ہم محمود کو زردخانہ (دیکھیے القلقشندی، ۴ : ۲۰؛ المقریزی: خطط، ۲ : ۲۲۲) میں محبوس پاتے ہیں (النجوم الزاہرة، ۵ : ۴۵۰؛ بدائع الزہور، ۱ : ۲۲۰)۔ الملک الظّاہر اور اس کے امرا کے خفیہ خزانوں کا پتا چلانے کا کام امیر منطالش کے سپرد کیا گیا، محمود نے الملک الظّاہر کی ساری دولت، جو اس کے پاس چاندی اور سونے کی اینٹوں کی شکل میں پوشیدہ تھی، منطالش کے حوالے کر دی جس کے صلے میں وہ آزاد کر دیا گیا اور خلعت فاخرہ سے نوازا گیا (النجوم، ۵ : ۴۷۰)؛ لیکن یہ آزادی بھی عارضی ثابت ہوئی اور ہم کچھ ہی دنوں کے بعد اسے دوسرے ظاہری امیروں اور مملوکوں کے ساتھ خزانة الشمائل (دیکھیے المقریزی : خطط، ۲ : ۱۸۸؛ النجوم الزاہرة، ۱۰ : ۳۱۵، حاشیہ ۱) میں محبوس پاتے ہیں (النجوم، ۵ : ۴۸۹).

مصر میں اس اثنا میں حالات نے کئی پلٹے کھائے۔ امیر کبیر یلبغا الناصری اور اس کا دست راست منطالش تمربغا دو تلواروں کی طرح ایک میان میں نہیں رہ سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں میں جنگ ہوئی اور منطالش نے یلبغا کی فوج کو شکست دے کر اسے گرفتار کر لیا؛ لیکن وہ اپنے دوسرے دشمن الملک الظاہر برقوق کو، جو کرک کے ایک قلعے میں

قیدی کی زندگی گزار رہا تھا، قتل کرانے میں کامیاب نہ ہوسکا۔ عوام میں جوش پھیل گیا اور وہ اپنے بادشاہ کے جلو میں آ کر جمع ہونے لگے۔ ۱۴ محرم ۷۹۲ھ کو منطاش اور الملک الظاہر کی فوجیں ایک دوسرے کے سامنے آئیں، منطاش کو شکست ہوئی اور الملک الظاہر ایک بار پھر مصر پر حکومت کرنے لگا۔

جنگ کے بادل ہٹتے ہیں اور غبار آلود مطلع صاف ہوتا ہے تو ہم محمود الاستادار کو، جو امیر بغا [= یلبغا؟] کی جدّ و جہد میں آزاد ہو چکا ہے، ۲۷ صفر ۷۹۲ھ کو سلطان کی بارگاہ میں مشیرالدولہ (دیکھیے النجوم الزاهرة، طبع W. Poppor، ۵ : xxv) کی حیثیت سے سرفراز پاتے ہیں۔ “استاداریّہ” کے عہدے پر امیر قَرْقماش الطَّشْتَمِری مقرر ہوا تھا، جس کی وفات کے بعد ۲۹ جمادی الاولٰی کو محمود ایک بار پھر اس عہدے پر فائز ہو گیا (النجوم، ۵ : ۵۲۲، ۵۲۴)۔ وسط ربیع الاول میں الملک الظاہر نے سلطان احمد ابن اویس (م ۸۱۳ھ، شذرات الذہب، ۷ : ۱۰۱؛ النجوم، ۶ : ۲۹۷) کی ضیافت بڑے اعلی پیمانے پر کی، تو اس کے اہتمام میں محمود الاستادار نے بڑی سرگرمی دکھائی۔ جشن کے اختتام کے بعد سلطان نے محمود کو خلعت بخشا اور “استادار” کے ساتھ ساتھ اسے “ناظر خواص شریفہ” کے عہدے پر بھی سرفراز کر دیا۔

۷۹۶ھ میں تیموری حملوں کو روکنے کے لیے جنگی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ سلطان مصر کی حدود سے نکل کر اور شام کی سرحد میں داخل ہوکر تیموری لشکروں کے بڑھتے ہوئے سیلاب کا منہ موڑ دینا چاہتا تھا اور وہاں ایک فیصلہ کن لڑائی لڑنا چاہتا تھا۔ محمود کو اسلحہ اور جنگ کے ساز و سامان کی تیاری کے انتظام کے لیے مامور کیا گیا۔ چند دنوں کے بعد اس نے سلطان کی بارگاہ میں حاضر ہو کر اسلحہ اور دوسرے سامان کا معائنہ کرایا جو اس نے اس جنگ کے لیے تیار کرائے تھے (زرہ، خود اور دوسرے جنگی لباس کے لیے دیکھیے ابن الفرات، ۹ : ۳۷۱)۔ سامان کی کثرت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ اسے آٹھ سو اونٹوں پر لاد کر بارگاہ سلطانی تک پہنچایا گیا تھا۔ ۱۲ جمادی الاولٰی کو محمود نے اپنے لاؤلشکر سمیت قاہرہ سے شام کی طرف کوچ کیا۔ اس کے ساتھ خزانۂ شاہی تھا تا کہ وہاں جنگ کی ضروریات پر خرچ کر سکے۔ یہ فرض انجام دے کر وہ مصر واپس آ گیا جہاں اس کی آمد کی خوشی میں چراغاں کیا گیا اور اس کے اعزاز میں باب زَوِیْلَہ (رک بہ المقریزی: الخطط، ۱ : ۳۸۰) سے اس کے مکان واقع “موازنین” تک ریشم و بانات کا فرش بچھایا گیا (ابن الفرات، ۹ : ۳۹۸)۔

یلبغا اور منطاش جب مصر پر قابض تھے تو انھوں نے خزانۂ شاہی سے بے دریغ دولت خرچ کی اور جو کچھ بچا اس کا بڑا حصہ منطاش کی بغاوت فرو کرنے میں صرف ہو گیا۔ اب نئی فوجی تیاریوں نے خزانہ خالی کر دیا اور اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ سلطان مصر کے دولت مند تاجروں سے مدد لے؛ چنانچہ المحلّی الخرّوبی اور ابن مسلم سے دس لاکھ دینار قرض لیے گئے اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ضمانت کے لیے امیر محمود الاستادار کی خدمات حاصل کی گئیں (ابن ایاس : بدائع، ۱ : ۳۰۲)۔ اس سے اس کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے اور اس کی جلالت شان کا پتا چلتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے مختارالدین احمد: محمود بن علی الاستادار الظاہری، در مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ، جون ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۲)۔

لیکن یہ جلالت شان محمود کو راس نہ آئی اور حالات کچھ ایسے پیدا ہو گئے کہ وہ سلطان کے عتاب کا شکار ہو گیا۔ اس سے ۵ لاکھ دینار طلب کیے گئے۔ انکار کی صورت میں شاہی حکم تھا کہ اس کی جائداد نیلام کرکے یہ رقم وصول کی جائے۔ معاملہ آخر ڈیڑھ لاکھ دینار پر طے ہو گیا (ابن الفرات، ۹ : ۴۰۲)۔ اس کے بیٹے امیر ناصر الدین محمد، نائب ثغر اسکندریہ، نے بارگاہ

سلطانی میں حاضر ہو کر دس گھوڑے، اور اسکندریہ کے بُنے ہوئے سوتی کپڑوں کے دو سو تھان اور دس ہزار دینار پیش کیے، لیکن سلطان کی خفگی محمود و آل محمود پر پھر بھی کم نہ ہوئی۔ ابن الطبلاوی، والی قاھرہ، نے ان کے ملازمین اور اقربا کو کچھ اس طرح ستایا اور ایسی دردناک سزائیں دیں کہ وہ لوگ خزانوں اور دفینوں کے راز کو زیادہ دیر نہ چھپا سکے۔ ان لوگوں کی اطلاع پر تفتیش شروع ہوئی تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ زمین نے چاندی اور سونا اگلنا شروع کر دیا ھے (مختار الدین احمد : محمود بن علی الاستادار، در مجلۂ علوم اسلامیہ، جون ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۴ ببعد).

سلطان کو محمود کی جو دولت حاصل ہوئی اس کی مقدار ابن تغری بردی نے چودہ لاکھ دینار اور دس لاکھ درھم بتائی ھے؛ ابن خلدون نے ۱۶ ہزار دینار بتائے ھیں۔ اس میں محمود کے گھر کا ساز و سامان، فرش فروش، اونٹ گھوڑے، دوسرے مویشی، عورتوں کی پوشاک، زیورات، املاک و جائداد، سواریاں، لونڈیاں، باندیاں، غلام، خدمتگار اور فراش شامل نہیں۔ پھر جس قدر دولت محمود نے لوگوں کے پاس چھپا رکھی تھی اس کی بڑی مقدار انہیں کے پاس رہ گئی ہوگی، جس کا پتا حکومت کے کارندے نہ چلا سکے؛ اس لیے جو مال و متاع سلطان کو حاصل ہو سکا وہ عین ممکن ھے کہ محمود کی جمع کی ہوئی دولت و ثروت کا عشر عشیر بھی نہ ہو (بدائع الزهور، ۱ : ۳۰۵ تا ۳۰۶).

ابتدائے ماہ صفر ۷۹۸ھ سے محمود الاستادار پر مصائب کے جو بادل چھائے ہوئے تھے وہ اور گھرے ہوتے گئے۔ سلطان کی ناخوشی اب غیظ و غضب میں تبدیل ہوگئی۔ ۴ صفر کو ایک طواشی شاھین الجهدار محمود کے گھر پہنچا اور اس کی دونوں بیبیوں، کچھ لونڈیوں اور اس کے معتمد خاص قاضی سعد الدین ابراھیم بن غراب کو گرفتار کر لیا اور مکان میں جو کچھ مال و متاع اسے ملا اس پر قبضہ کر لیا (ابن الفرات، ۹ : ۴۲۹؛ النجوم، ۵ : ۵۶۸)۔ محمود کو یہ خبر ملی تو وہ روپوش ہوگیا۔ اسی دن عصر کے بعد شاھین پھر آیا اور اب محمود کے بیٹے امیر الدین محمد کو گرفتار کر کے قلعے میں پہنچا دیا، استاداریّہ کا عہدہ امیر سیف الدین قطلوبک العلائی کو تفویض ہوگیا، جس سے محمود کے رنج و الم میں مزید اضافہ ہوا۔ اس کے سیکرٹری ابن غراب کو، جو محمود سے الگ ہو کر سلطان کی طرف مائل ہو گیا تھا، شاہی خلعت سے نوازا گیا اور "ناظر دیوان المفرد" کا عہدہ اس کے سپرد کیا گیا؛ یہ اس لیے کہ اس طرح محمود کی ساری جائداد اور مال و دولت کا پورا پورا پتا چل سکے۔ چند دنوں کے بعد اس کے بیٹے ناصر الدین محمد کو ابن الطبلاوی کے حوالے کر دیا گیا اور شاہی حکم صادر ہوا کہ اس سے ایک لاکھ دینار وصول کیے جائیں (ابن الفرات، ۹ : ۴۳۱).

یہ سب کچھ ہو رہا تھا، لیکن ساتھ ھی ساتھ جمال الدین محمود کی تلاش بھی جاری تھی۔ آخر ایک شخص کی مخبری پر اسے "کوم الجارح" کے ایک مکان سے برآمد کر کے سلطان الملک الظاہر کی بارگاہ میں حاضر کیا گیا جہاں سبّ و شتم اور ضرب و عقوبت کی ساری روایات تازہ کی گئیں (النجوم الزاهرة، ۵ : ۵۶۹)۔ سلطان نے محمود اور اس کے بیٹے ناصر الدین محمود دونوں کو امیر حسام الدین حسین "شادّ الدواوین" کے حوالے کیا (بدائع الزهور، ۱ : ۳۰۶)۔ پنجشنبہ ۲ جمادی الاولی کو وہ بحالت علالت "خزانۂ شمائل" میں قید کر دیا گیا (ابن الفرات، ۹ : ۴۶۱) اور اس دن جو قید خانے کا دروازہ محمود کے پیچھے بند کیا گیا وہ اس کی زندگی میں اس کے سامنے پھر کبھی نہیں کھولا گیا۔

کچھ دنوں کے بعد یک شنبہ ۹ رجب ۷۹۹ھ کو بڑے الم و کرب کی زندگی گزار کر قید خانے ھی میں محمود الاستادار نے بے کسی کی حالت میں دم توڑ دیا (النجوم الزاهرة، ۵ : ۵۷۱؛ بدائع الزهور، ۱ : ۳۰۶)۔

جب اس کی وفات ہوئی تو اس کے کفن کے لیے دام میسر نہ تھے۔ آخر اس کے غلاموں میں سے ایک نے اپنی گرہ سے اس کی تجہیز و تکفین کا انتظام کیا اور آٹھویں صدی ہجری کا یہ اُولُوالعزم مدبر اور سیاست مدار اپنے قائم کیے ہوے مدرسۂ محمودیہ کے ایک گوشے میں آرام و سکون کی نیند سوگیا .

سیاسی اہمیت کے ساتھ ساتھ محمود الاستادار کی علمی اور ثقافتی اہمیت بھی کچھ کم نہیں۔ یہ مصر کے مدرسۂ محمودیہ (المقریزی : خطط، ۲ : ۶۲) اور ایک ایسے عظیم الشان کتب خانے کا بانی ہے جس کا شمار قرون وسطٰی میں بلاد اسلامیہ کے عظیم ترین کتب خانوں میں ہوتا تھا۔ اس میں بہت سی کتابیں نامور علما اور مصنفین کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں اور دوسرے نوادر کے علاوہ اس میں قاضی برہان الدین ابن جماعۃ (۷۲۵ تا ۷۹۰ھ) کا پورا کتب خانہ بھی شامل تھا۔ یہ سارا ذخیرہ محمود نے ابن جماعۃ کی وفات کے بعد ان کے ورثہ سے خرید لیا تھا۔ کتب خانے کے ناظموں میں فخر الدین الطاغی اور ابن حجر قابل ذکر ہیں۔ اس سے مستفید ہونے والوں میں قاضی القضاۃ علم الدین البلقینی، شیخ الاسلام شرف الدین یحیٰی المُناوی الشافعی اور السیوطی تھے۔ یہ کتب خانہ نویں صدی ہجری تک مصر میں محفوظ رہا۔ دسویں صدی کی ابتدا میں سلطان سلیم عثمانی نے مصر فتح کیا تو دوسرے کتب خانوں کے ساتھ اس کی بیشتر کتابیں بھی استانبول پہنچ گئیں؛ بقیہ کتابوں کا بڑا حصہ یا تو معمولی داموں پر بک گیا یا تلف ہوگیا (مجلۃ معہد المخطوطات، شمارہ ۱۲۹، مئی ۱۹۵۸ء)، محمود کے زمانے میں کتابوں کی تعداد چار ہزار تھی؛ نویں صدی کے وسط میں ابن حجر کے زمانۂ نظامت میں تعداد گھٹ کر ۳۴۷۰ ہوگئی؛ تیرھویں صدی کے اواخر میں ان میں سے صرف ۵۸ کتابیں دست بُرد زمانہ سے بچ سکی تھیں، جو کتب خانۂ خدیویۂ مصر میں سحفوظ کر دی گئیں۔ کچھ کتابیں کتب خانۂ محمودیہ سے نکل کر اب ترکیہ، مصر اور ہندوستان کے مختلف کتب خانوں کی زینت ہیں (دیکھیے مختار الدین احمد : مقالۂ مذکور، ص ۱۸ تا ۲۷، جس میں بعض ایسے مخطوطات کے عکس شائع کیے گئے ہیں جن پر محمود کا وقف نامہ درج ہے).

محمود الاستادار کے خاندان اور اس کے اخلاف کے حالات بھی زیادہ نہیں ملتے۔ اس کے بیٹے امیر ناصرالدین محمد کا ذکر اوپر کئی بار آیا ہے۔ المقریزی نے لکھا ہے کہ محمود کی وفات کے بعد الملک الظاہر کے عہد آخر میں وہ شام جا کر کہیں روپوش ہوگیا تھا۔ کچھ مدت تک وہاں قیام کرنے کے بعد چُھپ چھپا کر قاہرہ پہنچا؛ کسی نے مخبری کی اور وہ گرفتار کر لیا گیا۔ اس کی وفات ۸۱۰ھ میں ہوئی (المقریزی : السلوک، ورق ۸۵ب، نسخۂ خدا بخش بانکی پور، عدد ۲۲۲۲).

قطب الدین موسی بن محمد الیُونینی البعلبکی : مختصر مرآۃالزمان لسبط ابن الجوزی کا ایک نسخہ ۸۱۷ھ کا لکھا ہوا کتب خانۂ احمد الثالث (عدد ۲۹۰۷) میں محفوظ ہے (فؤاد سیّد : فہرس المخطوطات المصورۃ ۲/۳ : ۲۶۸)، اس پر دو وقف نامے درج ہیں : ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ الملک الناصر فرج بن برقوق نے کتبخانۂ خانقاہ ناصریہ پر ۸۱۴ھ میں یہ نسخہ وقف کیا تھا؛ دوسرے وقف نامے سے پتا ملتا ہے کہ بعد میں یہ نسخہ ۸۲۹ھ میں کتب خانۂ محمودیہ پر وقف ہوا۔ وقف کرنے والی محمود الاستادار کی بیٹی فاطمہ ہے (مختار الدین احمد : کچھ محمود الاستادار کے متعلق، در مجلۂ علوم اسلامیہ، جون ۱۹۶۲ء، ص ۹۳ تا ۹۶)۔ اس طرح اس تحریر سے محمود کی ایک بیٹی کا پتا چلتا ہے، جس کا نام فاطمہ تھا اور یہ کہ وہ کم از کم ۸۲۹ھ تک ضرور زندہ تھی۔ اس عہد کے مطبوعہ مصادر اس پر کچھ روشنی نہیں ڈالتے۔

مآخذ: (۱) ابن الفرات: تاریخ الدول والملوک، طبع قسطنطین زریق، بیروت ۱۹۳۶ء، ج ۹؛ (۲) القلقشندی: صبح الاعشٰی فی صناعة الإنشاء، ج ۳؛ (۳) Quatremere : *History des Sultans Mamlouk de l' Egypt*، پیرس ۱۸۴۵ء، ۱ : ۲۵؛ (۴) Van Berchem : *Materiaux pour-un Corpus Inscriptionum Arabicarum*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۹؛ (۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهره، طبع William Popper، برکلے۔ لائڈن، ۱۹۳۶ء، ج ۵ و ۶؛ طبع دار الکتب المصریّة قاهره ۱۳۴۸ھ ببعد؛ (۶) ابن ایاس: بدائع الزهور فی وقائع الدهور، بولاق ۱۳۱۱ھ، ج ۱؛ (۷) المقریزی: المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، قاهره ۱۲۹۰ھ؛ (۸) حسن الباشا: الألقاب الاسلامیة فی التاریخ والوثائق والآثار، مکتبة النهضة المصریة قاهره، ۱۹۵۷ء؛ (۹) مختار الدین احمد: محمود بن علی الاستادار الظاهری، در مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ ۱/۱ (جون ۱۹۶۰ء): ۱۲۳ تا ۱۴۶؛ (۱۰) وہی مصنف: محمود الاستادار، در مجلۂ علوم اسلامیہ ۳/۱ (جون ۱۹۶۲ء): ۹۳ تا ۹۶.

(مختار الدین احمد)

* **جمال الدین ہانسوی**: رک بہ ہانسوی، جمال الدین.

* **جمالی**: حامد بن فضل اللہ دہلوی (م ۹۴۲ھ/۱۵۳۶ء)، شاعر، اور صوفیہ کا تذکرہ نگار، جس نے وسط ایشیا سے المغرب تک اور آناطولی سے یمن تک دارالاسلام کے پورے طول و عرض میں سیاحت کی اور کئی ایک ممتاز صوفیہ سے بھی ملا۔ ان میں جامی (رک بآں) بھی شامل ہیں، جن کے ساتھ ہرات میں اس کی بڑی دلچسپ بحث رہی۔ جمالی کی سیاحت کو ہندی سلسلہ ہاے تصوّف اور باقی دنیاے اسلام کے صوفی مسالک کے درمیان ایک رابطے کی حیثیت حاصل ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ دربار ہرات کی فارسی شاعری کا اسلوب اس کے ساتھ ساتھ ہندوستان پہنچا حتّٰی کہ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں سبک ہندی وجود میں آیا۔ جمالی اگرچہ صوفی تھا اور اس کے زہد و تقوٰی کی شہرت بھی عام تھی تاہم پچھلے سہروردی صوفیہ کی طرح وہ بھی سلاطین دہلی سے بہت قریبی طور پر وابستہ رہا۔ سکندر لودھی سے اس کے تعلقات خاص طور پر بڑے مخلصانہ تھے، چنانچہ اس کی وفات پر جمالی نے ایک مرثیہ بھی کہا۔ جب مغلوں (رک بہ مغل) نے لودھیوں کا تختہ الٹ دیا تو اس نے بابر (رک بآں) اور ہمایوں (رک بآں) سے تعلقات استوار کیے، بلکہ مؤخر الذکر کی عسکری مہمات میں اکثر اس کا ہم رکاب بھی رہا۔ اکبر (رک بآں) کے اوائل عہد ہی میں اس کا بیٹا عبدالرحمٰن گدائی صدر کے عہدے پر فائز ہوگیا تھا.

جمالی نے ایک ضخیم دیوان مرتب کیا اور ایک متصوفانہ مثنوی مرآة المعانی بھی تصنیف کی، لیکن اس کی شہرت دراصل سیر العارفین پر مبنی ہے، جو ہندوستان کے سلسلۂ چشتیہ اور سلسلۂ سہروردیہ کے مشائخ کا تذکرہ ہے اور اولیا کی ایک مستند سوانحعمری.

مآخذ: تصنیفات: (۱) دیوان (غیر مطبوعہ)، اس کے دو قلمی نسخوں کا علم ہے: ایک کتابخانۂ رام پور (نذیر احمد، عدد ۱۷۹) میں ہے اور دوسرا حبیب الرحمٰن خان شیروانی کے ذاتی کتاب خانے میں۔ مؤخر الذکر میں جمالی کی (۲) مرآة المعانی کا بھی ایک نسخہ ہے؛ (۳) سیر العارفین، مخطوطات: Lindesiana، عدد ۱۱۵؛ Rieu، ۱ : ۳۵۴ الف، ۳۵۵ الف؛ Ethé، ص ۶۳۷ تا ۶۳۹؛ برلن، ص ۵۹۰ تا ۵۹۱؛ Ivanow، Curzon ص ۷۱؛ بانکی پور، تکملہ ۱ : ۱۷۸۲؛ طبع دہلی ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء.

(۴) عبد الحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء، ص ۲۲۷ تا ۲۲۹؛ (۵) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibl. Ind.، ۱ : ۳۴۰؛ (۶) عبد القادر بداؤنی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۴ء تا ۱۸۶۹ء، ۱ : ۳۲۵ تا ۳۲۶ و ۳ : ۷۶ تا ۷۷؛ (۷) ابوبکر حسینی: ہفت اقلیم، عدد ۳۹۳؛ (۸) صادق کاشمیری: کلمات الصادقین،

عدد ۹۱؛ (۹) بندرا بن داس خوشگو: سفینۂ خوشگو، [ج ۲]، عدد ۴۳؛ (۱۰) مبتلا: منتخب الاشعار، عدد ۱۳۷؛ (۱۱) آزاد بلگرامی: خزانۂ عامرہ کانپور ۱۹۰۰ء، ص ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ (۱۲) لطف علی بیگ آذر: آتش کدہ، عدد ۷۵۱؛ (۱۳) احمد علی خاں سندیلوی: مخزن الغرائب، عدد ۴۹۳؛ (۱۴) سید احمد خان: آثار الصنادید، دہلی ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۳ء، ص ۴۷؛ (۱۵) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۹۱۴ء، ۲: ۸۴؛ (۱۶) رحمان علی: تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۸۹۴ء، ص ۴۳؛ (۱۷) یسین خان نیازی: سکندر لودھی اور اس کے عہد کے بعض فارسی مصنفین، در اورینٹل کالج میگزین، ۳/۹ (مئی ۱۹۳۳ء): ۳۷ تا ۴۸؛ [(۱۸) وہی مصنف: بسلسلۂ شیخ جمالی و فرزندان او، در مجلۂ مذکور، ۲/۱۱ (فروری ۱۹۳۵ء): ۲۶؛] (۱۹) حبیب الرحمٰن خان شیروانی: تصانیف شیخ جمالی دہلوی، در مجلۂ مذکور، ۱/۱۰ (نومبر ۱۹۳۳ء): ۱۴۵ تا ۱۵۹؛ (۲۰) امتیاز علی عرشی: استدراکات، در مجلۂ مذکور، ۱/۱۱ (نومبر ۱۹۳۴ء): ۷۴ تا ۷۸؛ (۲۱) شیخ محمد اکرام: آب کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۲۲) وہی مصنف: ارمغان پاک، کراچی ۱۹۵۳ء، ص ۴۷.

(عزیز احمد)

* **جمالی**: مولانا علاء الدین علی بن احمد بن محمد الجمالی، سلطنت عثمانیہ کے شیخ الاسلام (۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء تا ۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء)، جو محض علی چلبی یا زِنْبِلّی علی افندی کے نام سے بھی مشہور ہیں، کرمان کے شیوخ و علما کے اس خاندان سے تھے جو آماسیہ میں اقامت گزیں ہو گیا تھا۔ جمالی اسی شہر میں پیدا ہوے (حسام الدین: آماسیہ تاریخی، استانبول ۱۳۲۷ھ، ۱: ۱۰۵، ۳۲۱)۔ استانبول میں ملّا خسرو اور بُرسہ میں حسام زادہ مصلح الدین ایسے علما سے تحصیل علوم کے بعد انھیں ادرنہ میں مدرسۂ علی بیگ کا مدرس مقرر کر دیا گیا۔ یہی زمانہ تھا جب آماسیہ میں ان کا ابن عم شیخ محمد جمالی جم کے مقابلے میں بایزید کے لیے اپنا اثر و رسوخ استعمال کر رہا تھا۔ یہ دونوں شہزادے محمد ثانی کی جانشینی کے دعویدار تھے (قب مجدی: حدائق الشقائق، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۲۸۵).

۸۸۱ھ/ ۱۴۷۶ء میں جب قرہ مانی محمد، جس نے جم کی حمایت کی تھی، وزیر اعظم بنا تو علی جمالی کو مستعفی ہونا پڑا، لیکن ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء میں بایزید ثانی کے تخت نشین ہوتے ہی انھیں دوبارہ مدرس مقرر کیا گیا۔ پھر ۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء میں ان کا تقرر بطور مفتی آماسیہ ہوا۔ علاوہ ازیں ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء میں وہ یہیں ایک نئے جاری شدہ مدرسۂ بایزید ثانی کی مدرسی کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (حسام الدین، ۳: ۲۳۵ تا ۲۳۶)۔ مملکت کے مختلف اہم مدارس میں ایک طویل عرصے کی ملازمت کے بعد ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء میں وہ استانبول کے مدرسۂ ثمانیہ کے مدرس مقرر ہوے اور یوں پیشۂ تدریس کے بلند ترین منصب پر پہنچ گئے۔ شیخ جمالی کی سوانح (مجدی، ص ۳۰۲ تا ۳۰۸) سے پتا چلتا ہے کہ روحانی اعتبار سے سلطان بایزید ثانی ان سے بھی ایسے ہی متأثر تھا جیسے ان کے ابن عم شیخ محمد سے.

علی جمالی حج کے لیے جب استانبول سے روانہ ہوے تو انھیں ایک سال تک مصر میں ٹھیرنا پڑا۔ یہیں جمادی الآخرۃ ۹۰۹ھ/ نومبر۔ دسمبر ۱۵۰۳ء میں انھیں شیخ الاسلام (رَک بآں) کے عہدے پر اپنے تقرر کی اطلاع ملی۔ اس منصب پر وہ بایزید ثانی، سلیم اوّل اور سلیمان اوّل کے ادوار حکومت میں چوبیس برس تک فائز رہے تا آنکہ ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۶ء میں ان کا انتقال ہو گیا.

ان کے ذاتی اثر و رسوخ نیز حکومت کے بعض اہم مسائل میں بیباکانہ مداخلت کے باعث (قب مجدی، ص ۳۰۵ تا ۳۰۷) شیخ الاسلام کا عہدہ ریاست کا اہم ترین منصب بن گیا، چنانچہ سلیم اول نے جب یہ سوال

اٹھایا کہ امور سلطنت میں شیخ الاسلام کی دخل اندازی سلطان کے انتظامی اختیارات پر دست اندازی کے مترادف ہے، حالانکہ اسے ان باتوں میں مکمل خود اختیاری حاصل ہونی چاہیے تو جمالی نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا کہ بحیثیت شیخ الاسلام اس پر اگلی دنیا میں سلطان کی نجات کی ذمے داری بھی عائد ہوتی ہے۔ آخرکار سلطان اپنے بعض فیصلوں میں ترمیم کرنے پر رضامند ہوگیا تاکہ جمالی کے اعتراضات رفع ہوسکیں۔ سلیم ان کا اس قدر مداح تھا کہ وہ انھیں روم ایلی اور آناطولی دونوں کا قاضی عسکر (رکّ بآں) مقرر کر دینا چاہتا تھا، لیکن جمالی نے اس پیشکش کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ وہ قضا (رکّ بآں) کا منصب ہرگز قبول نہیں کریں گے۔ بہرحال ان کی ذات اپنے اثر و رسوخ کے اعتبار سے قاضیان عسکر سے کہیں زیادہ بلند تھی، اس لیے کہ تدریس و قضا کے انتظامی شعبوں کے سربراہ کی حیثیت سے حکومت میں سب سے زیادہ باثر انھیں کو سمجھا جاتا تھا.

سلاطین عثمانی سے وابستہ شیوخ کی طرح جمالی کو تصوف (رکّ بآں) سے بھی دلچسپی تھی، چنانچہ ان کا ذکر صوفی علی جمالی کے نام سے بھی کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے انھوں نے تصوف میں ایک رسالہ بہ عنوان رسالة فی حقّ الدوران بھی تصنیف کیا۔ ان کی وفات کے بعد انھیں ایک قابل تعظیم ولی کا درجہ دیا گیا اور ان کی شان میں کئی منقبتیں بھی لکھی گئیں۔ انھیں استانبول کے کوچۂ زیرک میں ان کی اپنی بنوائی ہوئی چھوٹی سی مسجد کے باغ میں دفن کیا گیا۔ مختارات الفتاوی میں ان کے فتووں کا ایک انتخاب جمع کر دیا گیا ہے۔ وہ مختصر الهداية کے بھی مصنف ہیں.

مآخذ: (۱) احمد طاش کوپری زادہ: الشقائق النعمانية فی علماء الدولة العثمانية، جرمن ترجمہ از O. Rescher، استانبول ۱۹۲۷ء و ترکی ترجمہ مع اضافات: محمد مجدی: حدائق الشقائق، استانبول ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء، ص ۳۰۲ تا ۳۰۸؛ (۲) عالی: کنہ الاخبار، مخطوطہ در فہرست علماے عہد سلیم اول؛ (۳) سعد الدین: تاج التواریخ، ۲: ۵۴۹ تا ۵۵۴؛ (۴) ح ـ حسام الدین: اماسیہ تاریخی، استانبول ۱۳۲۷ھ، ۱: ۳۲۱ و ۳: ۲۳۵ تا ۲۴۰؛ (۵) T. Spandouyn Cantacassin: *Petit traicté de l'origine des Turcqz*، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ (۶) وو، ت مقالہ جمالی Cemàli از م۔ جاوید بیسون؛ [(۷) سامی بک: قاموس الاعلام، ۴: ۲۱۷۸ و بعد؛ (۸) V. Hammer: *Geschishte des Osm. Reiches*، بمدد اشاریہ؛ (۹) براکلمان، ۲: ۴۳۱].

(HALIL INALCIK)

جمالی افندی: رکّ بہ جمالی، علاء الدین علی بن احمد.

جَمبلاط: رکّ بہ جانبلاط.

جَمبُول: رکّ بہ اولیا آتا.

جَمبُول جیبو: **Djambul Djabaev**، ایک مقبول قازخ [= قازق] شاعر، ناخواندہ اور اسی اعتبار سے زبانی شعری روایت کا نمائندہ، ۱۸۴۶ء میں سمرچہ Semireče کے ایک خانہ بدوش گھرانے میں پیدا ہوا۔ جمبول (ژمبول Džambul) کا نام اگرچہ اس نے ایک پہاڑ کی نسبت سے اختیار کیا تھا، لیکن آگے چل کر، یعنی ۱۹۳۸ء میں، اس کے اعزاز میں قصبۂ اولیا اتا (رکّ بآں) اور قازخستان کے ایک ضلع (oblast) کو اسی نام سے موسوم کیا گیا۔ اوائل عمر ہی سے جمبول کو موسیقی اور گانے کا بے حد شوق تھا، چنانچہ جوان ہونے تک وہ اسی سے اپنی روزی کماتا رہا۔ عوام کی تکالیف سے متأثر ہوکر وہ اکثر فی‌البدیہہ اشعار بھی کہتا اور انھیں دمبرہ بجا بجا کر گایا کرتا۔ "فریاد" اور "مفلس کی تقدیر" وغیرہ اس کی مشہور ترین نظمیں ہیں۔ اس کا پہلا استاد مقبول عوام شاعر سیو یوم بے Syuyumbay تھا لیکن وہ بہت جلد استاد سے بازی لے گیا اور اسے "مقبول شعراء کا باپ" (اکین) کا خطاب دیا گیا.

انقلاب اکتوبر کے بعد اس نے اپنی شعری صلاحیتیں نئی حکومت کے پروپیگنڈے کے لیے وقف کر دیں اور یوں اس کا قصیدہ گو بن گیا ۔ لینن، سٹالن اور دوسرے اہم افراد کی مدح میں اس نے متعدد نظمیں کہی ہیں، حتّٰی کہ بعض منظومات میں جمہوریۂ چین اور جمہوریۂ سپین (۱۹۳۷ء) کے قیام اور بعد ازاں دوسری جنگ عظیم کے دوران میں اور بالخصوص لینن گراڈ میں سرخ فوج کے کارھائے نمایاں پر اس نے اظہار مسرت کیا ھے ۔ ایک مرثیے میں اس نے اپنے بیٹے کی موت پر آنسو بہائے ھیں، جو میدان جنگ میں کام آ گیا تھا ۔ اس کی شاعری کی ممتاز خصوصیت اس کی انتہائی سادگی ھے ۔ موازنوں میں اس نے بڑی جرأت سے کام لیا ھے ۔

سوویٹ حکام، جنھوں نے پہلے ۱۹۴۱ء میں اسے "آرڈر آف لینن" اور "سٹالن پرائز" سے نوازا تھا، اس کی صدسالہ سالگرہ منانے کی تیاری کر رھے تھے کہ ۱۹۴۵ء میں اس کا انتقال ھوگیا ۔

جمبول کی ابتدائی تخلیقات کو، جو زبانی یا تحریری طور پر محفوظ تھیں، مرتب کرنے کے بعد ۱۹۴۶ء میں الما اتا سے شائع کیا گیا ۔ اسی سال اور اسی شہر میں اس کی مرتب شدہ منظومات کا روسی میں ترجمہ ھوا ۔

مآخذ : (۱) M. Abdikadirov : *Narodniy Pevets Stalinskoy épok͟hi*، ۱۹۴۶ء؛ (۲) M. Balakaev : *O yazike Dzambula* در *Vestnik Akad. Nauk. Kazak͟hskoy SSR*، ۱۹۴۷ء، جلد ۶؛ (۳) *BSE*، ۱۴ : ۲۰۶ تا ۲۰۸ (مع تصویر) .

(ادارہ وو)

جِمَت : (Djimat) (ملائی زبان میں) ایک قسم کا تعویذ، اس لفظ کی اصل عربی (= عزیمة) ھے (رک بہ حمائل) .

(ادارہ وو)

الجُمَحی : رک بہ محمد ابن سلّام .

جَمْدار : جمدار فارسی لفظ جامہ دار، بمعنی "محافظ پوشاک"، کا مخفف ھے، قب Dozy : *Suppl.* . یہ لفظ جیسا کہ Sobernheim نے ۱۱، طبع اول میں بیان کیا ھے "ھندوستان کی فوج کے کسی اعلٰی منصب کا نام . . . . . " نہیں، پھر لفظ جمعدار، عام طور پر جمادار، اینگلوانڈین : جَمَدار، بمعنی "افراد کے ایک دستے (جمع) کا سردار"، کا اطلاق گو ھندوستانی (اور پاکستانی) فوج کے سب سے چھوٹے درجے کے کمیشن یافتہ افسر یعنی پلاٹون (پیدل فوج کا چھوٹا سا دستہ) کے کماندار پر بھی ھوتا ھے؛ بایں‌ھمہ یہ پولیس اور کسٹم (گمرک) کے (محکموں کے) ادنٰی اھلکاروں یا رھنماؤں اور خاکروبوں وغیرہ کی جماعت کے نگرانوں کے لیے بھی مستعمل ھے .

(ادارہ)

مصر میں مملوک سلاطین کے دور حکومت میں جمداریّة (واحد : جمدار) — "سلطان کے توشہ خانے کے محافظ" — سب کے سب مملوک (ممالیک سلطانیہ) ھوا کرتے تھے ۔ پھر وہ سب تو نہیں البتہ ان میں سے بیشتر کا تعلق سلطان کے ذاتی محافظ دستے اور اس کے خدم و حشم کی منتخب جماعت (خاصکیّة) سے تھا ۔ جمداریّة کا سربراہ یا کماندار "رئیس نوبت الجمداریّة" کہلاتا تھا ۔ خلیل بن شاھین الظاھری: زبدة کشف الممالک، ص ۱۱۵-۱۱۶، کی رو سے وہ تعداد میں سات تھے .

مآخذ : (۱) D. Ayalon : *Studies on the structure of the Mamluk army*، در *B S O A S*، ج ۱۵ / ۲، ۱۹۵۳ء : ۲۱۳ اور حاشیہ ۵ (کتابیاتی حاشیہ)؛ [(۲) De Sacy : *Chrestomathie*، ۱ : ۱۳۵، ۲ : ۱۷۵ تا ۱۸۶؛ (۳) Quatremère در المقریزی، *Histoire des Sultans Mamlouks*، ۱ : ۱۱] .

(D. Ayalon)

الجَمْرَة : (ع)، لغوی معنی کنکری (جمع :

جمار)۔ یہ نام وادی مِنٰی کے ان تین مقامات کو دیا گیا ہے جہاں حجّاج حج کے موقع پر عرفات سے واپس آتے ہوئے ٹھیرتے ہیں اور وہاں شرعی حکم کے مطابق کنکریاں پھینکنے میں شریک ہوتے ہیں۔ اس جگہ کا نام جمرۃ یا تو اس وجہ سے پڑا کہ وہاں کنکریاں پھینکی جاتی ہیں اور یا خود کنکریوں کے ڈھیر کی وجہ سے رکھدیا گیا جو وہاں کنکریاں پھینکنے والے حجاج کی تعداد زیادہ ہونے پر جمع ہو جاتا ہے (لسان بذیل مادّہ)۔ عرفات سے چل کر حاجی الجمرۃ الاُوْلٰی (یا الدنیا) پر پہنچتا ہے، پھر وہاں سے ۱۵۰ میٹر اور آگے بڑھ کر الجمرۃ الوُسْطٰی پر آتا ہے۔ یہ دونوں مِنٰی کے بڑے بازار کے بیچ میں واقع ہیں جو وادی ہی کے رخ پر گیا ہے، پھر پتھر کی چنائی کا ایک چوکھونٹا ستون، اور اس کے گرد ایک چھوٹا سا حوض بنا ہوا ہے جس میں کنکریاں گرتی ہیں۔ ۱۱۵ میٹر اس سے آگے دائیں ہاتھ کو جہاں سڑک منٰی سے نکل کر پہاڑوں پر چڑھتی ہوئی مکے کی طرف بڑھتی ہے، حجاج جمرۃ العَقَبہ پر پہنچتے ہیں (جس کو حدیث میں "الکُبْرٰی" بھی کہا گیا ہے)۔ اس میں ایک دیوار ہے اور ایک حوض جو زمین میں کھدا ہوا ہے۔ پہلے دو کے ستون اور تیسرے کی دیوار کو عوام ابلیس یا شیطان کہتے ہیں۔ ان تینوں جمروں کو بعض اوقات "المُحَصَّب" کہدیتے ہیں جو منٰی اور مکے کے درمیان میدان کا نام ہے۔ رمی الجمار کو چاروں مذاہب فقہ واجب قرار دیتے ہیں اور ہر ایک مذہب میں رمی کے طریقے کی جزئی ہدایات دی گئی ہیں۔ ان سے ذرا بھی خلاف چلنے پر کفارہ دینا پڑتا ہے جو ایک محتاج کو کھانا کھلانے سے لے کر ایک جانور کی قربانی تک ہو سکتا ہے۔

۱۰ ذُوالحِجَّہ کو عید کی قربانی سے پہلے ہر حاجی کو سات سات کنکریاں جمرۃ العقبہ پر پھینکنی پڑتی ہیں۔ ۱۱ کو، عموماً زوال اور غروب شمس کے مابین، وہ ہر جمرہ پر باری باری جاتا ہے اور الجمرۃ الاولی سے شروع کرکے ہر جمرہ پر سات سات کنکریاں پھینکتا ہے۔ پھر یہی عمل ۱۲ کو بھی کرتا ہے (اور کوئی گروہ منٰی میں ٹھیرا رہے تو پھر ۱۳ کو بھی ایسا ہی کرتا ہے)۔ یہ کنکریاں حسب دستور مُزْدَلِفَہ سے لائی جاتی ہیں۔ ان میں سے ہر کنکری کھجور کی گٹھلی یا سیم کے بڑے بیج کے برابر ہوتی ہے۔ کنکری پھینکتے وقت ہر پھینکنے والا [بِسْمِ اللّٰہِ، اَللّٰہُ اَکْبَرُ] کہتا ہے اور بعض فقہا کا خیال ہے کہ اس رسم کا ماحصل یہی ہے۔ جمار کے ارد گرد پرجوش حاجیوں کی بھیڑ رہتی ہے جو ایک جمرہ سے دوسرے تک ایک ساتھ بڑھتے ہیں۔ سعودی عرب کے حکام نے حال ہی میں جمرۃ العَقَبہ تک پہنچنے کے ذرائع بہتر بنا دیے ہیں۔ عرب ممالک میں سنگ ریزے بکثرت موجود ہیں اور کنکریاں پھینکنا دشمنی کا اظہار کرتا ہے (قب = ان قبروں پر پتھر پھینکنا جو لعنت زدہ ہیں)۔ الجمرۃ پر کنکریاں پھینکنا دراصل شیطان کو مارنا ہے۔ جمار ثلثہ وہ تین مقام بتائے جاتے ہیں جہاں حضرت ابراہیمؑ کو شیطان کا سامنا ہوا جو حضرت اسمٰعیلؑ کی قربانی سے انہیں باز رکھنا چاہتا تھا۔ انہوں نے ہر وسوسے کو دفع کیا اور شیطان کو پتھر پھینک کر بھگا دیا۔ تمام کتب سیر نبوی اور احادیث میں رسوم منٰی اور الجمار کا ذکر بالتفصیل پایا جاتا ہے (مثلاً ابن ہشام، ص ۹۷۰، واقدی، ولہاوزن، ص ۴۱۷، ۴۲۸ ببعد؛ ابن سعد، ۲ : ۱، ۱۲۵، ۸ : ۲۲۴ ببعد [اور کتب الصِحاح السِّتّہ، دیکھیے مفتاح کنوز السُّنّۃ، بذیل مادّۃ الجمار])۔ ان میں سے بعض رسوم کا تعلق زمانۂ جاہلیت میں بھی تھا جنہیں اسلام نے اپنے طریقے پر بدل کر قائم رکھا۔

مآخذ : (۱) ابراہیم رفعت پاشا : مرآۃ الحرمین، قاہرہ ۱۹۲۵ء جس میں تصاویر بھی ہیں؛ (۲) Gaudefroy-Demombynes : *Le Pèlerinage à al Mekke*، پیرس

۱۹۲۳ء؛ (۳) Lane، ۱ : ۴۵۳e؛ (۴) المقدسی، در BGA، ۳ : ۷۶؛ (۵) البکری: [مُعْجَم مَا اسْتَعْجَم] طبع Wüstenfeld، ۴ : ۴۲۶ تا ۴۲۷، ۵۰۸؛ (۶) البخاری: کتاب الحج، باب رمی الجمار؛ (۷) Wensinck: [مِفتاح کُنوز السُّنَّة تعریب از محمد فؤاد عبدالباقی، بذیل مادہ الجمار] نیز معجم المفہرس بذیل مادہ جمر؛ (۸) الازرق: [اخبار مکة] (طبع Wüstenfeld، *Chroniken der Stadt Mekka*)، ۱ : ۴۰۲ تا ۴۰۵؛ (۹) Burckhardt: *Reisen in Arabien*، ص ۴۷۴ تا ۴۷۵؛ Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Feest*، ص ۱۵۹ تا ۱۶۱، ۱۷۱ تا ۱۷۲؛ (۱۰) Van Vloten، در *Feestbundel aan de Goeje* (۱۸۹۱ء)، ص ۳۳ بعد؛ (۱۱) وهی مصنف: در *WZKM*، ۷ : ۱۷۶؛ (۱۲) Th. Houtsma، در *Vers. Med. Ak. Amst.*، ۱۹۰۴ء، شعبۂ ادب، سلسله ۴، ۶ : ۱۵۴ ببعد؛ (۱۳) Wellhausen: *Reste arab. Heidentums.*، بار دوم، ص ۱۱۱؛ (۱۴) Juynboll: *Handbuch*، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ (۱۵) الترمذی، (طبع دہلی ۱۳۱۵ھ)، ۱ : ۱۰۹ و ببعد؛ (۱۶) Burton: *Pilgrimage*، فصل ۲۸؛ (۱۷) یاقوت: معجم البلدان].

(J. Jomier و F. Buhl)

جَمشید: (اوستا کا یمه خشیته یعنی "یمۂ درخشاں")، مخفف صورت میں جَم، ایرانی بطل، "جو ھند و ایران کے عہد سے ھمارے زمانے تک عوامی اور ادبی روایت میں زندہ چلا آ رہا ھے" (دیکھیے متون، ترتیب و ترجمه و شرح از A. Christensen: *Le premier homme et le premier roi dans l' histoire légendaire des Iraniens*، ج ۲)۔ ھندی بطل یاما کے مقابلے میں جو وِوَسونت کا بیٹا ھے اور کبھی ایک غیر فانی انسان سے دیوتا بن جاتا ھے اور کبھی پہلا انسان جس نے موت کا مزا چکھا اور یوں اس کا دیوتا بن گیا (رگ وید، مہابھارت، اتھروید، قبَ متون در Christensen، کتاب مذکور)، قدیم ایرانی نوشتوں میں ایک بطل یمه ویوا ھونت کے بیٹے کا ذکر ملتا ھے، جو اس ھزار ساله عہد کا بطل ھے، جس میں انسانوں نے مذھب اور اخلاق کی بدولت دیووں کے اثر و نفوذ سے نجات پائی اور جس میں انھیں بھوک، پیاس کی خبر تھی، نه گرمی، سردی، بڑھاپے اور موت کی۔ اس نے ھزاروں شہر اور قریے آباد کیے۔ تینوں مقدس اگنیاں جلائیں، ذات پات کی تنظیم کی، جب سردی کے ایک خوفناک موسم کے بعد سیلاب آنے لگے، جو کسی جادوگر یا دیو نے جاری کیے تھے تو اس نے بنی نوع انسان کو تباھی سے بچانے کے لیے ایک وسیع زمین دوز، تاھم روشن پناہ گاہ یعنی "وار" (قبَ کشتئ نوح) تیار کی، لیکن نوشتوں کی رو سے اس نے ان لوگوں کو، جو اس وقت تک صرف سبزی خور تھے جانوروں کا گوشت کھانا سکھایا (لہٰذا اوستا میں جو خونی قربانیوں سے روکتی ھے اس کی مذمت کی گئی ھے، قبَ متن اور شرح در Christensen کتاب مذکور، جلد ۲)، مزید برآں یه که وہ دیو کے زیر اثر یه سمجھنے لگا تھا که وہ خود ھی خدا ھے۔ یوں اس کی پاکیزگی جاتی رھی، وہ ناپاک لذّتوں کا دلدادہ ھو گیا اور اس کی وہ شان (k͟hʷarəna) جاتی رھی جو اسے بطور تقدیس حاصل تھی، لہٰذا اس سے نوع انسانی کو بجز آلام و مصائب کے اور کچھ نہیں ملا اور وہ مجبور ھو گیا که پوری ایک صدی چھپ کر زندگی گذارے، انجام کار جب دیووں نے اسے اپنے سردار اژی دھاکه (اژدھگ، ظحّاک [؟=ضحاک]) کے حکم پر اسے تلاش کر لیا تو اسے ایک کھوکھلے درخت میں جہاں اس نے پناہ لی تھی آرے سے چیر دیا گیا (یه بات تالمودی روایت سے مستعار لی گئی ھے: Chirstensen، کتاب مذکور، ۴۷)۔ بعد ازاں اژی دھاکه سے اس کا بدله ھوریتونه Hraetaona (فریدون) کے ذریعے لیا گیا، وہ بادشاھوں کی نسل سے ایک بطل تھا، جسے خداوندی شان و شوکت ورثے میں ملی تھی۔ اس نے بادشاھت کو، جسے کچھ عرصے سے غصب کر لیا گیا تھا پھر سے قائم کر دیا۔ کرسٹن سن (Chirstensen)

نے بتایا ہے کہ اس اساطیری کہانی کی۔ تین بڑی خصوصیتیں کئی ایک ایرانی ابطال کی کہانیوں میں موجود ہیں : کسی شدید گناہ کی پاداش میں رحمت خداوندی سے محروم ہو جانا (قب Hartman : *Gayōmart*، ص ۸۷)، کسی شاندار محل کی تعمیر، حیات ابدی سے محرومی۔ قدیم‌ترین متون کے مطابق، جن کی جھلک الطبری (فارسی ترجمہ از بَلْعَمی) میں نظر آجاتی ہے، یمہ اس قسم کا پہلا انسان تھا جو پہلے ہزار سال میں از اول تا آخر حکومت کرتا رہا؛ لیکن پھر ذرا سے توقف کے بعد کہانی یہ بھی کہتی ہے کہ اس باب میں اس کے کچھ پیشرو بھی موجود تھے مثلاً گیومرت (کیومرث) اور اس کی اولاد، ہوشنگ، تخمورو (تہمورث)، جن کا زمانۂ حکومت پہلے ہزار سال کے دوران میں اس کی اپنی حکومت سے متقدم تھا (Christensen : *Premier homme*، ۱ : ۱۲۴ ببعد).

عربی اور فارسی متون میں، جو (گمشدہ) پہلوی تصنیف خدائی نامگ سے ماخوذ ہیں، ان ابطال کے سلسلۂ نسب اور سنین‌وار واقعات کے متعلق اختلافات موجود ہیں۔ مثال کے طور پر یہ صرف فردوسی کا شاہنامہ ہے، جس میں برعکس اس روایت کے جو انھیں بھائی بھائی کہتی ہے، جمشید کو تہمورث کا بیٹا بتایا گیا ہے، نیز متعدّد مصنفین ہوشنگ اور جمشید کے درمیان دو یا تین پشتوں کا فرق ظاہر کرتے ہیں۔ ان تصنیفات میں ہمیں قدیم متون کی وہ تفصیلات جن کا خلاصہ اوپر بیان کیا گیا ہے کم و بیش مکمل شکل میں ملتی ہیں، (دیکھیے خلاصے اور ترجمے در Christensen : کتاب مذکور، جلد ۲) (سب سے زیادہ الطبری، بلعمی اور فردوسی میں، جو خدائی نامگ سے ماخوذ ہیں)۔ عام روایت اور ایرانی شاعری داستانِ جمشید میں انھیں دو عناصر سے وابستہ رہی ہے: جادو کا پیالہ (جام جم) جس میں اسے تمام جہان نظر آتا تھا (یہ بڑا ہی قدیم اساطیری موضوع ہے؛ Christensen : کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۸ ببعد) اور جشنِ نوروز (وہی کتاب، ۱۳۸)۔ متعدّد عرب مصنفوں نے جمشید اور (حضرت) سلیمانؑ کو ایک سمجھنے پر احتجاج کیا ہے، مگر اس سے یہ ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ عقیدہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا (Christensen : کتاب مذکور، ۲ : ۱۱۹)، اور اس لیے عام روایات کے مطابق تخت جمشید (: شہر فرس، اصطخر)، تخت سلیمان (مرغب)، مسجد مادر سلیمان (Pasargadu میں کروش کا مقبرہ) کی عمارتیں انھوں نے تعمیر کیں۔ مختصر یہ کہ مسلمان مصنفین نے جمشید کی کہانی میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں کیا؛ ان کے یہاں پہلوی متون کے ذریعے اوستائی ماخذ، اور خدائی نامہ (خدائی نامگ) سے مستعار لی ہوئی معلومات ہی ملتی ہیں؛ عام طور پر تہذیب و تمدن کے باب میں اس کی خدمات کا تو اعتراف ہے لیکن اس کے شجرۂ نسب کے بارے میں آرا مختلف ہیں.

جمشید (یا جم) کئی تاریخی شخصیتوں کا نام ہے؛ منجملہ ان کے ایک ساسانی بادشاہ قباذ کا بیٹا ہے (Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، بمدد اشاریہ: ژم؛ وہی مصنف : *Les Kayanides*، ص ۴۰)، ایک عثمانی سلطان محمد ثانی کا بیٹا [رکَ بہ جم]، غیاث الدین جمشید، جس نے اُلُغ بیگ [رکَ بآں] کا اس کی فلکی زیجات میں ہاتھ بٹایا تھا (Browne، ۳ : ۳۸۶)۔ بقول یاقوت (معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۱۱۸)، ”جام (کذا) فارس کا ایک شہر ہے جو تہمورث کے بیٹے جمشید کے نام کی نسبت سے موسوم ہوا“.

اسد طوسی [رکَ بآں] نے شاہ کابل اور جمشید کی بیٹی کے عشق کا قصّہ بیان کیا ہے، جس نے ضحاک کے خوف سے بھاگ کر، کہ اس نے چین تک اس کا تعاقب کیا تھا، اس کے یہاں پناہ لی تھی (*Livre de Gerchasp*، ۱ : ۳۷ تا ۹۱، متن و ترجمہ Cl. Huart)۔ جمشید کے جادو کے پیالے سے متعلق ایک نظم کا نام بھی ”جام جم“ رکھا گیا [رکَ بہ اوحدی]؛ سلمان ساوجی [رکَ بآں] نے اپنی منظوم عشقیہ کہانی میں شہنشاہ چین کے بیٹے

جمشید اور بوزنطی سلطنت کے شہنشاہ کی لڑکی خورشید کی محبت کا حال بیان کیا ہے۔ یہاں چونکہ یہ ممکن نہیں کہ ان سب نظموں کا ذکر کیا جائے جن میں جمشید کو پیش کیا گیا ہے لہٰذا ہم صرف منوچہری کے قصیدے (طبع و ترجمہ از Biberstein-Kazi Mirski، عدد ۵۷) پر اکتفا کریں گے، جس کا موضوع ہے "شیشۂ شراب" اور جسے شاعر نے اس عام خیال کی بنا پر "دختر جمشید" کے نام سے موسوم کیا کہ شراب جمشید کی ایجاد ہے (قب محمد معین: مزدایاسنا، تہران ۱۳۲۶ھش/۱۹۴۸ء، ص ۲۶۷ ببعد)؛ حافظ کی غزلوں میں جمشید کا نام کئی بار آیا ہے (جام اور جم کا تلازمہ، طبع قزوینی - غنی، عدد ۷۸، ۱۷۹، ۴۳۱، ۳۶۸م).

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جو متن میں مذکور ہیں دیکھیے: (۱) Desmaisons: *Dict. persan-fransais*، مقالہ جم؛ یہ نام تین تاجداروں کی طرف اشارہ کرتا ہے؛ (۲) *Gr. I.Ph.* (بذیل مادّۂ Yima)؛ (۳) A. Christensen: *Les Kayanides*، بمدد اشاریہ بذیل یم؛ (۴) Sven S. Hartman: *Gayōmart*، بمدد اشاریہ: یم، یمہ؛ (۵) E. Benveniste: *Les classes sociales dans la tradition avestique*، در *JA*، جلد ۲۲۱ (۱۹۳۲ء)، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۶) G. Dumézil: *Jupiter, Mars, Quirinus*، ص ۴۵ ببعد؛ (۷) Browne (بمدد اشاریہ: جمشید، جیسا کہ وہ غنائی شاعری میں موسوم ہے)؛ (۸) ڈاکٹر صفا: حماسہ سرائی در ایران، ص ۴۹۶ ببعد؛ (۹) وہی مصنّف: تاریخ ادبیات [در] ایران (بمدد اشاریہ)؛ (۱۰) H. Massé: *Croyances et coutumes persanes*، ۱ (بمدد اشاریہ: Djamchīd، جمشید).

([H. MASSE و] CL. HUART)

اَلجَمْعُ: (ع)، اس لفظ کے کئی معنی ہیں:

(۱) تھانوی نے کشاف میں لکھا ہے:

بمعنی ہمہ[۱]، و گروہ[۲] مردم، و گرد آوردن[۳] و اسم واحد را جمع کردن[۴] و نخلِ بسیار بار[۵]: کذا فی المنتخب".

(۲) علم حساب کی اصطلاح، کسی عدد پر کسی عدد کا بڑھانا۔ اس عمل سے جو عدد حاصل ہوتا ہے اسے حاصل جمع کہتے ہیں۔ تفریق کی اصطلاح اس کے مقابلے پر آتی ہے.

(۳) علم بدیع کی ایک اصطلاح، جس سے مراد ہے متعدد اشیا کو حکم واحد میں جمع کرنا مثلاً قرآن مجید میں آتا ہے: "اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا" یہاں مال اور بنون دونوں پر ایک ہی حکم کا اطلاق ہوتا ہے۔ یا مثلاً غالب کا یہ شعر:

بوُے گل، نالۂ دل، دود چراغ محفل
جو تری بزم سے نکلا سو پریشان نکلا

پہلے مصرع میں جتنی چیزوں کا ذکر ہے ان سب پر ایک ہی حکم (پریشان نکلنے) کا اطلاق ہوتا ہے۔ (بحر الفصاحت).

(۴) علم اصول اور علم فقہ میں اصل اور فرع کو کسی ایسی علۃ مشترکہ کی وجہ سے جو مفید قیاس ہو جمع کر دینا "جمع" اور اس کے مقابلے کا عمل "فرق" کہلاتا ہے.

(۵) منطق میں:

و ہو کونِ المعرِّف (بالکسر) بحیث یُصَدِّقُ علٰی جمیع افراد المعرف (بالفتح).

(۶) صوفیوں کی اصطلاح میں:

ہو ازالۃُ الشّعثِ و التفرقۃِ بین القِدَمِ و الحدثِ (تھانوی) (=قدیم اور حادث کے مابین فرق و تفرقہ کو مٹانا)؛ مشاہدۂ جمال ذات کا روح پر اس طرح غالب آ جانا کہ شتّل و حواس کی بنا پر اشیا میں جو امتیاز ہوتا ہے اٹھ جائے، اس حالت کو جمع کہتے ہیں۔ پھر اس حالت سے اصل عقلی حالت کی طرف عود کرنے کو تفرقہ کہا جاتا ہے (اس سلسلے کی باقی اصطلاحات کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف).

(۷) جَمع، عربی علم صرف کی ایک اصطلاح،

واحد کے مقابلے میں جمع اور مفرد کے مقابلے میں مرکّب آتا ہے۔ عربی قاعدۂ لسانی میں کمّیت کی تمیز تین صورتوں میں ہوتی ہے: (۱) واحد، (۲) تثنیہ، (۳) جمع۔ واحد ایک کے لیے، تثنیہ دو کے لیے (واحد کے آخر میں الف و نون یا یاء و نون ماقبل مفتوح لگانے سے بنتا ہے مثلاً رَجُلٌ سے رَجُلَانِ یا رَجُلَیْنِ)۔ جمع دو سے زیادہ کے لیے، جمع کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الجمع السالم، جمعُ السلامة یا الجمع الصحیح۔ اس میں واحد کی بنیادی صورت باقی رہتی ہے، اور جمع بنانے کے لیے مذکر کے لیے آخر میں واو و نون (ماقبل مضموم) یا۔ یاء و نون (ماقبل مکسور کی صورت میں)، اور مؤنث کے لیے ات لگا دیتے ہیں: مثلاً مذکر سالم مُسْلِمٌ کی جمع مُسْلِمُوْنَ [رفعی حالت میں]، اور مُسْلِمِیْنَ [نصبی اور جری حالت میں] اور مؤنث سالم مُسْلِمَةٌ کی مُسْلِمَاتٌ ہے۔ اس میں کچھ استثنا بھی ہیں اور ذوی العقول اور غیر ذوی العقول میں صورتیں بدل جاتی ہیں۔ تانیث میں جمع کی بعض صورتیں خلاف قیاس بھی ہیں، مثلاً اُمٌّ سے اُمّہات۔

(۲) الجمع المُکسَّر یا جمع التکسیر: (=شکستہ یا نا تمام)۔ اس میں واحد کی بنیادی صورت بدل جاتی ہے، مثلاً رَجُلٌ سے رِجَالٌ، رَغِیْفٌ سے اَرْغِفَةٌ۔

جمع مُکسَّر کی دو قسمیں ہیں: (الف) جمع قلّت اور (ب) جمع کثرت۔ جمع قلت تین سے دس تک میں ہوتی ہے اور جمع کثرت اس سے زیادہ میں۔

جمع قلت کے اوزان ہیں: (۱) اَفْعُلٌ (رجلٌ سے اَرْجُلٌ)، (۲) اَفْعال (قولٌ سے اَقوالٌ)، (۳) اَفْعِلَةٌ (زمانٌ سے اَزْمِنَةٌ۔ حبیبٌ سے اَحِبَّةٌ جو اصل میں اَحْبِبَة ہے مگر لسانی عمل سے احبَّة بن گیا ہے)، (۴) فِعْلَةٌ (جیسے غُلَامٌ کی جمع غِلْمَةٌ)۔ جمع کثرت کے اوزان بہت سے ہیں: فُعْلٌ، فُعُلٌ، فُعَلٌ، فِعَلٌ، فَعَلَةٌ، فُعَلَةٌ، فِعَلَةٌ، فُعَّلٌ، فُعَّالٌ، فِعَالٌ، فُعُولٌ، فُعْلَانٌ، فِعْلَانٌ، فَعْلٰی، فُعْلٰی، فِعْلٰی، فُعَلَاءُ، اَفْعِلَاءُ، فَعَالٰی، فُعَالٰی، فَعِیْلٌ، فِعَالَةٌ۔

جمع الجمع سے مراد عام جمع سے پھر مزید جمع بنانا ہے، مثلاً بَیْتٌ سے بُیُوتٌ اور بُیُوت سے بُیُوتات۔

مُنْتَہی الجُمُوع: یہ جمع کا ایک خاص وزن ہے، اس میں جمع کے پہلے دو حرف مفتوح ہوتے ہیں اور تیسری جگہ الف ہوتا ہے، جیسے مَسَاجِدُ اور مَصَابِیْحُ۔ یہ غیر منصرف ہے اور اس کے آخر میں کسرہ اور تنوین نہیں آتی اور کسرہ کے مقام پر ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے۔ اس کے اوزان یہ ہیں: فَعَالِ، فَعَالِیُّ، فَعَائِلُ، فَوَاعِلُ، فَوَاعِیْلُ، اَفَاعِلُ، اَفَاعِیْلُ، مَفَاعِلُ، مَفَاعِیْلُ، تَفَاعِلُ، تَفَاعِیْلُ، فَیَاعِلُ، فَیَاعِیْلُ، فَعَاعِلُ، فَعَاعِیْلُ، فَعَالِنُ، فَعَالِیْنُ، فَعَالِیْلُ، فَعَاوِلُ، فَعَاوِیْلُ، یَفَاعِلُ، یَفَاعِیْلُ (اور عجمی اسما اور اسمائے نسبت کے لیے عموماً) اَفَاعِلَةٌ، فَعَالِلَةٌ (ان دو اوزان میں آخر میں تنوین آتی ہے)۔

اسم جمع: بعض الفاظ ایسے ہیں کہ شکل و صورت میں واحد ہوتے ہیں لیکن معنی میں جمع ہوتے ہیں، مثلاً قومٌ اسم جمع ہے۔ اسماء الجمع کو اَشْبَاہُ الجمع بھی کہا جاتا ہے۔ یہ اسماء الجنس سے ان معنوں میں مختلف ہیں کہ جہاں مقدم الذکر کی آگے بھی جمع بن جاتی ہے، اسماء الجنس کی آگے جمع نہیں بن سکتی، مثلاً نَحْلٌ۔ بعض اسما کی جمع اس طرح بنتی ہے کہ وہ اپنی جمعی صورت میں واحد سے بالکل مختلف ہوتی ہے، مثلاً اِمْرَأَةٌ کی جمع نِسَاءٌ۔

[خلاف قیاس جمع کی صورتیں بھی ہیں مثلاً اُمٌّ سے اُمَّہَاتٌ]۔

مآخذ: متن میں موجود ہیں۔ ان کے علاوہ ذیل کی تصنیفات، عربی مآخذ کے لیے: (۱) سیبویہ: الکتاب، پیرس، ج ۲: جمع سالم: باب ۳۱٦، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲٦، ۳۲۷، ۳۲۹ تا ۳۳۱؛ جمع مکسر، باب ۳۲۳، ۳۲۵، جمع الجمع: باب ۳۲٦، جمع ثنائیات، باب ۳۲۱، اسم جمع، باب ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۹؛ (۲) الزمخشری: المفصّل، بار دوم، طبع J. P. Broch، فصل ۲۳۳ تا ۲٦۱؛ (۳)

ابن یعیش : شرح المفصّل، طبع G. Jahn، ص ٤٠٦ تا ٦٨٠؛ (٥) رضی الدین الاسترا باذی : شرح الشافیۃ، قاهره ١٣٥٨ھ/١٩٣٩ء، ٢ : ٨٩ تا ٢١٠؛ [اردو : (٦) عبیدی : مفتاح الادب، حصه ٣، لاهور ١٨٨٦ء؛ (٧) عبدالرحمن امرتسری : کتاب الصرف و کتاب النحو، لاهور ١٨٩٨ء]؛ دیگر کتب : (٨) H. Derenbourg : *Essai sur les formes des pluriels arabes*، پیرس ١٨٦٧ء، ص ١٠٥ (اقتباس از *JA*، جون ١٨٦٧ء)؛ (٩) St. Guyard : *Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé en arabe*، پیرس ١٨٧٠ء، ص ٣٢ (Biblioth. Ec.H.E.,Sc. Ph. Hist. 4)؛ (١٠) L. Marcel Devic : *Les pluriels brisés en arabe*، پیرس ١٨٨٢ء، ص ٢٣؛ (١١) J. Barth : *Die Nominal-bildung in den semitischen Sprachen*، بار دوم، لائپزگ ١٨٩٤ء، ص ٤١٧ تا ٤٨٣؛ (١٢) C. Brockelmann : *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*، ١، برلن ١٩٠٨ء : ٤٢٦ تا ٤٣٩؛ جمع سالم کے لیے کتاب مذکور، ص ٤٤١ تا ٤٥٥ - جمع مکسر کی فهرست اوزان کی هر درسی کتاب میں موجود هے، بالخصوص W. Wright : *Arabic Gr.*، بار سوم، ١، کیمبرج ١٩٣٣ء : ١٩٩ تا ٢٣٤؛ (١٣) Mohammed-ben Braham : *Le pluriel brisé*، پیرس ١٨٩٧ء، ٨ : ١٢١، جس میں عربی مآخذ سے استفادے کے ساتھ ساتھ عربی طرز کا اتباع کیا گیا هے - نیز (١٤) J. H. Greenberg : *Internal a-plurals in Afroasiatic (Hamito-Semitic) Afrikanistische Studien (Festschrift Westermann)*، برلن ١٩٥٥ء، ص ١٩٨ تا ٢٠٤، جمع سالم اور اس کی اصل کے لیے : (١٥) W. Vycichl، در *RSO*، عدد ٢٨، ص ١٧ تا ٢٨؛ (١٦) S. Moscati : کتاب مذکور (١٧) ج ٢٩ (١٩٥٤ء)، ص ٢٨ تا ٥٢- اور بالخصوص ١٧٨ تا ١٨٠؛ (١٧) W. Vycichl : کتاب مذکور ج ٣٢، بالخصوص ص ١٧٥ تا ١٧٩ اور ات کے ساتھ جمع کے لیے در Aegyptus، ج ٣٢، (١٩٥٢ء)، ص ٤٠٩١ تا ٤٩٤؛ اسم جمع کے لیے (١٨) H. L. Fleischer : *Kleinere Schriften*، ١ : ٢٥٦ تا ٢٥٨.

جمله مسائل کے لیے جن سے اس مقاله میں بحث کی گئی هے : H. Fleisch : *Traité de Philologie arabe*، ج ١، بیروت ١٩٦١ء، فصل ٥٩ تا ٦٣، ٦٥، ١٠١ اور ١٠٢.

(اداره و مآخذ : H. Fleisch)

اَلْجُمُعَة : (سورة)، مدنی سورت هے، جو دو رکوع اور گیاره آیات پر مشتمل هے (الدر المنثور، ٦ : ٢١٥؛ الکشاف، ٤ : ٥٢٩؛ البیضاوی، ٢ : ٣٣٢) - حضرت ابوهریره رضؓ سے منقول هے که هم آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کی خدمت میں بیٹھے هوے تھے جب سورة الجمعه نازل هوئی (اور حضرت ابو هریره رضؓ هجرت کے بعد اسلام لائے تھے) (روح المعانی، ٢٨ : ٩٢؛ الدرالمنثور، ٦ : ٢١٥) - یه سورت سورة الصَّفّ کے بعد نازل هوئی - گزشته سورت میں چونکه اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰی علیه السلام کے حالات بیان فرمائے اور انهیں اپنی قوم کے هاتھوں جو اذیت پهنچی (٦١ : ٥) اس کا تذکره کیا، اس لیے اب اس سورت میں پیغمبر اسلامؐ اور آپ کی جاں‌نثار امت کا ذکر آیا تاکه دونوں امتوں کے حالات کے تقابلی مطالعے سے امت محمدیه علٰی صاحبها الصلوة والسلام کی فضیلت واضح هو جائے (٦٢ : ٢ تا ٥) - ماقبل کی سورت میں حضرت عیسٰی علیه السلام کی زبانی بعثت محمدیؐ کی بشارت کا ذکر آیا تھا (٦١ : ٦)، اور اس سورت میں اس بعثت کا اعلان هے (٦٢ : ٢) - اسی طرح گزشته سورت میں جهاد کو ایک بهترین تجارت قرار دیا گیا هے اور صفیں باندھ کر لڑنے والے مجاهدین کی تعریف کی هے (٦١ : ١٠ تا ١٣)، اب اس سورت میں جمعه کی نماز کا حکم دیا گیا هے، جس میں صف بندی جماعت کی ضروری شرط هے اور یه واضح کر دیا گیا هے که یه نماز دنیوی تجارت سے بهتر هے (٦٢ : ٩ تا ١١، نیز قب روح المعانی، ٢٨ : ٩٢؛ الدرالمنثور،

۱ : ۲۱۵؛ الطبری، ۲۸ : ۵۷؛ احکام القرآن، ص ۱۷۶۰).

سورۃ الجمعه میں سب سے پہلے اس بات کا ذکر ہے کہ "جو کچھ زمین و آسمان میں ہے سب کی زبان پر اللہ کی حمد و ثنا جاری ہے" (۶۲ : ۱)؛ اس کے بعد بعثت محمدیہ کا ذکر ہے جو امیوں میں مبعوث ہوے اور ساتھ ہی یہ پیش گوئی کہ دین اسلام اور رسالت محمدیہ جزیرۂ عرب تک محدود نہیں رہے گی بلکہ غیر عرب اقوام بھی حلقہ بگوش اسلام ہوں گی (۶۲ : ۳؛ نیز قب تفسیر القاسمی، ۱۶ : ۵۷۹۹)۔ یہود اہل علم اور اہل کتاب تھے مگر بے عمل تھے اور اس کے ساتھ اپنی فضیلت اور اللہ کی دوستی کے بھی مدعی تھے، قرآن مجید نے انھیں صاف صاف بتا دیا کہ عالم بے عمل کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لاد دی جائیں اور کہا کہ اگر تمھارا یہ دعوٰی (کہ تمھیں اللہ تعالٰی سے محبت ہے) سچا ہے تو پھر موت سے کیوں ڈرتے ہو، اس کی تمنا کیوں نہیں کرتے (۶۲ : ۵ تا ۸)۔ آیت ۹ اور ۱۰ میں نماز جمعہ کے لیے "سعی" اور کاروبار ترک کر دینے کا حکم ہے اور نماز جمعہ سے فراغت کے بعد کسب معاش کے لیے "پھیل جانے" کی ترغیب دلائی گئی ہے؛ اور سب سے آخر میں (۶۲ : ۱۱) ایک تاریخی واقعے کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت جابر^{رض} بن عبد اللہ کا بیان ہے کہ ایک دفعہ اہل مدینہ قحط سالی اور مہنگائی کا شکار ہو گئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم منبر پر تشریف فرما تھے اور خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ اتنے میں شام کی طرف سے اہل مدینہ کا تجارتی قافلہ مال تجارت لے کر آن پہنچا، قافلے کی خبر سن کر کچھ لوگ مسجد سے نکل کر دوڑ پڑے، اس آیت میں ایسے لوگوں کو تنبیہ کر دی گئی ہے اور بتا دیا گیا ہے کہ اللّٰہُ خَیْرُ الرّٰزِقِیْنَ (اللہ بہترین روزی رساں) ہے اور جو خزانے اس کے پاس ہیں وہ دنیا کے لہو و لعب اور تجارتی کاروبار سے بہتر ہیں (الکشاف، ۴ : ۵۳۶؛ تفسیر القاسمی، ۱۶ : ۵۸۰۴؛ روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۴؛ البیضاوی، ۲ : ۳۳۳؛ الدرالمنثور، ۶ : ۲۳۱؛ فی ظلال القرآن، ۲۸ : ۱۹۱)۔

حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعے کی نماز میں سورۃ الجمعه اور سورۃ المنافقون پڑھا کرتے تھے، اسی طرح جمعرات کو آپ کا یہ معمول تھا کہ مغرب کی نماز میں سورۃ الکافرون اور سورۃ الاخلاص پڑھتے تھے اور عشاء کی نماز میں بھی سورۃ الجمعة اور سورۃ المنافقون ہی پڑھا کرتے تھے (روح المعانی، ۲۸ : ۹۲؛ الدرالمنثور، ۶ : ۲۱۵ ببعد)؛ بعض اوقات صبح کی نماز میں بھی آپ سورۃ الجمعه پڑھا کرتے تھے۔ البخاری (۱ : ۱۱۰) اور البیضاوی (۲ : ۳۳۳) اور الزمخشری (بذیل تفسیر سورۃ الجمعة) نے اس سورت کے فضائل کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ جس نے سورۃ الجمعة کی تلاوت کی اسے بلاد اسلامیہ میں رہنے والے مسلمان نمازیوں کی تعداد (جو نماز جمعہ میں شریک ہو سکے یا نہ ہو سکے) کے مطابق دس گنا نیکیاں حاصل ہوں گی۔

مآخذ: (۱) البخاری، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۲) ابن جریر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۳) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنة، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۴) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۵) البیضاوی: انوارالتنزیل، لائپزگ بلا تاریخ؛ (۶) السیوطی: الدر المنثور، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۷) آلوسی: روح المعانی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۸) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) القاسمی: محاسن التأویل (= تفسیر القاسمی)، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت بلا تاریخ، ۸: ۹۱ تا ۱۰۲۔

(ظہور احمد اظہر)

اَلْجُمُعَة : (یوم)، (جیم کے پیش کے ساتھ، میم پر پیش، زبر اور جزم تینوں جائز قرار دیے گئے ہیں اور اس کی جمع جُمَعْ اور جُمُعَاتٌ ہے)۔ اسلامی تقویم میں

ہفتے کا ساتواں اور آخری دن، جسے زمانۂ قبلِ اسلام میں یوم العَرُوْبَة کہتے تھے مگر جب اسلام آیا تو اس کا نام الجمعہ رکھا گیا کیونکہ اس دن مسلمان مسجد میں جمع ہوتے اور نماز ادا کرتے تھے (لسان العرب، بذیل مادّہ جمع؛ مفردات القرآن، بذیل مادّہ؛ الایام واللیالی والشہور، ص ۴؛ البیضاوی، ۲: ۳۳۴؛ الکشاف، ۴: ۵۳۲؛ الرُّوْضُ الْاُنُف، ۱: ۱۷ ببعد)۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی منقول ہے کہ اسے یوم الجمعہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اسی دن اللہ تعالٰی نے آدم علیہ السلام کی تخلیق فرمائی (لسان لعرب، بذیل مادّہ) یا اس لیے کہ اس دن حضرت آدمؑ اور حضرت حواء کا ملاپ اور اجتماع ہوا (روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۱)۔ محمد بن سیرین کا قول ہے کہ ہجرت نبوی اور سورۃ الجمعہ میں نماز جمعہ کی فرضیت کے نزول سے پہلے حضرت اَسْعَدؓ بن زرار نے انصار کے بعض لوگوں کو جمع کیا اور وہ یاد خدا میں مشغول ہوے اور دو رکعت نماز باجماعت پڑھی، پھر ایک بکری ذبح کی اور مسلمانوں کی دعوت کی۔ یہ یوم العروبہ تھا، جسے بعد میں یوم الجمعہ کا نام دیا گیا ([سیَر اَعْلام النُّبلاء، ۱ : ۲۱۸]؛ روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۰؛ الدر المنثور، ۶ : ۲۱۸)۔ السیوطی کی ایک روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی مکۂ معظمہ ہی میں تھے کہ جمعے کی اجازت ہوگئی تھی مگر وہاں نماز جمعہ ادا نہ کی جا سکی؛ آپ نے حضرت مُصْعَب ابن عمیر کو لکھا کہ جمعے کے دن سورج ڈھلنے کے بعد مسلمانوں کو جمع کرو اور انھیں دو رکعت نماز با جماعت پڑھاؤ (الدر المنثور، ۶ : ۲۱۸؛ روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۰)۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد سب سے پہلا جمعہ بنو سالم بن عوف کی بستی میں پڑھا (سیرۃ ابن ہشام، ۲ : ۱۳۸ ببعد؛ الدرالمنثور، ۶ : ۲۱۸؛ روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۱)۔ امام بخاری (۱ : ۱۱۰) کے بیان کے مطابق مسجد نبوی کے بعد دوسری مسجد جس میں سب سے پہلے جمعہ پڑھا گیا وہ بحرین کے علاقے میں جواثی نامی شہر میں مسجد عبدالقیس تھی۔

حدیث میں نماز جمعہ کی بڑی تاکید آئی ہے، ابن ماجہ کی روایت ہے کہ ایک دن آپؐ نے خطبۂ جمعہ میں فرمایا: اللہ تعالٰی نے تم پر آج اس جگہ، اس دن، اس ماہ اور اس سال نماز جمعہ فرض کر دی ہے جو یوم قیامت تک فرض رہے گی؛ پس جس کسی نے اس نماز کو سہل انگاری سے چھوڑ دیا یا اس کا انکار کیا خداے تعالٰی اس کی حالت کو کبھی مجتمع نہیں کرے گا اور نہ اس کے کام میں برکت دے گا۔ جان لو کہ تارک جمعہ کی نہ نماز ہے نہ زکوٰۃ، نہ حج ہے نہ روزہ اور نہ اس کے لیے کوئی برکت ہے یہاں تک کہ وہ توبہ کرے اور جو توبہ کرے گا اللہ تعالٰی اس کی توبہ قبول کرے گا (الدر المنثور، ۶ : ۲۱۸)۔ ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا: جس نے بلا عذر تین بار نماز جمعہ ترک کی اللہ تعالٰی اس کے دل کو آلودہ کر دے گا (محلِّ مذکور)۔

جمعے کی فضیلت کے بارے میں بھی بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں، ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: سب سے افضل دن جس پر سورج طلوع ہوا وہ جمعے کا دن ہے؛ اسی دن اللہ تعالٰی نے حضرت آدمؑ کو پیدا کیا، اسی دن وہ جنت سے اتارے گئے، اسی دن ان کی توبہ قبول ہوئی اور اسی دن قیامت آئے گی، اور اس دن میں ایک وقت ایسا بھی ہے جسے بندۂ مؤمن پا لے تو وہ اللہ سے جو دعا مانگے گا قبول ہوگی (مسلم، کتاب الجمعہ، حدیث ۱۷ و ۱۸؛ ابن العربی، ص، ۱۷۹؛ روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۱)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: اللہ کے نزدیک جمعہ سیّد الایام ہے، جس کا مرتبہ یوم الفطر اور یوم النحر سے بھی بڑا ہے اور اس میں پانچ باتیں ہیں: اسی دن آدمؑ پیدا کیے گئے، اسی دن وہ جنت سے اتارے گئے، اسی دن وہ فوت ہوے، اسی دن میں ایک لمحہ ایسا بھی ہے جس میں بندۂ مومن

اللہ سے جو مانگتا ھے پاتا ھے بشرطیکه وہ کوئی حرام چیز نه طلب کرے، اور اسی دن قیامت آئے گی (الدرالمنثور، ۶ : ۲۱۸؛ الکشاف، ۴ : ۵۳۲) - ایک اور جگه آپؐ نے فرمایا : میرے پاس جبریل علیه السلام آئے، ان کے پاس سفید آئینه تھا، وہ کہنے لگے که یه جمعه ھے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے اور آپ کے بعد آپ کی امت کے لیے عید بنا کر پیش کیا ھے - یه دن ھمارے نزدیک سید الایام ھے اور اسے ھم آخرت کے دن تک یَوْمُ الْمَزِیْد یعنی اضافے والا دن کہیں گے (الکشاف، ۴ : ۵۳۲؛ جمعه کے مزید فضائل کے لیے دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّہ).

نماز جمعه کے جواز و وجوب کے بارے میں ائمۂ اسلام کے مختلف اقوال ھیں؛ ابوبکر الجصاص (احکام القرآن، ۳ : ۴۴۵) نے ان اقوال اور آراء کا خلاصه پیش کرتے ھوے کہا ھے که فقہاے احناف کا اس بات پر اتفاق ھے که جمعه بڑے شہروں کے ساتھ مخصوص ھے اور دیہات میں جمعه پڑھنا صحیح نہیں؛ امام ثوریؒ اور عبیداللہ بن الحسنؒ کا بھی یہی قول ھے - امام مالکؒ کے نزدیک نماز جمعه ھر اس بستی میں صحیح ھے جہاں متصل مکانات بنے ھوے ھوں اور ضروری اشیاء کے لیے بازار موجود ھوں؛ امام اوزاعیؒ کا قول یه ھے که نماز جمعه صرف اس مسجد میں صحیح ھے جہاں پانچ وقت نماز باجماعت ھوتی ھو؛ امام شافعیؒ کا مسلک یه ھے که جب کوئی گاؤں اس قسم کا ھو جہاں مکانات و عمارات کا ایک سلسله ھو اور وھاں کے باشندے غیر ضروری طور پر ترک وطن نه کرتے ھوں اور وھاں چالیس یا اس سے زائد آزاد عاقل بالغ مرد موجود ھوں، وھاں جمعه فرض ھے - اکثر علماے اھل حدیث چھوٹے یا بڑے شہروں کی قید کے خلاف ھیں اور ھر جگه نماز جمعه کی فرضیت کے قائل ھیں.

نماز جمعه میں رکعت کی تعداد دو ھے، جو آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم سے امت نے قولاً و عملاً متواتر نقل کی ھے؛ چنانچه حضرت عمرؓ سے مروی ھے که "نماز سفر اور نماز فجر دو دو رکعت ھیں، نماز جمعه بھی دو رکعت ھے جس میں قصر نہیں بلکه نبی کریم صلی اللہ علیه وسلم کی زبان سے یونہیں ارشاد ھوا ھے" (الجصاص، ۳ : ۴۴۶).

امام احمد بن حنبلؒ کا قول یه ھے که اگر عید اور جمعه اکٹھے ھوجائیں تو نماز عید کی وجه سے جمعے کی نماز ساقط ھوجائے گی مگر باقی علماے اسلام اس کے خلاف ھیں اور ان کے نزدیک اجتماع عید و جمعه سے جمعے کی نماز ساقط نہیں ھوتی (ابن العربی، ص ۱۷۹۷).

بعض علماے حدیث کے نزدیک جمعے کے لیے دو اذانیں درست نہیں، کیونکه امام بخاری (۱ : ۱۱۲) نے روایت کیا ھے که نبی صلی اللہ علیه وسلم اور حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے عہد میں پہلی اذان اس وقت ھوتی تھی جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا، مگر حضرت عثمانؓ کے عہد میں لوگوں کی کثرت کے باعث ایک اذان کا اضافه کر دیا گیا؛ حضرت علیؓ کے عہد میں بھی سنت رسولؐ اور سنت شیخینؓ پر عمل ھوا (قب الدر المنثور، ۶ : ۲۱۹ ببعد؛ روح المعانی، ۲۸ : ۱۰۲ ببعد؛ ابن العربی ص ۱۷۹۵).

اس بات پر امت کا اجماع ھے که نماز جمعه کی اذان کے بعد خرید و فروخت بالکل حرام ھے (ابن العربی، ص ۱۷۹۳)، بلکه اذان کے بعد 'سعی' واجب ھے، جو مسلمان نداء (اذان) سنے یا جامع مسجد سے تین میل کے فاصلے کے اندر ھو اس پر نماز جمعه کے لیے سعی (تیزی اور مستعدی) واجب ھے (وھی مصنف، ص ۱۷۹۴).

نماز جمعه کی فرضیت کے لیے سات شرطیں ھیں (۱) عقل، (۲) ذکوریت (مرد ھونا)، (۳) حریت، (۴) بلوغ، (۵) قدرت، (۶) اقامت، (۷) قریه یعنی بستی یا شہر؛ جب یه شرائط پوری ھو جائیں گی تو اس صورت میں نماز جمعه فرض ھوگی، اور اگر یه شروط نه پائی گئیں تو نماز جمعه کی فرضیت ساقط ھو

جائے گی (ابن العربی، ص ۱۷۹۱)۔

نماز جمعه کی بجا آوری کی شروط (شُرُوْطُ الْاَدَاء) یه هیں: (۱) اسلام، (۲) خطبه (خطبے کی مقدار اور مسائل کے لیے دیکھیے الجصاص، ۳ : ۴۴۶)، (۳) امام مقیم هو مسافر نه هو، (۴) تعداد، جس کی مقدار مقرر نهیں بس اتنے لوگ هوں که جن سے قریه (بستی یا شهر) کی شرط پوری هوتی هو، (۵) غسل، (۶) صفائی لباس اور خوشبو وغیره (ابن العربی، ص ۱۷۹۱)۔ امام ابوحنیفه^{رح} کے نزدیک سلطان یا اس کا نمائنده بهی جمعے کی شروط میں سے هے (حوالهٔ سابق، ص ۱۷۹۴؛ الجصّاص، ص ۴۴۶ ببعد)۔ [نماز جمعه کی شرائط و لوازم پر غور کرنے سے اس کی گوناگوں عباداتی اور اجتماعی مصلحتیں خود بخود مترشح هوتی هیں۔ ان کی رُو سے جمعه محض شخصی عبادت نهیں بلکه اس کا تعلق تنظیم امّت اور تمدنی مصالح امّت سے بهی هے۔ اس سے اسلامی معاشرے کے استحکام کی ایک صورت پیدا هوتی هے اور نظام امت کا رعب و دبدبه قائم هوتا هے۔ ان حکمتوں کے بارے میں جدید زمانے کے کئی علما و مفسرین نے اظهار خیال کیا هے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادّه؛ (۲) ابن الاثیر: النهایة، قاهره ۱۹۳۲ء؛ (۳) الراغب: المفردات، قاهره ۱۳۵۱ھ؛ (۴) آلوسی: بلوغ الارب، قاهره ۱۹۲۵ء؛ (۵) ابن هشام: سیرة، قاهره ۱۹۳۶ء؛ (۶) الفراء: الایام واللیالی والشهور، قاهره ۱۹۵۶ء؛ (۷) السهیلی: الروض الانف، قاهره ۱۹۱۴ء؛ (۸) البخاری، قاهره ۱۹۳۲ء؛ (۹) الجصاص: احکام القرآن، قاهره ۱۳۲۵ھ؛ (۱۰) الآلوسی: روح المعانی، قاهره بلا تاریخ؛ (۱۱) الزمخشری: الکشاف، قاهرة ۱۹۴۶ء؛ (۱۲) السیوطی: الدرالمنثور، قاهره بلا تاریخ؛ (۱۳) مسلم، قاهره ۱۹۵۶ء، (۱۴) فؤاد عبدالباق: مفتاح کنوز السنة، قاهره ۱۹۳۴ء، بذیل مادهٔ جمعه؛ (۱۵) البیضاوی: انوارالتنزیل؛ (۱۶) ابن العربی: احکام القرآن.

(ظهور احمد اظهر و اداره)

* **جمعیّة:** جدید عربی زبان میں یه اصطلاح بالعموم "جماعت" یا "انجمن" [مجلس یا ادارے] کے معنوں میں مستعمل هے اور ماده ج م ع سے مشتق، جس کا مطلب هے "جمع کرنا، یکجا کرنا وغیره"۔ لیکن معلوم هوتا هے که جدید مفهوم میں اس اصطلاح کا استعمال حال هی میں شروع هوا اور پهلی بار غالباً ان منظم خانقاهی فرقوں یا اجتماعات کے لیے جو سترهویں صدی کے آخر اور اٹهارهویں صدی عیسوی کے آغاز میں شام اور لبنان کے مشرقی یونانی کلیساؤں میں منظر عام پر آئے (مثلاً جمعیّة المُخَلِّص Salvatorians، یعنی ایک یونانی کیتهولک فرقه جس کی بنیاد ۱۷۰۸ء کے لگ بهگ رکهی گئی)۔ انیسویں صدی کے وسط میں لبنان اور ازاں بعد عربی بولنے والے دوسرے ممالک میں بهی اس اصطلاح کا استعمال عام هوتا گیا تا آنکه علمی، ادبی، فلاحی اور سیاسی مقاصد کے لیے رضا کارانه طور پر قائم کی گئی جماعتوں پر بهی اس کا اطلاق هونے لگا۔ ان میں سے اولین جماعت غالباً الجمعیة السُّوریّة تهی، جسے ۱۸۴۷ء میں ان امریکی پروٹسٹنٹ مبلغین نے جو علمی مذاق رکهتے اور تهذیب و ثقافت کا معیار بلند کرنا چاهتے تهے بیروت میں قائم کیا۔ لیکن اس کے جمله ارکان مسیحی تهے اور جن میں مشهور مصنفین مثلاً ناصف الیازجی [رک بآں] اور بطرس البستانی [رک بآں] نیز متعدد مبلغین اور لبنان کے بارے میں لکهنے والا انگریز مصنف کرنل چارلس چرچل بهی شامل تها، جو اس زمانے میں بیروت کے قریب مقیم تها۔ ۱۸۵۲ء تک اس جماعت کے اجلاس باقاعدگی سے هوتے رهے۔ ۱۸۵۷ء میں اس کی جگه الجمعیّة العلمیّة السوریّة نے لی، جو اس کی به نسبت بڑی جماعت تهی گو قائم اسی کے نمونے پر هوئی تهی، لیکن اس میں مسلمان اور دروزی بهی شریک تهے؛ پهر قاهره اور استانبول میں اس کے ایسے رکن بهی موجود تهے جو بذریعهٔ خط و کتابت اس سے منسلک هوتے مثلاً مصلح صدر اعظم فؤاد پاشا۔

۱۸۶۸ء میں حکومت عثمانیہ نے اس کا وجود سرکاری طور پر تسلیم کر لیا ۔ ۱۸۵۰ء میں فرانسیسی یسوعی (Jesuit) مبلغین نے بیروت میں اسی قسم کی ایک تنظیم الجمعیّة الشرقیّة قائم کی ۔ اس کی رکنیت کچھ تو غیر ملکی اور کچھ مقامی باشندوں پر مشتمل تھی لیکن تھے سب کے سب عیسائی ۔

اس کے کچھ ہی مدت بعد مختلف انجمنیں زیادہ عملی مقاصد کے ماتحت قائم ہونے لگیں : مثلاً پہلی انجمن خواتین، جمعیّت باکورة هوریّة، جو بیروت میں ۱۸۸۱ء یا اس سے کچھ قبل قائم ہوئی، نیز فلاح عامّہ کی متعدد انجمنیں ۔ ان میں سب سے پہلی جماعت غالباً جمعیّة الخیریّة الاسلامیّة تھی، جس کی بنیاد ۱۸۷۸ء میں اسکندریہ میں رکھی گئی ۔ یہ اس نئے عوامی شعور کا اظہار تھا جو ان دنوں مصر میں بیدار ہو رہا تھا ۔ اس کی غرض و غایت تھی لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے قومی مدارس کا قیام ۔ چنانچہ ایک مدرسہ اسکندریہ میں جاری کیا گیا اور مشہور قوم پرست خطیب عبداللہ الندیم اس کا مہتمم مقرر کیا گیا لیکن اعرابی تحریک اور برطانوی قبضے کی بدولت اس کا خاتمہ ہوگیا ۔ یہی حال اسی قسم کی ایک اور انجمن جمعیّت المقاصد الخیریة کا ہوا، جو تقریباً اسی زمانے میں اور اسی غرض سے قاہرہ میں قائم کی گئی تھی ۔ ایک اور جماعت، جس کی بعد میں تشکیل ہوئی، الجمیعة الخیریة الاسلامیّة تھی، جس نے اپنا کام ۱۸۹۲ء میں شروع کیا اور جسے غیر معمولی کامیابی ہوئی ۔ مصر کے مشہور مصلح شیخ محمد عبدہٗ اس کے سرگرم رکن تھے ۔ اس جمیعة کے ماتحت کئی مدارس کھولے گئے ۔ بیروت کی جمعیّة المقاصد الخیریّة ۱۸۸۰ء میں قائم ہوئی اور ویسی ہی کامیاب رہی ۔ لبنان کے سنّی مسلمانوں کے لیے اس کے زیراہتمام جو مدارس جاری کیے گئے تھے برابر فروغ پذیر ہیں ۔

ایک ایسے زمانے میں جب نمائندہ اداروں کا وجود نہیں تھا اور اخبار تازہ تازہ جاری ہوئے تھے یہی جماعتیں تھیں جن کی بدولت تعلیم یافتہ اشخاص کو موقع ملا کہ امور سیاست میں غور و فکر کریں اور ممکن ہو تو حکومت پر ایک حد تک رائے عامّہ کا دباؤ ڈال سکیں ۔ ان جمعیتوں میں بعض کے مقاصد سیاسی تھے اور پھر ۱۸۷۰ء میں جیسے جیسے قومی شعور کی نشو و نما ہوئی اور مصر کو اظہار رائے کی نسبةً زیادہ آزادی ملی تو خالص سیاسی نوعیت کی انجمنیں پھولنے پھلنے لگیں ۔ ان قدیم ترین انجمنوں میں مصر الفتات یعنی "نوجوان مصر" کی تشکیل ۱۸۷۹ء میں ہوئی ۔ اسکندریہ میں اس کے ارکان میں عبداللہ الندیم اور دوسرے مسلمان قوم پرستوں کے علاوہ مصر میں کام کرنے والے متعدد لبنانی مسیحی صحافی شامل تھے ۔ ان کا ایک رکن ادیب اسحٰق اس انجمن کا مجلّہ اس وقت تک شائع کرتا رہا جب تک اسے کچل نہیں دیا گیا ۔ اس کے سامنے ایک اصلاحی لائحۂ عمل تھا، جس کا تعلق وزارتی ذمے داریوں، عدلیہ میں مساوات اور اخبارات کی آزادی وغیرہ امور سے تھا لیکن یہ انجمن کوئی مؤثّر کام نہ کر سکی اور اس کا وجود بھی کم و بیش ایک سال تک ہی قائم رہا ۔ اس سے زیادہ مشہور لیکن اتنی ہی ذی اثر جماعت جمعیة العروة الوثقٰی تھی ۔ یہ مسلمانوں کی ایک خفیہ جماعت تھی ۔ اس کے ارکان نے یہ حلف اٹھا رکھا تھا کہ ایک حقیقی اسلامی حکومت کے احیا اور مصر کو بالخصوص برطانوی حکومت سے آزاد کراتے ہوئے عالم اسلام کے اتحاد و اصلاح کا بیڑا اٹھایا جائے ۔ اس جماعت کی روح و رواں مشہور بین الاقوامی شخصیّت جمال الدین افغانی اور ان کے شاگرد محمد عبدہٗ تھے ۔ یہ اس زمانے میں قائم ہوئی جب مصر پر برطانیہ کا قبضہ ہو چکا تھا ۔ معلوم ہوتا ہے اس جمعیة کی شاخیں متعدد اسلامی ممالک میں قائم تھیں، جن میں شمولیت کے وقت حلف اٹھانا پڑتا ۔ ہمیں

اس کی سرگرمیوں کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل نہیں اور غالبًا مشہور مجلۂ عروۃ الوثقٰی کے اجرا کے علاوہ اس نے کوئی خاص کام کیا بھی نہیں۔ اس مجلّے کا اجرا پیرس میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ نے ۱۸۸۴ء میں کیا تھا اور اس کی اشاعت اگرچہ صرف چند ہی ماہ تک جاری رہی تاہم تعلیم یافتہ مسلمانوں نے اس سے بڑے دور رس اثرات قبول کیے۔ اس کے افتتاحی اداریے اب بھی نقل ہوکر وقتًا فوقتًا شائع ہوتے رہتے ہیں اور بہت شوق سے پڑھے جاتے ہیں۔

بطور ایک سیاسی انجمن کے جمعیّۃ کی اصطلاح کچھ عرصے تک اور مستعمل رہی، مثلاً سلطنت عثمانیہ کے آخری ایام میں عرب قوم پرستوں کی جو مشہور ترین انجمن قائم ہوئی اس کا نام تھا جمعیّۃ العربیّۃ الفتاۃ۔ یہ جماعت ۱۹۱۱ء میں سات عرب طالب علموں نے پیرس میں قائم کی تھی۔ بعد ازاں اس کا مرکز دمشق میں منتقل ہوگیا اور اس کے ارکان کی تعداد دو سو تک پہنچ گئی۔ اس نے اس خفیہ بات چیت میں بڑا اہم حصہ لیا جو مصر میں شریف حسین اور برطانوی حکام کے درمیان ہوئی اور جس کا نتیجہ ترکی حکومت کے خلاف بغاوت عرب کی شکل میں نکلا۔ اس بغاوت کا فوجی راہنما فیصل بن حسین خود بھی اس انجمن کا رکن تھا۔ پھر اس سے ایک نسل بعد مصر میں ایک اور جمعیت قائم ہوئی جس نے سیاست میں بڑا اہم کردار سرانجام دیا یعنی الاخوان المسلمون [رک باں]؛ اس کا آغاز حسن البنّاء [رک باں] کے ہاتھوں ۱۹۲۸ء میں ہوا۔ اس کا اصل مقصد اگرچہ یہ تھا کہ عالم اسلام کی اخلاقی حالت سدھاری جائے لیکن رفتہ رفتہ یہ اپنے اغراض و مقاصد اور طریق کار کے اعتبار سے علانیہ طور پر سیاسی جماعت بنتی چلی گئی تا آنکہ اس دور انتشار میں یوں نظر آتا تھا جیسے وہ حکومت کی باگ ڈور سنبھال لے گی لیکن ۱۹۴۵ء میں فوجی حکومت نے اسے کچل کر رکھ دیا۔ اب عام طور پر سیاسی تحریکوں کے لیے جمعیّۃ کے بجائے لفظ حزب [رک باں] استعمال ہونے لگا تھا البتہ جمعیّۃ کی اصطلاح، فلاحی، ثقافتی اور ایسی ہی دوسری رضاکار تنظیمات کے لیے مستعمل رہی۔

مآخذ: (۱) G. Graf: *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur*، ۳: ۳۶؛ (۲) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۴: ۶۷ ببعد؛ (۳) G. Antonius: *The Arab awakening*، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۵۱ بعد، ۱۱۱ بعد؛ (۴) المشرق، ۱۲ (۱۹۰۹ء): ۳۲ بعد؛ (۵) رشید رضا: تاریخ ۔۔۔ الشیخ محمد عبدہ، ۱:۲۸۳ بعد، ۷۲۶ بعد؛ (۶) J.M. Landau: *Parliaments and parties in Egypt*، تل ابیب ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۷) I.M. Husaini: *The Moslem Brethren*، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۸) R. Hartmann: *Arabische politische Gesellschaften bis 1914*، در R. Hartmann و H. Scheel: *Beiträge zur Arabistik, Semetistik und Islamwissenschaft*، لائپزگ ۱۹۴۴ء، ص ۴۳۹ تا ۴۶۷۔ جمعیة الشبان المسلمین کے لیے دیکھیے: (۹) Kampffmayer، در *Whither Islam*، طبع گب H.A.R. Gibb، لنڈن ۱۹۳۶ء.

(A. H. Hourani)

سلطنت عثمانیہ اور ترکیہ

عثمانی اور جدید ترکی میں "جماعت" یا "انجمن" کے لیے جو اصطلاح سب سے زیادہ مستعمل ہے وہ اگرچہ جمعیت cemiyet ہے لیکن حامیان اوزتوارکچہ اس پر لفظ درنک یا کبھی کبھی برلک کو بھی ترجیح دیتے ہیں۔ بہرحال انیسویں صدی کے اواخر سے لفظ جمعیت ہی ان سب رضاکار جماعتوں کے لیے مستعمل رہا جو خفیہ یا علانیہ طور پر سیاسی، فلاحی، پیشہ ورانہ یا دیگر مقاصد کے پیش نظر قائم ہوئیں۔ بیسویں صدی کے اوائل میں البتہ سیاسی انجمنوں کو فرقہ یا کبھی کبھی حزب بھی کہہ دیا جاتا تھا۔

چنانچه ۱۹۲۰ء سے یه دونوں لفظ عام طور پر جماعت کے معنوں میں استعمال کیے جا رہے هیں ۔ جمعیت کے قریب المعنی مترادفات میں انجمن (encümen، فارسی لفظ انجمن [رک بان] سے مشتق) سے مراد ہے (۱) پارلیمانی مجلس اور (۲) بظاهر عوامی جماعت مثلاً ترکی تاریخ اور ترکی زبان کی انجمنیں ۔ ان دونوں مفهوموں کو ظاهر کرنے کے لیے اس کے اوزتورکچه مترادفات علی‌الترتیب (۱) کوسیون اور (۲) کورم هیں ۔ هیئت یا هیت (مجلس، کمیٹی committee) سے مراد عارضی یا عبوری جماعت‌بندی ہے؛ گروپ gurup یا پارٹی گروبو parti gurubu سے ایک پارلیمانی جماعت، اور کلب club سے ایک نسبةً غیر رسمی ثقافتی، معاشرتی یا دوستوں کی تنظیم ۔

ایک ایسا قانون جس کی رو سے کسی انجمن کی تشکیل یا اسے چلانے کا حق عوام کو دیا جائے پہلے پہل بیسویں صدی میں منظور هوا ۔ ۱۸۳۹ء اور ۱۸۵۶ء میں عثمانی اصلاحات کے جو قوانین نافذ هوے ان کی رو سے شهری مساوات نیز شخصی اور مالی تحفظ کی ضمانت دی گئی تھی، لیکن یه ۱۸۷۶ء کا آئین تھا جس میں بالخصوص پہلی مرتبه انجمن سازی کی آزادی دی گئی خواه محدود طور پر هی سهی (قانون ۱۳: "عثمانی رعایا کو یه حق حاصل ہے که وه موجوده قوانین کی حدود میں رهتے هوے تجارتی، صنعتی اور زرعی مقاصد کے تحت هر قسم کی انجمن تشکیل کر سکے")، ایسے هی اخبارات کی آزادی (دفعه ۱۲: "...... قانون کی حدود میں آزادی ....") اور شکایات کے ازالے کے لیے انفرادی یا اجتماعی طور پر (عدالت میں) حق درخواست گزاری کی (دفعه ۱۴) کے مواعید کیے گئے ۔ ۲۱ اگست ۱۹۰۹ء کو آئین پر نظرثانی هوئی تو دفعه ۱۳ کو تو جوں کا توں رهنے دیا گیا لیکن ایک نئی دفعه ۱۲۰ کا اضافه کر دیا گیا جس کی رو سے باهم اجتماع اور جماعت سازی کی آزادی کا ذمه لیا گیا بشرطیکه (۱) وہ جماعتیں اخلاق عامّه پر بڑا اثر نه ڈالیں؛ (۲) ان کی سرگرمیاں ریاست کی علاقائی سالمیت کے خلاف نه هوں، نه آئین کی تبدیلی کے خلاف، نه مختلف نسلی گروهوں میں منافرت پیدا کریں؛ (۳) ان کا معین وجود بھی هونا چاهیے ۔ پھر اسی مجلس آئین ساز کے ایک اجلاس میں انجمنوں کے متعلق ایک اور قانون (جمعیت لر قانونو، مورخه ۱۶ اگست ۱۹۰۹ء) کی منظوری دی گئی، جس میں ان آئینی امتناعات کی صراحت اور مقامی شهری حکام کے هاں انجمنوں کی تسجیل کے قواعد کی وضاحت کی گئی تھی ۔ سیاسی اعتبار سے ۱۹۰۹ء کی قانون سازی کا "رجعت پسند" سیاسی تحریکیں فوری طور پر هدف ٹھیریں ۔ ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء (بروے تقویم جولین، جو اس زمانے میں اوتز ۔ برمرت حدیثی کے نام سے مروّج تھی) کا ناکام جوابی انقلاب نیز نسلی اعتبار سے اقلیتی فرقوں کے قوم پرستانه اور افتراق پسندانه میلانات ۔

۱۹۰۹ء کا قانون جمعیت عهد عثمانی کے آخر تک اور پھر (دو ترامیم: قانون ۳۵۳ و ۳۸۷، جنهیں ۱۹۲۳ء میں مجلس ملی کبیر، انقره نے منظور کیا تھا، کے ساتھ) جمهوریهٔ اول کے دور یعنی ۱۹۳۸ء تک نافذ رها ۔ ۱۹۲۴ء کے آئین کی دفعه ۷۰ کی رو سے مختصر اور جامع طور پر "شعور، فکر، اخبارات، سفر، معاهدات، عمل، جائداد کی خرید و فروخت، اجتماع، جماعت اور شمولیت" کے حقوق اور ان کی آزادی کی ضمانت دی گئی ۔ ایک نئے قانون جمعیت (عدد ۳۵۱۲)، بتاریخ ۲۸ جون ۱۹۳۸ء، کی رو سے علاوه اور جماعتوں کے ایسی جماعتوں کی تشکیل کی بالوضاحت ممانعت کر دی گئی جن کے اغراض و مقاصد جمهوری عوامی جماعت (Republican People's Party) کے ان چھے میں سے پانچ نصب العینوں (Arrows، التی اوک) کے منافی هوں جنهیں ۱۹۳۵ء میں دفعه ۲ کی ایک ترمیم کے ذریعے آئین میں شامل کیا گیا تھا (جمهوریت پسندی، قومیت

یا وطن پرستی، ریاستیت (etatism)، لادینیت اور انقلاب پسندی (انقلاب چلق)، ان کے علاوہ ایسی جماعتوں کا قیام بھی خلاف قانون قرار دیا گیا جو ریاست کی علاقائی سالمیت کے خلاف ھوں یا "سیاسی اور قومی اتحاد میں انتشار" پیدا کرنے کا موجب بنیں اور جن کی اساس کسی "مذھب، عقیدے یا فرقے" اور "علاقے" اور "قبیلے، جماعت، نسل، جنس یا طبقے" پر قائم ھو (دفعه ۹) - بعینه بین‌الاقوامی جماعتیں یا ایسی تنظیمات جن کا مرکز ترکیه کی حدود سے باھر ھو خلاف قانون قرار دی گئیں، البته اس سلسلے میں وہ انجمنیں مستثنیٰ تھیں جن کے قیام کی اجازت بین‌الاقوامی تعاون کی خاطر کابینه کے خاص فرمان کے ذریعے حاصل کر لی گئی ھو (دفعه ۱۰)- ۵ جون ۱۹۴۶ءکو منظور شده ایک اهم ترمیم (قانون ۱۹۴۹ء) کی رو سے چھے "نصب‌العینوں" کے منافی اور طبقاتی بنیادوں پر قائم ھونے والی جماعتوں کے خلاف امتناعی حکم واپس لے لیا گیا - اسی طرح وہ علاقائی انجمنیں بھی خلاف قانون نه رھیں جن کی سرگرمیاں صرف سیاسی میدان تک محدود تھیں - جمھوریهٔ اول کے دوسرے قوانین کی رو سے مزید امتناعات نافذ کیے گئے - قوانین عدد ۳۳۴ (۱۵ اپریل ۱۹۲۳ء) اور عدد ۵۵۶ (۲۵ فروری ۱۹۲۵ء) کی رو سے سلطنت اور خلافت کے احیا کی تبلیغ اور مذھب کو سیاسی مقاصد کے حصول کا آلهٔ کار بنانے کی ممانعت کر دی گئی - ۱۹۲۲ء کے ایک فرمان کی رو سے اشتراکیت خلاف قانون قرار دی گئی اور ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء کے ایک اور فرمان کے ذریعے سلسلهٔ درویشیه کی تنظیمات ختم کر دی گئیں - ان امتناعات کو ۱۹۲۶ء کے مجموعهٔ تعزیرات (تورک جزا قانونو) میں (دفعه ۱۴۱ و ۱۴۲، جن کی زد براہ راست اشتراکیت پر پڑتی تھی اور دفعه ۱۶۳، جس کا اطلاق مذھبی سیاسی انجمنوں پر ھوتا تھا) شامل کر لیا گیا - قانون عدد ۵۰۱۸، مؤرخه ۲۰ فروری ۱۹۴۷ء کی رو سے پہلی بار واضح طور پر مزدوروں کی جماعتوں اور مالکان کی انجمنوں (trade unions and employers associations) (دونوں کے لیے سند که کا لفظ استعمال کیا جاتا ھے، جو که فرانسیسی لفظ syndicat سے مشتق ھے) کے قواعد و ضوابط مرتب کیے گئے - جمھوریهٔ ثانی کے آئین مؤرخه ۹ جولائی ۱۹۶۱ء میں تشکیل جماعت کی آزادی کے عمومی و خصوصی تحفظات دیے گئے (دفعه ۲۹: "ھر فرد کو یه حق حاصل ھے که وہ پیشگی اجازت کے بغیر کوئی جماعت بنا سکے - قانون کے ذریعے اس حق کو صرف امن عامّه اور اخلاق کے تحفظ کی خاطر محدود کیا جا سکتا ھے") اور ملازمین اور مالکان کی انجمنوں (دفعه ۴۶) اور سیاسی جماعتوں (دفعه ۵۶) کی تشکیل کا حق عطا کیا گیا.

جماعتی زندگی کی نشو و نما کا میدان کبھی تو وسیع اور کبھی تنگ رھا جیسا که آئین سازی کی تاریخ سے ھمیں اس کا پتا چلتا ھے - انقلاب ۱۹۰۸ء تک تو سیاسی انجمنوں نے سلطنت کے اندر خفیه سازشوں کی صورت اختیار کر رکھی تھی اور ان کا صدر مقام اکثر حدود ملک سے باھر ھوتا - اولین جماعتوں میں قابل ذکر وہ انجمنیں ھیں جن کی تشکیل مسیحی اقلیت کے قوم پرستوں نے کی - ان میں یونانیوں کی اس قومی انجمن Ethnike Hetairia کی طرف اشارہ کرنا ضروری ھے جس کی بنیاد ۱۸۱۴ء میں اوڈیسه (الرھا) میں رکھی گئی - جس کے بعد ارمنیوں کی ھنچک جماعت (جنیوا ۱۸۸۷ء) اور دشنکتسوتین Dashnakstun (ارمنی انقلابی وفاق، ۱۸۹۰ء) قائم ھوئیں - عثمانی مسلمانوں کے یہاں شروع شروع کی سیاسی تحریکوں میں صحیح تنظیم کا فقدان تھا - وہ بہت عرصے تک زندہ نه رھتیں اور ان کی سرگرمیاں سلطان وقت کی جلد از جلد معزولی کی ناقص اور ناکام سازشوں تک محدود تھیں - ۱۸۵۹ء کے واقعهٔ قلیلی ۱۸۷۸ء کے واقعهٔ چراغان اور اسی سال کی نام نهاد مجلس سجیاری Scalieri - عزیز کی نوعیت بھی یہی تھی -

۱۸۶۵ء میں ممتاز سیاسی اور ادبی افراد نے، جن میں مشہور شاعر نامق کمال بھی شامل تھا، آزاد خیال اور آئین پسندانہ اغراض کو مدّنظر رکھتے ہوئے ایک بہتر انجمن کی تشکیل کی، لیکن ۱۸۶۷ء میں جب اس کے ارکان ملک بدر یا جلاوطن کر دیے گئے تو ان کی سرگرمیوں کا مرکز یورپ میں منتقل ہوگیا، جہاں انھوں نے اپنے لیے ینی عثمانلی لر (جدید عثمانی) یا Jeunes Turcs (نوجوان ترک) کا نام اختیار کر لیا ۔ اس زمانے سے اہل یورپ عثمانی آئین پسندی کے داعیوں کے لیے بالعموم "نوجوان ترک" کا نام ہی استعمال کرتے رہے ہیں ۔ ترکی میں یہ نام فرانسیسی سے مستعار لفظ "جوان تورک" کی شکل میں مستعمل ہے ۔ عبدالعزیز کی معزولی کے بعد جب اولین "نوجوان ترک" جلاوطنی کی زندگی سے واپس آئے تو انھوں نے ان واقعات میں قائدانہ حصہ لیا جو ۱۸۷۶ء کے آئین کے نفاذ پر منتج ہوئے ۔ عبدالحمید ثانی کی مطلق العنان حکومت کے قیام پر شروع شروع میں تو یہ تحریک اگرچہ کچھ گھنا سی گئی لیکن بعد ازاں ایک بار پھر اس نے خفیہ سرگرمیاں شروع کر دیں، جن کا انجام پھر ملک بدری اور جلاوطنی پر ہوا ۔ ۱۸۸۹ء میں استانبول کے مکتبۂ عسکریہ کے کچھ طالب علموں نے، جن میں ابراہیم تمو اور عبداللہ جودت شامل تھے، ایک خفیہ سیاسی انجمن بنائی جو ابتدا میں انجمن ترقّی و اتحاد اور آگے چل کر عثمانلی اتحاد و ترقّی جمعیّتی کے نام سے مشہور ہوئی (زمانۂ مابعد میں اہل یورپ عام طور پر اسے Committee of Union and Progress (انجمن اتحاد و ترقّی) کے نام سے موسوم کرتے تھے) ۔ پیرس میں عبدالحمید کے جلاوطن مخالفین کا ممتاز ترین ترجمان مجلۂ مشورت کا مدیر احمد رضا تھا ۔ ارکان کی غداری اور گروہ بندی سے اس تحریک کو وقتاً فوقتاً ضعف پہنچتا رہا ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی عبدالحمید کے جبری انسدادی اقدامات کی وجہ سے اندرون ملک کی خفیہ انجمنوں اور ملک بدر مخالفین کی تحریک میں نئے رضاکار مسلسل شریک ہوتے گئے ۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں احمد رضا کونتی ایجابیت (Comteain positivism) کے مقلد کی حیثیت سے ایک مضبوط مرکزی حکومت کا حامی تھا وہاں اس کے حریف "شہزادہ" صباح الدین نے ایک انجمن اقدام شخصی و عدم مرکزی (تشبّث شخصی و عدم مرکزیت جمعیّتی، پیرس ۱۹۰۲ء) انجمن کی بنا ڈالی تھی ۔ ۱۹۰۶ء تک تحریک حزب اختلاف کا مرکز ثقل ایک بار پھر یورپ سے اندرون سلطنت میں منتقل ہوچکا تھا جہاں غیر مطمئن فوجی افسروں اور دیوانی اہلکاروں نے ان صوبائی مراکز تک سازش کا ایک جال پھیلا دیا جہاں وہ متعین تھے ۔ اسی سال دمشق میں مصطفٰی کمال (بعد ازاں اتا تورک) کی شرکت سے ایک چھوٹی سی جماعت وطن و حریّت جمعیّتی کے نام سے اور سالونیکا میں طلعت، جمال (یہ دونوں آگے چل کر پاشا بنے) اور مستقبل کی دوسری ممتاز شخصیتوں کی شرکت سے ایک نسبةً بڑی جماعت عثمانلی حرّیت جمعیّتی تشکیل کی گئی ۔ ۱۹۰۷ء تک سالونیکی جماعت میں دمشقی انجمن کے بچے کھچے ارکان مدغم ہوچکے تھے، جو رفتہ رفتہ انجمن اتحّاد و ترقّی کے نام سے پیرس کے جلاوطنوں کی تحریک میں جذب ہوگئے تھے ۔ یہ نام انھیں براہ راست ترکے میں تو نہیں ملا تھا مگر انھوں نے اسے اپنے پیش روؤں کے احترام میں اختیار کرلیا (Ramsaur، ص ۱۲۲ ببعد) ۔ ۱۹۰۸ء کا کامیاب انقلاب زیادہ تر مقدونیہ میں متعین فوجی دستوں کے دباؤ کا نتیجہ تھا، جو اس منظم سالونیکی جماعت کی سازش میں باقاعدہ شریک ہو گئے تھے ۔

۱۹۰۸ء سے زمانۂ حال تک یکے بعد دیگرے دو مختلف قسم کے ادوار آتے رہے ہیں؛ ایک تو وہ جب سیاسی اور دوسری رضاکار انجمنیں کثیر تعداد میں تشکیل ہوتی رہتی تھیں اور دوسرا وہ جب انھیں کچل دیا جاتا یا ایک ہی مضبوط جماعت کے سائے تلے ان سب کا الحاق کر لیا جاتا ۔ اس مد و جزر کا

اندازہ ان میں ہر دور کی جماعتوں اور سیاسی انجمنوں کی تعداد سے لگایا جا سکتا ہے جن کی فہرست Tunaya کی کتاب کے اشاریے (ص ۷۷۲ تا ۷۷۷) میں درج ہے: ۱۸۱۴ تا ۱۹۰۸ء: ۱۸؛ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۳ء: ۲۲؛ ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۸ء: ۲؛ ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۳ء: ۵۵؛ ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۵ء: ۵؛ ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۲ء: ۳۰ - انقلاب ۱۹۰۸ء کے بعد جو بہت سی انجمنیں بنیں ان میں قابل ذکر یہ ہیں: نسل جدید کلوبو، ۱۹۰۸ء، جو سباح الدین کے نظریۂ عدم مرکزیت کی حامل تھی، مطبوعات عثمانیّہ جمعیّتی، ۱۹۰۸ء، علما کی حامی اتحاد جماعت جمعیّت اتحادیّۂ علمیہ، ۱۹۰۸ء، انجمن تورکیہ (۱۹۱۱ء) - یہ دونوں آگے چل کر (۱۹۱۳ء) آپس میں مدغم ہو کر ایک وسیع جماعت تورک اوجغی کے نام سے منظر عام پر آئیں (اگلے دو دہاؤں کے دوران میں تورک اوجغی کو ترک قوم پرست دانشوروں اور ثقافتی رہنماؤں کی اہم ترین انجمن کی حیثیت حاصل رہی - اس کی شاخیں ملک بھر میں قائم تھیں) - جوابی انقلاب کے خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کو جن مختلف تنظیمات کے الحاق سے ہیئت متفقۂ عثمانیہ وجود میں آئی ان کی فہرست پر نظر ڈالیے تو پتا چلتا ہے کہ انقلاب ۱۹۰۸ء کے بعد دارالخلافت میں کتنی اور طرح طرح کی سیاسی اور نیم سیاسی جماعتیں متشکل ہو رہی تھیں (دیکھیے Tunaya، ص ۲۷۵ بعد) - عثمانلی اتحاد و ترقی جمعیّتی، انجمن عثمانیان حریت پسند (Ottoman Liberal Party)، دشنکستیون Das͟hnaktsutiun، یونانی سیاسی جماعت (Greek Political Society) عثمانلی جمہوریت جمعیّتی، البانوی مرکزی کلب، کرد امداد باہمی کلب، گرجستانی امداد باہمی کلب، بلغاروی کلب، ملکی گریجویٹوں کا کلب، عثمانلی انجمن طبیہ وغیرہ - خیراتی اور پیشہورانہ انجمنیں، مثلاً ہلال احمر جمعیّتی (بعد ازاں قزی لای kizilay)، حمایة اطفال جمعیّتی (آجکل کوچک اس جمہ کرومو) اور استانبول کی انجمن وکلا بھی اسی دور سے تعلق رکھتی ہیں - سیاسی میدان میں انجمن اتحاد و ترقی ملک بھر میں سب سے طاقتور تنظیم تھی - اگلے دہاکے میں یہ الجمعیت کے نام سے مشہور ہوئی - ۱۹۱۳ء میں باضابطہ طور پر اعلان کیا گیا کہ وہ ایک سیاسی جماعت میں تبدیل ہو چکی ہے - اس دوران میں سباح الدین کے پیرووں اور اتحادیوں کی صفوں سے مسلسل خارج ہونے والے ارکان نے حزب اختلاف کی بہت سی جماعتیں تشکیل کر لیں، جن میں سے اکثر ۱۹۱۱ء میں حرّیت و اُتلاف فرقہ سی میں (جس کا باضابطہ فرانسیسی نام Entente libérale تھا) مدغم ہوگئیں، لیکن ۱۹۱۳ء کے فوجی انقلاب (باب عالی واقعہ سی) نے زمام حکومت پر انجمن اتحاد و ترقی کی گرفت مضبوط کر دی اور اسی سال جب ماہ جون میں محمود شوکت کے قتل کے بعد جبری انسدادی اقدامات کی رو چلی تو حریت و اتلاف فرقہ سی کے رہنماؤں کو جلا وطن کر دیا گیا - اس کے بعد پانچ سال تک انجمن اتحاد و ترقی، جس کی قیادت طلعت اور انور کر رہے تھے، بلا شرکت غیرے حکومت پر قابض رہی - سرکاری سرپرستی اور زمانۂ جنگ کے سخت اقتصادی ضوابط ایسے دو ہتھیاروں پر گرفت کے باعث انھیں ان تمام رضا کار انجمنوں پر اپنا تسلّط جمانے کا موقع مل گیا جو عوامی زندگی میں سرگرم عمل تھیں.

پہلی جنگ عظیم میں عثمانیوں کی شکست اور صلح نامۂ ماودروس Maudros (۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء) کے بعد جو دور آیا اس میں انجمن سازی کی رو بڑی تیزی سے پھیلتی چلی گئی - دارالحکومت میں جماعتی سرگرمیوں کا آغاز ہو گیا - نئی نئی جماعتوں میں سے بہت سی انجمنیں سیاسی تھیں - ان کی کوشش تھی کہ ان تمام سیاست دانوں کو ایک جھنڈے تلے جمع کر لیا جائے جو انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف تھے اور جن کے لیے قائدین اتحاد و ترقی کے فرار ہو جانے سے

میدان خالی رہ گیا تھا ۔ ان میں سے سب سے بڑی انجمن نے حریت ائتلاف فرقہ سی کا نام اختیار کیا اور وہ ۱۹۱۹ء میں کچھ عرصے کے لیے داماد فرید پاشا [رک بآں] کی حکومت کی بہت بڑی سیاسی معاون ثابت ہوئی ۔ دور صلح کی نیم سیاسی انجمنوں میں حسب ذیل شمار کی جا سکتی ہیں : تعالی جمعیتی کردستان، ہیئت اتحاد ملّی، انجمن دوستان انگلستان، انجمن برائے اصول ولسن (مؤخرالذّکر دونوں علی الترتیب تعاون پسند اور قوم پرست جماعتیں تھیں)، مغدورین سیاسیّہ تعاون جمعیتی (سیاسی تشدّد کے شکار افراد کی انجمن امداد باھمی) ۔ ۲۹ نومبر ۱۹۱۸ء کی ملّی کونگرہ (National Congress) میں اتحاد ملّی کی غیر جانبدار سعی کی داعی انجمنوں کی فہرست پر نظر ڈالنے سے ھمیں ایک بار پھر پتا چلتا ھے کہ کتنی نوع بہ نوع جماعتیں اس وقت وجود میں آ چکی تھیں ۔ جزوی طور پر یہ فہرست مندرجۂ ذیل ھے : تورک اوجغی، حمایۂ اطفال جمعیتی، انجمن تربیت یافتگان دانش گاہ معلمین، بحریہ جمعیتی، متعلم خانہ غلطہ سرای، انجمن امداد باھمی گبتش (استانبول کا ایک محلّہ)، قدینلری چلیشترمہ جمعیتی (Muslim Women's Employment Society)، دفاع ملیہ جمعیتی، مطبوعات جمعیتی، معلمین جمعیتی، انجمن تعلیم ملّی و تربیت جسمانی، انجمن وکلا، انجمن نقاشان، انجمن فلاحین، انجمن ملی مدارس شخصی، انجمن کاریگراں، جمعیّت خریّہ نسوانیّہ، قدینلری چلیشترمہ جمعیت اسلامیہ، انجمن خواتین دوست داران موسیقی، عصری قدین جمعیتی، جمعیّت ترقی فنون لطیفہ وغیرہ (Tunaya، ص ۲۰۴) ۔ اسی دور میں بعض ایسی جماعتیں بھی مدمقابل ہوئیں جو چھوٹے طبقے کے لیے بالخصوص پرکشش تھیں ۔ ان میں قابل ذکر تورکیہ کے مزدوروں اور کاشتکاروں کی اشتراکی جماعت، عثمانی مزدوروں کی جماعت اور اشتراکی جماعت تورکیہ ھیں (وھی کتاب، ص ۴۳۸، ۴۵۸، ۴۶۳) ۔

جن دنوں دارالحکومت اور مرکزی حکومت پر دول متحدہ کے حکام کے اختیارات روز بروز بڑھ رہے تھے اناطولی اور مشرق اقریطش کی اکثر ولایتوں اور قضاؤں میں مقامی انجمنوں کی تشکیل ہونے لگی ۔ ان کی غرض و غایت یہ تھی کہ اتحادیوں کے قبضے اور تقسیم و الحاق کے بارے میں ان کے منصوبوں کی مخالفت کی جائے ۔ عثمانلی ہیئت دفاع اقریطش و پاشائیلی، ادرنہ (۲ دسمبر ۱۹۱۸ء) کا شمار اس قسم کی اولین اور ممتاز ترین جماعتوں میں ہوتا ھے اور ھمیں علم ھے کہ اس کی ترتیب و تشکیل طلعت پاشا کے اشارے پر ہوئی تھی، جیسے توقع تھی کہ سلطنت کی شکست یابی اور مرکزی انجمن کی تنظیم کے بعد (دیکھیے Biyiklioğlu، ۱ : ۱۲۳؛ قب رسٹوف Rustow در *World Politics*، ۱۱ : ۵۴۱) اس طرح کی مقامی جماعتیں انجمن ترقی و اتحاد کے سیاسی موقف کے حق میں کام کر سکیں گی ۔ پھر چونکہ دیکھتے ھی دیکھتے دنوں یا ھفتوں ھی کے اندر اندر ایک ھی قسم کی کئی جماعتیں یکے بعد دیگر دوسرے اھم شہروں میں قائم ہو گئی تھیں اور بعض جماعتوں کو تو انجمن اتحاد و ترقی کے مقامی رہنماؤں کا اشترک عمل بھی حاصل تھا مانلی جمعیت تحفظ حقوق ازمیر، یکم دسمبر ۱۹۱۸ء، معیت برائے تحفظ حقوق ولایات شرقیہ، جو استانبول میں ۴ دسمبر ۱۹۱۸ء کو قائم ہوئی اور ۱۰ مارچ ۱۹۱۹ء کو اس کی شاخ ارز روم میں جاری کی گئی، جمعیت کلیکیا، ادنہ ۲۱ دسمبر ۱۹۱۸ء)، اس لیے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ھے کہ ان کی تأسیس کے پیچھے ضرور کوئی جامع اور مرکزی منصوبہ کار فرما رھا ہوگا ۔ جہاں ابتدائی دور کی تنظیمات کا نعرہ "مدافعۂ حقوق" تھا وھاں ازمیر پر یونان کے قبضے کے دوران (مئی ۱۹۱۹ء) میں جو جماعتیں مغربی اناطولی میں تشکیل پذیر ہوئیں انھیں بالعموم اپنے لیے جمعیت ردّ الحاق کا نام پسند تھا ۔ ان جماعتوں کے علاقائی مؤتمر ۱۹۱۹ء کے

سارے موسم گرما میں ارز روم، بالیکیسر، الاشہر اور دوسرے مقامات پر منعقد ہوتے رہے - تحریک مدافعة حقوق کے پیچھے جو بھی عناصر کارفرما رہے ہوں اس کی ملک گیر تنظیم مصطفٰی کمال پاشا (اتا تورک) [رک بآن] کی سرگرمیوں کا نتیجہ تھی - مصطفٰی کمال کو مؤتمر ارز روم کا صدر منتخب کیا گیا اور بعدازاں اس نے سیواس میں پورے ملک کی ایک مؤتمر طلب کی (۴ تا ۱۱ ستمبر ۱۹۱۹ء) جس نے تحریک اتحاد و ترقی سے قطع تعلق کرکے خارجی حکمتِ عملی کا یوں تعین کیا کہ میثاق ملّی میں ایک قومی تحریک مدافعت چلائی جائے - علاوہ ازیں (اسی مؤتمر میں) اناطولی اور روم ایلی کے حقوق کے تحفظ کے لیے ایک متحدہ جماعت (اناطولی و روم ایلی مدافعة حقوق جمعیتی) قائم کی گئی - مارچ ۱۹۲۰ء میں جب اتحادی افواج کی مزید کمک آنے پر ان کا قبضہ استانبول پر پہلے سے بھی مستحکم ہو گیا تو ۲۳ اپریل کو انقرہ میں مجلس کبیر ملی کا اجلاس منعقد ہوا، جس کی منظوری سے ایک قومی حکومت کا قیام واقعی عمل میں آ گیا! یہی حکومت تورکیہ کی پہلی جمہوریہ کی (جس کا اعلان ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو کیا گیا) اساس ثابت ہوئی.

مجلس انقرہ میں کمال کو اکثر قدامت پسند مذہبی افراد کے اختلاف کا سامنا کرنا پڑا، یہ حزب اختلاف فریق ثانی کے نام سے مشہور تھا، لیکن ۱۹۲۳ء کے انتخابات کے نتیجے میں مخالفین کی یہ جماعت مکمل طور پر مجلس سے خارج ہوگئی - اسی سال کے آخر میں مدافعة حقوق جمعیتی کی از سر نو تشکیل خلق فرقہ سی کے نام سے ہوئی - آگے چل کر اس کا نام جمہوریّت خلق فرقہ سی [رک بآن] اور بالآخر جمہوریت خلق پارتی سی ہوا - جس عجلت سے ملک کے جمہوریہ ہونے کا اعلان کیا گیا اور اس سے جس طرح کمال کی شخصی حکومت قائم ہوجانے کا خطرہ پیدا ہوا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترقی پرور جمہوریت فرقہ سی کے نام سے ایک نئی جماعت قائم ہوگئی (۱۷ نومبر ۱۹۲۴ء) - اس کی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں تھی جو ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ء کے دور میں کمال کے قریب ترین اور قدیم ترین رفقا تھے - فروری-اپریل ۱۹۲۵ء میں کردوں کی شورش کے بعد اس پر بغاوت مذکور میں شامل ہونے کا الزام لگایا گیا اور کابینہ کے ایک فیصلے (۳ جون ۱۹۲۵ء) کی رو سے قانون قیام امن (تقریر سکون قانونو، ۴ مارچ ۱۹۲۵ء) کے ماتحت اسے خلاف قانون قرار دے دیا گیا، اس جماعت کے جو افراد مجلس کے ارکان تھے ان میں سے اکثر پر اگلے سال مقدمہ چلایا گیا اور سات کو اس الزام میں سزاے موت دے کر ہلاک کر دیا گیا کہ انھوں نے کمال کو ہلاک کرنے کی اس سازش میں حصہ لیا ہے جس کا انکشاف ازمیر میں ہوا تھا.

حکومت کے خلاف جماعتوں کے قیام کی ممانعت اگرچہ قانونی طور پر کبھی نہیں کی گئی تاہم ۱۹۲۴ء سے ۱۹۲۶ء تک جو واقعات منظر عام پر آئے ان کے باعث اگلے دو دہاؤں میں اس قسم کی جماعتوں کی تشکیل کے بارے میں کسی کو سوچنے کا حوصلہ بھی نہ ہوسکا - اس سلسلے میں واحد استثنا "آزاد" جمہوریت فرقہ سی ہے، جس کی بنیاد کمال کی تجویز پر اس کے ایک قریبی دوست علی فتحی اوکیار [رک بآن] نے ۱۹۳۰ء میں رکھی (لیکن چار ہی ماہ کے اندر اسے بھی ختم کر دیا گیا) - ۱۹۳۱ء میں تورک اوجغی (دیکھیے سطور بالا) کا خاتمہ (جس میں اس کی شاخوں کا خلق فرقہ سی کے زیر انتظام "دارالخلق" میں تبدیل ہونا بھی شامل تھا)، والی اور جمہوریت خلق پارتی سی کے صدرِ ولایت کے عہدوں کا انضمام (۱۹۳۶ء)، اتاتورک کے عمر بھر کے صحافی ترجمان فلح رفقی اتالی کے زیر صدارت ایک نئی مطبوعات جمعیتی کا قیام (۱۱ جون ۱۹۳۵ء) اور جمعیتی قانونو، ۱۹۳۸ء کا نفاذ، یہ سب اقدامات اس لیے کیے گئے تھے کہ جملہ سیاسی اور جماعتی سرگرمیوں کو ایک واحد قانونی جماعت کے

دائرے میں محدود کر دیا جائے۔ قبل ازیں اتاتورک کے ذاتی اہتمام میں تورک تاریخ کرومو (Turkish Historical Society) اور تورک دل کورومو (Turkish Language Society) (۱۹۳۲ء) قائم ہوئیں۔ اتاتورک کو قوم کے تاریخی شعور کی ترقی اور زبان کی اصلاح سے دلچسپی تھی اس کے لیے یہ جماعتیں بہت مفید اور کارآمد ثابت ہوئیں۔

دوسری جنگ عظیم کے آخر میں حکومت کو زیادہ جمہوری اور اعتدال پسند بنانے کے لیے اس کی حکمت عملی میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس کا اظہار سب سے پہلے صدر انونو کی تقریر مؤرخۂ ۱۹ مئی ۱۹۴۵ء سے ہوا، جس کی توثیق اس نے کچھ تامل کے بعد ۱۲ جولائی ۱۹۴۷ء کو اپنے اس وعدے سے کی کہ وہ حکومت اور حزب اختلاف کی جماعتوں میں غیر جانبدار رہے گا (۱۹۴۶ء میں جمعیتی قانونو پر نظر ثانی اور ۱۹۴۷ء کا نیا ضابطۂ مزدوراں اسی نئے سیاسی رجحان کا حصہ تھے)۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۴۵ء کے بعد آنے والے برسوں میں سیاسی اور دوسری انجمنیں اتنی کثیر تعداد میں قائم ہوئیں جس کی نظیر نہیں ملتی۔ Tunaya نے ایسی چودہ جماعتیں گنوائی ہیں جن کی صرف ۱۹۴۶ء ہی میں تشکیل ہوئی تھی۔ اسی سال قائم ہونے والی قومی اعتبار سے ممتاز رضا کار جماعتوں کی تعداد مختلف انواع میں حسب ذیل تھی: کاریگروں کی انجمنیں ۲۴۳، کھیلوں کے کلب ۲۴۶، معاشرتی کلب ۲۴۱، بہبود عامہ کی انجمنیں ۱۰۰، شہری کلب ۸۹، طالب علموں کی انجمنیں ۸۰، کھیلوں کی انجمنیں ۷۹، شہری ترقی کی انجمنیں ۷۹، علما کی انجمنیں ۲۲، ٹریڈ یونینیں اور ملازمین کی انجمنیں ۲۰، بہبود صحت کی انجمنیں ۱۷، صحافیوں کی انجمنیں ۱۳ (تورکیہ یلیغی، ۱۹۴۷ء، ص ۲۶۶)۔ اسی طرح فضا میں پہلے کی نسبت کچھ اعتدال پیدا ہوا تو سلسلۂ درویشیہ کا بھی خفیہ طور پر احیا ہونے لگا، گو یہ گروہ بدستور خلاف قانون رہا (اس سلسلے میں خاص خاص گرفتاریوں کے بارے میں دیکھیے G. Jäschke: *Die Türkei in den Jahren 1942-51*، Wiesbaden ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ بذیل مادہ Derwischorden)۔ ان میں تجانیہ کی بدنامی سب سے زیادہ ہوئی کیونکہ اس نے عربی زبان میں اذان دینے اور اتاترک کے مجسّموں کو توڑنے کی مہم جاری کی تھی۔ مؤخرالذکر مہم ۱۹۵۳ء میں ایک نئے قانون کی منظوری سے دب گئی، جس کی رو سے اتاترک کی یادگار کے تحفظ اور اس قسم کی سرگرمی پر سخت سزاؤں کے نفاذ کا اعلان کیا گیا۔

۱۹۴۵ء کے بعد متعدد جماعتیں توڑ دی گئیں کیونکہ ان میں اشتمالی میلانات در آئے تھے۔ اس سلسلے میں تورکیہ کے اشتراکی محنت کشوں اور کسانوں کی جماعت (جو استانبول کے "مارشل لا" حکام نے ۱۶ دسمبر ۱۹۴۶ء کو بند کی) اور تورکیہ کی اشتراکی جماعت (جو اسی فیصلے کی رو سے توڑی گئی، ۱۹۵۰ء میں اپنے رہنماؤں کی بریّت کے بعد دوبارہ جاری ہوئی اور ۱۷ جون ۱۹۵۲ء کو ایک عدالتی حکم کے ذریعے ایک بار پھر بند کر دی گئی) قابل ذکر ہیں۔ بہت سی دوسری انتہا پسند دائیں بازو کی جماعتیں یا انجمنیں بھی اسی طرح توڑ دی گئیں۔ ان میں اسلام جمہوریت فرقہ سی (اس پر اعتدال پسند صحافی احمد امین یلمان کو قتل کی سازش میں شرکت کا الزام عاید کیا گیا اور ۲۰ اکتوبر ۱۹۵۲ء کو ایک عدالتی حکم کے ذریعے اسے بند کر دیا گیا)، بویوک دوغو (Great East) جمعیتی (جب اس پر "رجعت پسندانہ" سرگرمیوں کی بنا پر مقدمہ چلایا گیا اور اس کے نجیب فاضل کسا کوزک کو قمار بازی کے الزام میں گرفتار کیا گیا تو اس نے ۲۶ مئی ۱۹۵۱ء کو خود ہی بطور جماعت اپنے آپ کو ختم کر ڈالا)، اور بین الترک و تورک ملیّت چلدر در نغی (Pan-

Turkist and racist Turkish nationalist Association، (جو ۴ اپریل ۱۹۵۳ء کو ایک عدالتی حکم کے ذریعے توڑی گئی) شامل تھیں (اس پیراگراف میں جو معلومات دی گئی ہیں وہ وزارت داخلہ تورکیہ نے جنوری ۱۹۵۴ء میں مصنف کو مہیا کی تھیں)۔

۱۹۵۰ء کے انتخابات کے بعد جب جلال بایار اور عدنان میندریس کے زیر قیادت جمہوریت فرقہ سی (Democratic Party) برسراقتدار آئی تو جماعتوں کی آزادی پر جلد ہی باقاعدہ قانونی اور غیرقانونی پابندیاں اور بھی زیادہ باقاعدگی سے عائد کر دی گئیں۔ جن جماعتوں کے نام اوپر لیے گئے ہیں وہ محض گمنام افراد کے چھوٹے چھوٹے حلقوں پر مشتمل تھیں، جن کے نصب‌العین سے باشعور شہریوں کی غالب اکثریت متفق نہ تھی، لیکن بہت جلد یہ بات سب پر روشن ہو گئی کہ میندریس کے انسدادی اقدامات کا ہدف خود حزب اختلاف کی بڑی بڑی جماعتیں ہیں۔ دسمبر ۱۹۵۳ء جمہوریت خلق پارتی سی (جو ۱۹۵۰ء میں حزب اختلاف سے متعلق چلی آ رہی تھی) کے املاک پر حکومت کی وزارت خزانہ نے قبضہ کر لیا اور ۱۹۵۴ء کے انتخابات سے ذرا ہی پہلے حزب اختلاف کی دوسری بڑی جماعت ملت پارتی سی کو اس معمولی الزام پر کہ یہ درحقیقت ایک مذہبی جماعت ہے عدالتی حکم کے ذریعے توڑ دیا گیا۔ یہ آخرالذکر جماعت بہت جلد جمہوریت ملت پارتی سی کے نام سے دوبارہ قائم ہوگئی اور ۱۹۵۷ء میں اس کی سرگرمیاں وسیع ہوگئیں اور اس کا نام جمہوری ملی مزارعین پارتی سی رکھ دیا گیا۔ اس دہاکے ختم ہوتے ہوتے حزب اختلاف سے متعلق جماعتوں کی کیفیت یہ تھی کہ ان کے جلسے پولیس کی کڑی نگرانی میں ہوتے تھے، ان کے اخبارات کچل ڈالے گئے تھے اور ان کے رہنماؤں کو ملک بھر میں نقل و حرکت کرنے سے ڈرا دھمکا کر باز رکھا جاتا تھا۔ اسی زمانے میں متعدد رضا کار انجمنوں کو مجبور کیا گیا کہ وطن جبھہ سی (Patriotic Front) سے، جو جمہوریت فرقہ سی کے ماتحت قائم ہوا تھا، ملحق ہو جائیں۔ ۲۷ مئی ۱۹۶۰ء کے انقلاب نے میندریس حکومت کا تختہ الٹ دیا اور جنرل گورسل کی ہیئت اتحاد ملّی کی عارضی حکومت نے ہنگامی طور پر تمام سیاسی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی۔ جمہوریۂ ثانیہ کے آئین کا اعلان ہوتے ہی سیاسی اور جماعتی آزادیاں بحال ہو گئیں، البتہ جن اشخاص کے ہاتھ میں جلال بایار اور میندریس کی معزول شدہ حکومت کی باگ ڈور تھی انھیں اس وقت سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کی ممانعت کر دی گئی۔

مآخذ: (۱) توفیق بیکلی اوغلو: ترکیئدہ ملی مجادلہ‘ ۲ جلدیں‘ انقرہ ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۶ء؛ (۲) F. von Kraelitz-Greifenhorst: *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*‘ طبع Osten und Orient) ۱/۴ : ۱)‘ وی انا ۱۹۱۹ء؛ (۳) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey*‘ لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۴) E. E. Ramsaur, Jr.: *The Young Turks*‘ پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۵) D.A. Rustow: *The army and the founding of the Turkish Republic*‘ در *World Polittcs*‘ ۱۱ (جولائی ۱۹۵۹ء): ۵۱۳ تا ۵۵۲؛ (۶) T. Z. Tunaya: تورکیه ده سیاسی پارتی لر‘ استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۷) تورکیه یلّیغی‘ ۱۹۴۷ء‘ ص ۲۶۶ و ۱۹۴۸ء‘ ص ۲۴۰ تا ۲۹۶؛ (۸) تورک انسائیکلوپیدیسی‘ ۱۰: ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۹) تورکیه ده سیاسی در نکلر‘ (صرف ج ۲)‘ انقره: امنیت گنل مودورلوغو‘ ۱۹۵۱ء؛ (۱۰) F.R. Unat: *İkinci mesrutiyet ilâni ve otuzbir Mart hadisesi... Ali Cevat Beyin Fezleke'si*‘ طبع انقره ۱۹۶۰ء‘ ص ۱۵۸ تا ۱۸۸۔

(D.A. RUSTOW رسٹوف)

ایران

ایران میں ادبی، علمی، فلاح عامّہ اور سیاسی اغراض کے پیش نظر قائم شدہ جماعتوں کے لیے عام طور

پر انجمن [رک بآں] کی اصطلاح مستعمل تھی، دوسری اصلاحات مثلاً مجمع، اجتماع اور اتحادیہ کا استعمال اس کے مقابلے میں بہت کم رہا ۔ ایران میں انجمن سازی کا آغاز بہت بعد میں ہوا ۔ ایک ایسے ملک میں جہاں مطلق العنان حکومت قائم ہو اور تمام اختیارات فرد واحد کے ہاتھ میں ہوں تو وہاں افراد کی کوئی جماعت اگر باقاعدہ میل جول رکھے تو اس پر ریاست کے خلاف سازش (قب حکایت جو سیاست نامۂ نظام الملک، فارسی متن، طبع Schefer، ص ۱۴۵ ببعد، میں درج ہے) یا کسی بدعت کی تبلیغ کا بآسانی شبہہ کیا جا سکتا ہے ۔ بدعت کا اس لیے کہ اسے بھی تقریباً ریاست کی مخالفت ہی کے مرادف تصور کیا جاتا تھا کیونکہ جہاں کہیں مسلمہ عقائد پر حملہ کیا گیا حکومت کے مروجہ نظام کے لیے ایک خطرہ رونما ہو گیا ۔ یہ دوگونہ مشکل شاید اس نظریۂ ریاست ہی کی پیدا کردہ تھی جس کا تقاضا ہے کہ حکومت ان افراد کے خلاف ایک انتہائی غیر مصالحانہ رویہ اختیار کرے جو مسلمہ عقائد سے منہ موڑ لیں اور یہی وجہ ہے کہ یہ افراد اس راہ پر چل نکلتے جس سے خود حکومت خوف زدہ ہو جاتی، یعنی خفیہ انجمنوں کا قیام اس غرض سے کہ متشددانہ وسائل اختیار کرتے ہوئے حکومت کا تختہ الٹ دیا جائے ۔ مزید برآں عوام کا باہمی تعاون درویشوں کے سلسلوں یا پیشہ ور کاریگروں کی انجمنوں جیسی جماعتوں پر منحصر تھا ۔ یہی حال تنظیمات فتوۃ کا تھا، جو قرون وسطٰی کے ایران میں ایک طرف درویشی سلسلوں اور دوسری طرف کاریگروں کی انجمنوں سے مربوط تھیں ۔ عصر حاضر کے ایران کا زور خانہ ایک حد تک انہیں کی ذیلی شاخ ہے ۔ آخر میں ان چھوٹے چھوٹے گروہوں کا ذکر بھی شاید اسی سلسلے میں کیا جا سکتا ہے جو بعض قصبوں میں سرگرم کار تھے ۔ ان طرح طرح کی متعدد انجمنوں کی حیثیت کسی نہ کسی حد تک خیراتی انجمنوں کی تھی ۔ ایران میں رضاکار انجمنوں کا قیام جو اتنی دیر کے بعد عمل میں آیا تو اس کی ذمے داری انہیں مختلف امور پر عائد ہوتی ہے؛ چنانچہ انیسویں صدی میں جب یہ عوامل کمزور ہونے لگے تو یہ پہلا موقع تھا جب کثیرالتعداد انجمنیں قائم ہونے لگیں.

زمانۂ حال میں جن اولین انجمنوں کا ذکر ملتا ہے وہ ادبی انجمنیں تھیں اور ہم ان کا سراغ اوائل عہد قاچار تک لگا سکتے ہیں ۔ شروع شروع میں جو انجمنیں قائم ہوئیں ان کی نوعیت ادبی تھی اور اس کے غالباً دو سبب تھے: پہلا یہ کہ ایران میں ادبی مذاکرات و مباحثات کی روایت قدیم سے چلی آتی تھی اور دوسرا یہ کہ کسی اور قسم کی انجمن کے مقابلے میں ایک ادبی حلقہ حکومت کی نظروں میں بہت کم مشکوک و مشتبہ ٹھیرتا تھا ۔ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ادبی حلقہ شاعر مشتاق (م ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷-۱۷۵۸ء) نے قائم کیا اور دوسرا ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳-۱۸۰۴ء سے کچھ قبل انجمن مشتاق کی تقلید میں شاعر نشاط (م ۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۸ - ۱۸۲۹ء) نے اصفہان میں ۔ نشاط کی انجمن، جس کے جلسے ہفتہ وار ہوتے تھے، شعرا، ادبا اور صوفیہ کا مرکز تھی (ابراہیم صفائی: نہضت ادبی ایران، تہران، بلا تاریخ، ص ۱۷). بریجز (Sir Harford Jones Brydges) نے ۱۷۴۷ء کے لگ بھگ جیراز میں ان ادبی جلسوں کا خال بیان کیا ہے جو شاعر میرزا وفا کے مکان پر منعقد ہوتے اور جن میں فقہا، حکام ریاست، تجار اور دوسرے لوگوں کا ایک مخلوط اجتماع رہتا (*The dynasty of the Kajars*، لنڈن ۱۸۳۳ء، ص cxlviii) ۔ صاحب دیوان میرزا محمد تقی علی آبادی (م ۱۲۵۶ھ/ ۱۸۴۰ - ۱۸۴۱ء) کے بارے میں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے ایک ادبی انجمن زنجان اور بعد ازاں بعہد محمد شاہ شیراز میں قائم کی تھی (نہضت ادبی ایران، ص ۲۸ تا ۲۹) ۔ چنانچہ فتح علی شاہ کے دور حکومت میں اسی طرح کی ایک انجمن کی وصال (م ۱۲۶۲ھ / ۱۸۴۵ - ۱۸۴۶ء)

نے شیراز میں طرح ڈالی (وہی کتاب، ص ۳۵)۔ البتہ یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ ان ادبی انجمنوں کی رکنیت باقاعدہ تھی یا یہ محض ادبی ذوق رکھنے والے افراد کے حلقے تھے۔ اعتضاد السلطنت نے، جو ایک زمانے میں نصیر الدین (عہد حکومت ۱۸۴۸ تا ۱۸۹۶ء) کا وزیر معارف تھا، اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ اسے ناصر الدین کے اوائل عہد میں جب کہ وہ ابھی جوان تھا، ادب اور تصوف سے میلان رکھنے والوں کے اجتماعات میں شریک ہونے کا شوق تھا۔ اس نے ایک حلقہ قائم کیا تھا جس کی نشستیں باقاعدگی سے ہوتیں۔ اس حلقے میں قاآنی جیسے شعرا، اور میرزا عبدالرحمٰن هروی (جو آگے چل کر بابی تحریک کے رہنماؤں میں شمار ہوا) جیسے علما بھی شامل تھے (رسائلِ متعدّدہ، مجلس، مخطوطہ، ۱۲۹۳ھ).

رضا شاہ پہلوی کے عہد میں، جب سیاسی انجمنوں کی آزادی بہت محدود تھی، متعدد ادبی انجمنیں (جو جداگانہ طور پر انجمن ادبی کے نام سے موسوم تھیں) تہران اور تہران سے پار صوبوں میں قائم ہوئیں سرکاری یا کسی شخصی تحریک پر.

ناصر الدین کے دور میں ہمیں (عوام میں) ایک بتدریج ذہنی، یا یوں کہیے کہ سیاسی بیداری کا پتا چلتا ہے؛ جس کے ساتھ ساتھ ایک طرف تو داخلی بدعنوانیوں اور نظم و نسق کی خرابیوں اور دوسری طرف غیر ملکی طاقتوں کی دخل اندازیوں کے خلاف بغاوت کی تحریک شروع ہوئی۔ بہر حال اس زمانے میں سیاسی آزادی نہ ہونے کے برابر تھی اور سیاسی مباحث پر گفتگو کے لیے بمشکل ہی لوگ کہیں باہم جمع ہو سکتے تھے۔ بعینہ ان دنوں آزاد صحافت کا وجود بھی نہیں تھا کہ اس کے ذریعے وہ اظہار رائے کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو بغاوت کی تحریک کا نشو و نما نہایت سست رہا دوسری طرف عوام میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ نیم خفیہ انجمنیں قائم کریں۔ چنانچہ (گزشتہ) صدی کے وسط میں فراموش خانہ کے نام سے بعض منظم جماعتیں قائم کرنے کی کوششوں کا پتا چلتا ہے (لیکن ان انجمنوں کو بظاہر نہ تو انگریزی اور نہ فرانسیسی فری میسنوں نے تسلیم کیا)۔ ۱۲ ربیع الآخر ۱۲۷۸ھ/ ۱۹ اکتوبر ۱۸۶۱ء کو سرکاری جریدے میں یہ حکم شائع ہوا کہ اس قسم کی انجمنیں قائم کرنا منع ہے.

مجمعِ اخوت کا شمار ناصر الدین کی قدیم ترین انجمنوں میں ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد علی خان ظہیر الدولہ ابن محمد ناصر خان نے رکھی، جو ایشی قاقاسی باشی اور ناصر الدین کا داماد تھا۔ ظہیر الدولہ نعمت اللّٰہی درویشوں کے ایک گروہ کے پیر کی حیثیت سے صفی علی شاہ کا جانشین ہوا۔ یہ گروہ صفی علی شاہ کو پیر مانتے ہوئے اس کے گرد جمع ہو گیا تھا۔ اگرچہ مجمع اخوت کو نوعیت کے اعتبار سے ایک ادبی یا سیاسی انجمن نہیں بلکہ ایک طرح کی صوفی برادری سمجھنا چاہیے لیکن معلوم ہوتا ہے بعض لوگ اسے اولین سیاسی انجمن کا درجہ دیتے رہے اور یہی وجہ ہے کہ مجلس ملّی پر بمباری کے بعد اس کی عمارتوں کو محمد علی شاہ کے حکم سے منہدم کر دیا گیا (مؤیّر الممالک: رجالِ عصرِ ناصری، در یغما، ۹/۷، ۱۹۵۶ء، ص ۳۲۶ ببعد)۔ بہر کیف یہ انجمن بدستور جاری رہی یا ممکن ہے کہ اسے دوبارہ قائم کیا گیا ہو (دیکھیے حسین سمیعی: منشورات یا منشئات و ترسّلات، تہران بلا تاریخ، ص ۳۱۴ ببعد).

ناصر الدین کے اواخر عہد میں کئی خفیہ اور نیم خفیہ انجمنوں کے اجتماعات تہران اور صوبائی مقامات میں ہونے لگے۔ جب پہلے پہل ان انجمنوں کے (جو انفرادی طور پر انجمن ملّی کے نام سے مشہور تھیں) جلسے منعقد ہوتے تو ان کی کارروائی زیادہ تر ان امور تک محدود ہوتی کہ عوام کو استبداد کے پنجے سے رہائی دلائی جائے یا یہ کہ آزادی، انصاف اور تعلیم سے کیا کیا فائدے حاصل ہوں گے۔ ان کے ارکان میں

باهمی اتحاد و اتفاق کی بنیاد یه تهی که اپنے زمانے کے حالات سے غیر مطمئن تھے اور ان کا عقیده تها که [ملک کا] زمانے کے جدید تقاضوں سے هم آهنگ هونا ضروری هے - ۱۸۹۶ء میں جب ناصرالدین قتل هوا تو ان انجمنوں کی سرگرمیاں تیز تر هوگئیں اور ان کے ارکان نے پہلے سے زیاده کهلم کهلا اصلاحات کا مطالبه شروع کر دیا - معلوم هوتا هے ان کی غالب تعداد علما کے طبقهٔ اوسط سے تعلق رکهتی تهی - اس دور میں ان انجمنوں (یا کم از کم وه جن کے بارے میں معلوماتِ محفوظ هیں) کی سرگرمیاں خالص تعلیمی مسائل تک محدود تهیں تاکه مطلق العنانی کی خرابیوں اور آزادی کے فوائد کے بیان سے لوگوں میں بیداری پیدا کی جائے - ان کے ارکان بظاهر اس امر پر پورا پورا یقین رکهتے تھے که "جدید تعلیم" کا نتیجه لازمی طور پر "ترقی" کی صورت میں برآمد هوگا؛ لہٰذا اس بات کے پیش نظر ان انجمنوں نے نئے مدارس کے قیام میں اپنے ارکان کی حوصله افزائی کی اور بعض نے اس پر عمل بهی کیا - آئین کا اعلان هوا تو اپنی حیات ثانیه کے دوران میں بہت سی انجمنوں نے ناخواندگی کا قلع قمع کرنے کے لیے جماعتیں کهولیں بلکه مدرسے بهی قائم کیے (یحیی دولت آبادی: حیات یحیی، تهران بلا تاریخ، ۲: ۲۰۷ تا ۲۰۸؛ براؤن E. G. Browne: *The Persian revolution of 1905-1909*، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۲۴۵)- پهر ان انجمنوں میں سے، جن کی بنا انیسویں صدی کے آخر میں رکهی گئی، ایک انجمنِ معارف ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷-۱۸۹۸ء بهی تهی اور بظاهر اس کا تعلق صرف تعلیمی مسائل هی سے تها (تربیت، شماره ۹۶، تهران؛ ۶ ذوالحجه ۱۳۱۵ھ، عیسی صدیق: تاریخ فرهنگ ایران، تهران ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۸ء، ص ۳۴۰) - آئینی اصلاحات کے نفاذ پر بعض انجمنوں نے اپنے اخبارات بهی شائع کیے، لیکن ان میں سے اکثر صرف چند روز هی جاری ره سکے (دیکهیے براؤن Browne: *The press and poetry of modern Persia*، کیمبرج ۱۹۱۴ء؛ محمد صدر هاشمی: تاریخ جرائد و مجلات ایران، ۴ جلد، مطبوعه اصفهان).

۱۹۰۳ء تک حکومت کے خلاف عدم اطمینان کا اظهار نسبةً کهلے طور پر هونے لگا تها اور انجمنوں کے ارکان بهی اصلاحات کی ضرورت کو بہت زیاده محسوس کرنے لگے تھے - ۱۹۰۴ء میں ان مختلف حلقوں کا ایک خفیه اجلاس منعقد هوا جو اب تک علٰیحده علٰیحده کام کر رهے تھے - اس میں طے پایا که انهیں ایک ضابطهٔ قوانین کے نفاذ، انصاف پر مبنی حکومت کے قیام اور استبداد کا تخته الٹنے کی خاطر متحدالعمل هو جانا چاهیے - انهوں نے ایک لائحهٔ عمل یا انجمن کا منشور بهی مرتب کیا، جس کی اٹهاره دفعات تهیں - انهوں نے نو ارکان پر مشتمل ایک هیئت انقلابی بهی قائم کی - اس انجمن کے بنیادی اغراض و مقاصد یه تھے: معلومات کی نشر و اشاعت؛ ایران کے اندر اور باهر عوام کے مختلف طبقوں کے ساتھ رابطهٔ اتحاد استوار کرنا اور ان لوگوں کے درمیان منافرت کو هوا دینا جو انجمن کے اغراض و مقاصد کے مخالف هیں (ملک زاده: تاریخ انقلاب مشروطیتِ ایران، تهران بلا تاریخ، ۲: ۸؛ نیز دیکهیے ملک زاده: زندگی ملک المتکلّمین، تهران ۱۹۴۶ء) - اس سے کچھ عرصه بعد ۱۹۰۵ء میں ایک حلقه انجمنِ مخفی (=خفیه انجمن) کے نام سے قائم هوا - اس کی رکنیت زیاده تر علماے دین کے طبقے تک محدود تهی - اس کا مقصد بهی یه تها که ایک طرف تو بدعنوانیوں کا سدباب هو اور دوسری جانب ایران کے (ملکی) مسائل میں خارجی دخل اندازیوں کی روک تهام کی جائے - یه جماعت قوم پرست بهی تهی اور اسلامی بهی - نظام الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان (مطبوعهٔ تهران، بار دوم، بلا تاریخ) میں اس کی سرگرمیوں کی جو تفصیل دی گئی هے اس سے پتا چلتا هے که اس کے ارکان کا اعتقاد تها که ایک طرف تو حکومت کی

مطلق العنانی اور استبداد اور دوسری جانب برطانیۂ عظمی اور روس کی دخل اندازی کا امکان اسلام کے لیے خطرے کا باعث ھے نیز یہ کہ ملک کی تمام تر خرابیوں کا علاج تعلیم ھی سے ممکن ھے ۔ انجمنِ مخفی اور دوسری انجمنوں نے اس سلسلے میں بڑا کام کیا کہ عوام جدید زمانے کا رنگ ڈھنگ اختیار کریں، انھیں اپنی روز افزوں بے اطمینانی کے اظہار کا کوئی راستہ ملے اور ایسے تمام عناصر باھم متحد ھو جائیں جو بددلی کا شکار ھیں ۔ یوں ان کے ارکان آئینی انقلاب کے سرگرم معاون بن گئے ۔ ۱۹۰۵ء کے آخر یا ۱۹۰۶ء کے شروع میں جب شاہ اور ”اصلاح پسندوں“ کی باھمی آویزش منظر عام پر آچکی تھی انجمن مخفی سے ایک فریق نے علیحدہ ھو کر انجمن مخفی ثانوی قائم کر لی ۔ ابتدائی انجمن کی سرگرمیاں چند ماہ تک جاری رھیں، لیکن اس کے متعدد ارکان کی گرفتاری کے باعث جون ۱۹۰۶ء تک اس کا وجود ختم ھوگیا ۔

اگست ۱۹۰۶ء میں جب آئینی اصلاحات نافذ ھوئیں تو انجمن مخفی ثانوی کی تشکیل نئے سرے سے کی گئی اور دارالحکومت اور صوبوں میں ایسی کئی انجمنیں وجود میں آ گئیں جو مقامی اور پیشہ ورانہ جماعتوں سے ملحق تھیں ۔ تہران ھی میں کوئی دو سو انجمنیں تھوڑی سی مدت میں قائم ھوگئیں ۔ بیان کیا جاتا ھے کہ بعض بڑی بڑی انجمنوں کی رکنیت کی تعداد کئی ہزار تک پہنچی ھوئی تھی ۔ ان کی غرض و غایت تھی آئین کی حمایت، اصلاحات کا مطالبہ، حکومت اور اس کے اھلکاروں کی کارروائیوں کی نگرانی اور حقیقی یا مزعومہ بے انصافی کی صورت میں عوام کی تکلیف کا مداوا ۔ اب جو انجمنیں وجود میں آئیں ان کی دو بڑی قسمیں تھیں : ”سرکاری“ اور ”عوامی“ ۔ اول الذکر انجمنیں صوبائی (انجمن ایالتی و ولایتی) تھیں، جنھیں شروع شروع میں اس لیے قائم کیا گیا تھا کہ مجلس ملّی کے ارکان منتخب کریں، آگے چل کر ضمنی بنیادی قوانین کی دفعہ ۹۰، مجریہ ۷ اکتوبر ۱۹۰۷ء، کی رو سے انھیں تسلیم بھی کر لیا گیا ۔ دفعہ ۹۱ کی رو سے ضروری تھا کہ ان کا انتخاب عوام کے ذریعے عمل میں آئے اور دفعہ ۹۲ میں یہ صراحت کی گئی ھے کہ وہ عوامی مفاد سے متعلقہ تمام اصلاحات کی پوری آزادی سے نگرانی کر سکیں گی ۔ دوسری قسم کی انجمنیں عوامی تھیں ۔ انھیں بھی ضمنی بنیادی قوانین کی دفعہ ۲۱ کے ذریعے تسلیم کر لیا گیا تھا، جس میں یہ وضاحت موجود تھی کہ ”جو انجمنیں اور اجتماعات مذھب یا ریاست کے لیے باعث تخریب نہیں اور جن کی کارروائیوں سے نظم و نسق میں خرابی پیدا نہیں ھوتی انھیں ملک بھر میں آزادی حاصل ھوگی البتہ یہ کہ اس قسم کی انجمنوں کے ارکان ھتھیار لے کر نہیں جائیں گے اور اس بارے میں جو ضوابط قانون کے ماتحت نافذ کیے گئے ھیں ان کی اطاعت کریں گے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ “

صوبائی انجمنوں میں بھی باعتبار مقام خاصا اختلاف تھا ۔ انجمن ایالتی تبریز کو، جسے نئی مجلس ملّی کے ارکان منتخب کرنے کے لیے قائم کیا تھا، انتخاب ارکان کے فوراً بعد ولیعہد محمد علی، والی آذربیجان، نے توڑ دیا، گو چند ھی روز میں انجمن ملّی کے نام سے اس کی دوبارہ تشکیل کر لی گئی اور معلوم ھوتا ھے کہ یہ بالآخر اپنے پرانے نام ھی سے مشہور رھی (کریم طاھر زادہ بھزاد : قیام آذر بایجان در انقلاب مشروطیت ایران، تہران بلا تاریخ، ص ۱۴۸ تا ۱۴۹، ۱۷۴ ببعد؛ نیز قب Aubin : *La Perse d'aujourdhui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۴۰)؛ چنانچہ یہی انجمن تھی جو مجلس ملّی کی عدم موجودگی میں ۱۹۰۷ء کے فوجی انقلاب کے بعد ایران میں آئینی یا قومی تحریک کا محور بنی ۔ ۶ ذوالقعدہ ۱۳۲۴ھ/۲۲ دسمبر ۱۹۰۶ء کو اصفہان میں انجمنِ مقدسِ ملّیِ اصفہان کا قیام عمل میں آیا ۔ معلوم ھوتا ھے اس کی سرگرمیاں انتظامی بھی تھیں اور مشاورتی بھی اور اسے

شہر کے ممتاز علما، تجّار اور شہری چلاتے تھے (دیکھیے ہفت روزہ، شائع کردۂ مجلس مقدّسی ملی اصفہان، ۱۹۰۷ تا ۱۹۰۸ء؛ محمد صدر ہاشمی: کتاب مذکور، ۱: ۲۹۰) ۔ عوامی انجمنوں کی رکنیت کا معاملہ بھی مختلف مقامات میں مختلف تھا اور پھر بہ نسبت جنوبی ایران کے انھیں تبریز، اصفہان اور شمالی ایران میں زیادہ ترقی اور استحکام نصیب ہوا ۔ آئینی اصلاحات سے قبل تہرانی انجمنوں کے ارکان کا تعلق گو زیادہ تر مذہبی طبقوں اور دانشوروں سے تھا لیکن دوسرے دور میں ان کا رابطہ کاریگروں کی جماعتوں سے بڑھ گیا ۔ ان میں بعض انجمنوں کی مقامی شاخیں بھی تھیں ۔ تبریز میں ہر گلی کوچے کی اپنی ایک انجمن تھی ۔ تہران میں نہ صرف مقامی انجمنیں قائم تھیں بلکہ یہاں ان لوگوں نے بھی جو دوسرے اضلاع اور صوبوں سے آ کر آباد ہوے تھے اپنی اپنی انجمنیں تشکیل کر رکھی تھیں ۔ آذربیجان کی انجمنیں شروع ہی سے بڑے بڑے دہ خداؤں کے خلاف تھیں اور ان کے ارکان کی غالب اکثریت درمیانی طبقے کے افراد پر مشتمل تھی ۔ اس کے برعکس اصفہان کی انجمنوں پر مذہبی رہنماؤں کا تسلّط تھا ۔ رشت میں قائم شدہ انجمن ملی کے بعض ارکان کے متعلق تو بیان کیا جاتا ہے کہ ان کا رشتہ باکو کی انجمن جمہوریۂ اشتراکیہ سے قائم تھا (ملک زادہ: تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ۲: ۲۶۴) ۔ عام طور پر دیکھا جائے تو ان انجمنوں کے ارکان کو کسی طرح کا سیاسی تجربہ حاصل نہ تھا اور بعض کے اندر تو یہ رجحان موجود تھا کہ ملک کے نظم و نسق میں بڑی غیر ذمےداری سے دخل انداز ہوں (قب Cd. ۴۵۸۱ ایران عدد ۱ (۱۹۰۹ء)، شمارہ ۱۷۶، ص ۱۴۳) ۔ ان کمزوریوں کے باوجود مذکورۂ بالا انجمنوں نے آئینی اصلاحات کا راستہ ہموار کرنے میں بڑا اہم حصہ لیا، چنانچہ مجلس ملی کا رجعت پسند فریق کے مقابلے میں کوئی سہارا تھا تو انھیں کا ۔ پھر ان انجمنوں کے باہمی رابطے سے ان افراد میں ایک احساس تقویت پیدا ہوا جو صوبائی والیوں کی مطلق العنان اور بسا اوقات مستبدانہ حکومت سے اپنے حقوق منوانے کی جد و جہد کر رہے تھے ۔ اس سے قبل مقامی حکام سے حقوق منوانے کے لیے لوگوں کو الگ تھلگ ہی قدم اٹھانا پڑتا ۔ گویا یہ انجمنیں تھیں جنھوں نے نہ صرف عوام میں اجتماعی جد و جہد کا احساس پیدا کیا بلکہ ان لوگوں کو بھی جرأت عمل بخشی جو ایک دوسرے سے دور مختلف اضلاع میں بس رہے تھے ۔ علاوہ ازیں آئین کے حق میں بھی رائے عامّہ کو ایک نقطے پر جمع کرنے میں ان انجمنوں کو اس درجہ کامیابی ہوئی کہ ان کا زور توڑنے کے لیے مخالفین یا تو کسی نہ کسی طرح قائم شدہ انجمنوں میں شامل ہو گئے، یا اپنی طرف سے نئی نئی انجمنیں قائم کرنے لگے تاکہ ان کی آڑ لے کر وہ خفیہ طور پر آئین کے خلاف اپنی سرگرمیاں جاری رکھ سکیں اور یوں اصل مسئلے کو گڈمڈ کر دیں۔

محمد علی جنوری ۱۹۰۷ء میں اپنے باپ مظفر الدین کی جگہ تخت پر بیٹھا ۔ وہ شروع ہی سے آئین کے خلاف تھا ۔ پھر جب اتابک اعظم میرزا علی اصغر خاں امین السلطان ۱۹۰۷ء کے موسم بہار کے آخر میں وزارت عظمٰی کے منصب پر فائز ہوا تو آئین کے تحفظ کے لیے خفیہ اور غیر خفیہ انجمنوں کے قیام میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا (عبداللہ مستوفی: شرح زندگی من، تہران ۱۹۴۵ء، ۲: ۲۴۴ تا ۲۴۶؛ یادداشت از چرچل، جو سر سیسل سپرنگ رائس Sir Cecil Spring Rice کے مکتوب مورخۂ ۲۳ مئی ۱۹۰۷ء بنام سر ایڈورڈ گرے Sir Edward Grey کے ساتھ منسلک ہے، Cd. ۴۵۸۱، شمارہ ۲۰۶، ص ۲۷) ۔ آئین کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کرنے کے بجاے صوبوں میں بد امنی کو ہوا دی گئی ۔ پھر روس کے بارے میں یہ شبہہ عام تھا کہ وہ مجلس ملّی کے خلاف شاہ کو نہ صرف

اکسا رہا ہے بلکہ مدد دے رہا ہے؛ لہٰذا عوام میں یہ خیال روز بروز راسخ ہوتا گیا کہ آئین کی تنسیخ اور اس کے ساتھ ساتھ ملک کو روس کے ہاتھ فروخت کر دینے کی خاطر شاہ اور امین السلطان کے درمیان خفیہ گٹھ جوڑ ہو چکا ہے ۔ ۳۱ اگست کو ایک شخص عباس آقا نے امین السلطان کو ہلاک کر دیا (اور فوراً ہی اپنے آپ کو بھی گولی مار لی) ۔ قاتل کی لاش سے ایک کاغذ برآمد ہوا جس سے پتا چلا کہ وہ انجمن کا فدائی رکن (فدائی ملی) تھا اور اس کا عدد ۴۱ تھا ۔ یہ سوال ابھی تک حل نہیں ہو سکا کہ کیا واقعۃً ایسی کوئی انجمن موجود بھی تھی جس کے ارکان کو فدائی کہا جاتا تھا ۔ بہر کیف اس امر سے انکار نہیں کہ قتل کے اس واقعے نے قوم پرستوں کے حوصلے بلند کر دیے اور ہر کسی کو یہ خیال ہونے لگا کہ اس قسم کی خفیہ انجمنوں کے ارکان کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے جو حصول مقصد کی خاطر ارباب سیاست کو قتل کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے ۔ رائے عامہ نے اس قتل پر خوشنودی کا اظہار کیا اور عباس آقا کو ملک کا نجات دہندہ قرار دیا (کسروی : کتاب مذکور (در مآخذ)، ص ۴۴۷ ببعد؛ براؤن : کتاب مذکور، ص ۱۵۰ ببعد) .

۱۹۰۷-۱۹۰۸ء کے سرما میں برسراقتدار جماعت نے مجلس ملی پر ایک ناقص سا حملہ کیا، لیکن تہران اور صوبائی انجمنوں کی مدد سے اسے ناکام بنا دیا گیا ۔ اس دوران میں بعض انجمنوں نے اس غرض سے کہ شہریوں کی ایک ملی فوج تیار کی جائے رضا کار بھی بھرتی کرنا شروع کر دیے ۔ جون ۱۹۰۸ء میں مجلس ملی پر ایک نسبۃً زبردست حملہ ہوا اور جملہ انجمنیں اس کی مدافعت کے لیے ایک بار پھر صف آرا ہو گئیں، لیکن اس دفعہ انھیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا ۔ مجلس بند کر دی گئی، متعدد ممتاز قوم پرست گرفتار ہوئے، جن میں سے بعض کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ۔ دفاع ملی کی تنظیم، جو جولائی ۱۹۰۹ء میں محمد علی کی معزولی اور آئین کے احیا کے ساتھ اپنے نقطۂ عروج پر پہنچی، زیادہ تر انجمنوں ہی پر منحصر تھی ۔ اس سلسلے میں انھیں ان انجمنوں سے بھی بہت مدد ملی جو غیر ملکوں میں آباد ایرانیوں نے قائم کر رکھی تھیں، مثلاً قسطنطنیہ کی انجمن سعادت.

محمد علی نے مجلس ملی کو منسوخ کرتے ہی صوبوں میں ہدایات بھیجیں کہ انجمنوں کو بھی توڑ دیا جائے (کسروی : کتاب مذکور، ص ۶۷۲) ۔ اس کے خلاف فوری اور مؤثر مقاومت کا اظہار صرف تبریز میں ہوا ۔ حکومت کے فوجی دستوں کو شہر بدر کرنے کے بعد داخلے کے تمام راستے بند کر دیے گئے ۔ یہ محاصرہ تھا جس کا خاتمہ اپریل ۱۹۰۹ء میں روسی دستوں نے جلفہ جانے والی سڑک کھول کر کیا ۔ تبریز کے دفاع کی تنظیم انجمن (ملی) ایالتی نے کی تھی اور اگرچہ قوم پرستوں کو بالآخر ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہونا پڑا تاہم اس سے ۱۹۰۸ء کے فوجی انقلاب کے بعد ایران کے دوسرے شہروں بالخصوص اصفہان اور رشت کے قوم پرستوں کو دم لینے کی مہلت مل گئی۔ اپریل کے آخر میں بختیاریوں اور ملی مجاہدین کی ایک فوج اصفہان سے دارالحکومت کی طرف روانہ ہوئی ۔ دوسری طرف سپہدار اعظم محمد ولی خان، جو تبریز کے باہر معینہ افواج کا کمانڈار تھا اور قوم پرستوں سے جا ملا تھا، گیلان اور تُناکبون میں مجاہدین کا ایک لشکر جمع کر کے نواح قزوین سے تہران پر حملہ آور ہوا ۔ ۱۳ جولائی کو دونوں لشکر تہران میں داخل ہو گئے اور ۱۷ جولائی کو محمد علی تخت و تاج سے دست بردار ہو گیا.

آئین بحال ہوتے ہی عوامی انجمنوں کی سرگرمیاں سرد پڑ گئیں ۔ ۱۹۱۱ء میں جب آئین کی تنسیخ کے سلسلے میں نئے سرے سے کوششوں کا آغاز ہوا تو یہ انجمنیں بھی کہیں کہیں سرگرم عمل ہو گئیں؛ اس سلسلے میں ان سے کئی ایک متشددانہ کارروائیاں بھی

منسوب کی جاتی ہیں۔ بہرکیف ۱۹۱۱ء میں جب آئین کو ایک بار پھر اس لیے معطل کر دیا گیا کہ مجلس ملی نے مسٹر مورگن ششتر Morgan Shushter، خازن اعلٰی، کی برخاستگی کے سلسلے میں روسی الٹی میٹم کی مخالفت کی تھی تو داخلی انتشار کے روز افزوں اثرات، ملی تحریک میں مخالف عناصر کی شمولیت اور سب سے بڑھ کر روس کے دباؤ نے کسی عوامی تحریک کے لیے صدائے احتجاج بلند کرنے کو ناممکن نہیں تو کم از کم بے حد دشوار ضرور بنا دیا۔ دریں صورت چونکہ "عوامی" انجمنوں کے لیے کوئی کام باقی نہ رہا تھا اس لیے وہ سیاسی منظر سے معدوم ہوتی گئیں.

مآخذ: متن میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ: (۱) A. K. S. Lambton: *Secret societies and the Persian Revolution of 1905-6*، در *St. Antony's Papers*، شمارہ ۴، *Middle Eastern Affairs*، شمارہ ۱، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۲) وہی مصنف: *The Political rôle of the Anjumans 1906-11*، در *St. Antony's Papers*، آوکسفرڈ، جلد ۱۶؛ (۳) کسروی: تاریخ ہجدہ سالۂ آذر بای جان، تہران ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۱ء؛ (۴) *Central Asian Review*، ج ۴/۴؛ (۵) نور اللہ دانشور علوی: تاریخ مشروطۂ ایران، تہران ۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ء؛ (۶) Morgan Shushter: *The strangling of Persia*، لنڈن ۱۹۱۲ء.

(A.K.S. Lambton)

(۴) تونس

تونس میں لفظ جمعیة کا استعمال انیسویں صدی عیسوی سے قبل نہیں ملتا۔ ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ء میں خیرالدین التونسی نے یہ اصطلاح اکادمی، علمی انجمن، خیراتی انجمن، بلدیاتی یا ضلعی تنظیم (جمعیة الکانتون)، زرعی یا صنعتی انجمن، خیراتی یا کلیسائی حلقوں کی مشاورتی جماعت اور معلمین، عمائدین، حکام، مقامی منصفین، ارکان بلدیہ وغیرہ کی مختلف و متعدد انجمنوں کے مفہوم میں استعمال کی ہے۔ معاشیات کے میدان میں اس نے لفظ شرکة (لیکن مشترک سرمائے کی شراکتوں کے لیے لفظ جمعیّة) استعمال کیا ہے۔ اس کے ہاں الشرکاة الجمعیة کی، ترکیب بھی ملتی ہے (اقوام المسالک، ص ۷۷).

بیسویں صدی عیسوی میں جمعیت سے جماعت، انجمن، ہیئت اجتماعیہ، متحدہ جماعت، پارلیمانی جماعت (الجمعیة الوطنیة) مراد لی جاتی تھی اور اس میں ہر قسم کی رضا کار جماعتوں (الجمعیات الحرة) بھی شامل تھیں.

مذہبی جماعتیں: قدیم ترین جماعت جمعیة الاوقاف ہے۔ اوقاف عامّہ کا انتظام و انصرام اس کے سپرد ہے اور اسے نجی اداروں اور زوایا کے اوقاف کا معائنہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ نوعیت کے اعتبار سے یہ ایک معاشرتی اور مذہبی جماعت ہے۔ اس کے ساتھ جمعیات الخیریة (خیراتی انجمنوں) کو بھی متعلق کیا جا سکتا ہے، جن میں سب سے پہلی جمعیة کی اساس ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء میں رکھی گئی تھی۔ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء کی سالانہ کتاب (روزنامہ) میں تکایا کا اضافہ ہوا (واحد: تکیة، وہ ادارے جو ۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء یعنی عہد علی پاشا بے سے چلے آ رہے تھے)، لیکن نہ تو قدیم اسلامی تنظیمات کا کبھی یہ نام رکھا گیا نہ کسی طریقے کا یہ نام رہا ہے، البتہ جو غیر ایجابی (non-confessional) جماعتیں ۱۹۰۰ء کے بعد قائم ہوئیں انھوں نے اپنے نام کے ساتھ اسم صفت اسلامیة یا عربیة کا اضافہ کر لیا جس کی جگہ ۱۹۱۹ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصے میں (جو دستور کی انتہائی سرگرمیوں کا دور ہے) تونسیہ یا وطنیہ نے لے لی۔ ۱۹۳۵ء میں شیخ عبدالعزیز البولدی نے جمعیة الأملاة القرآنیة (مطالعۂ قرآن) کی بنیاد رکھی.

سیاسی جماعتیں: "ارتقا پسند" گروہ سے مختلف قسم کے اداروں کا قیام منسوب کیا جاتا ہے جن کا تعلق موسیقی (الہلال، ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء اور الحسینیة،

جو ۱۹۰۷ء میں النصرینة میں قائم ہوئی)، کھیلوں (الاسلامیة، ۱۹۰۵ء) اور تھیٹر (۱۹۰۵ء) وغیرہ سے تھا۔ (جمعیة طلبة شمال افریقیة المسلمین بفرنسه "فرانس میں شمالی افریقه کے مسلمان طالب علموں کی جماعت") اپنے اثر و نفوذ کی وجه سے بالخصوص قابل ذکر ہے۔ کئی مشہور تونسیوں نے اس کی صدارت کے فرائض سر انجام دیے۔ اپنے زمانۂ قیام (۱۹۳۴ء) ھی سے نو دستور (پارٹی) کئی انجمنوں کی تشکیل و تنظیم پر حاوی رھی (مثلاً الشبان المسلمون)۔ ۱۹۴۵ء میں موجودہ انجمنوں کی از سر نو تشکیل عمل میں آئی (کاشتکاروں، مزدوروں، سرکاری ملازموں، طالب علموں، استادوں، عورتوں اور نوجوانوں وغیرہ پر مشتمل علیحدہ علیحدہ جماعتیں قائم ہوئیں)۔ جمعیة الشبان التونسیه کے زمانۂ قیام (۱۹۰۷ء) ھی سے لفظ حزب سے مراد خالص سیاسی جماعت لی جاتی ہے۔

معاشی جماعتیں: معلوم ہوتا ہے اس سلسلے میں سب سے پہلی جماعت غلّے کے تاجروں کی قائم ہوئی: جمعیة تجّار المعاش (۱۵ ستمبر ۱۸۸۸ء)۔ ۱۹۰۶ء کے بعد اس قسم کی جماعتوں کی تعداد بہت بڑھ گئی (۱۹۱۰ اور ۱۹۲۱ء کے مابین کم از کم نو جماعتیں قائم ہوئیں)۔ معاشی جماعتیں ۱۹۰۶ء کے بعد جمعیّة کے بجائے اپنے نام کے ساتھ لفظ شرکة استعمال کرنے لگیں۔ ۱۸۸۸ سے ۱۹۳۸ء تک اڑتیس انجمنوں میں سے صرف چھے کے نام کے ساتھ لفظ جمعیّة ملتا ہے۔ شروع شروع میں انجمنوں کا ایک علامتی نام ہوتا تھا (نہضة، تعاون، تعاضد) اور لفظ شرکة کو ان کے نام کے ثانوی جزو کی حیثیت حاصل تھی، لیکن جلد ھی شرکة ان کا اصل نام قرار پا گیا۔ ۱۹۰۰ء کے بعد جب سودی قرضوں (رباء) کے بنیادی اعتراض کی بنا پر اس طرح کی جماعتوں کی ترقی میں رکاوٹ ڈالی جانے لگی تو ان کے اسلامی کردار پر زور دیا جانے لگا: اسلامی تجارتی انجمن (الاقبات، ۱۹۰۸ء)۔ ۱۹۱۰ء کے بعد قومی پہلو پر زور دیا جانے لگا: جمعیّة الاسلامیة التونسیة الاقتصادیة (التّرقّی، ۱۹۱۰ء)، جمعیّة التجارة الوطنیة (الامان، ۱۹۱۴ء)، اور ان سے کہیں زیادہ قابل توجه نام الاستقلال الاقتصادی ہے۔

ثقافتی انجمنیں: لفظ جمعیة کا اطلاق خاص طور پر اس نوع کی غیر الحاقی انجمنوں پر ہوتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے قدیم ترین (۱۸ رجب ۱۳۱۴ھ/ ۲۲ [صحیح ۲۳] دسمبر ۱۸۹۶ء) جمعیّة الخلدونیّة تھی، جس کی غرض و غایت یه تھی که تونسی طلبه، بالخصوص مسجد کبیر میں پڑھنے والوں کو جدید علوم کی تعلیم دی جائے۔ دوسری جماعت (۲۳ دسمبر ۱۹۰۵ء) جمعیة قدماء تلامذة الصادقیّة تھی، جس نے بڑی تیزی سے سیاسی اہمیت حاصل کر لی۔ کھیلوں، موسیقی، تھیٹر وغیرہ سے دلچسپی رکھنے والی انجمنوں نے بھی اپنے لیے لفظ جمعیة اختیار کر لیا یا کم از کم اس سے یه جماعتیں مراد لی جانے لگیں۔

نئی جماعتیں: حصول آزادی (۲۰ مارچ ۱۹۵۷ء) کے بعد انجمنوں کے اندر ایک انقلابی تغیر رونما ہوا (قانونی اصلاحات، سیاسی، ثقافتی، معاشرتی اور معاشی اعتبار سے ایک نئی سمت کی تعیین)۔ "جمعیّة" کی جگه "اتحاد" نے لے لی۔ بہر حال یه کلمه ثقافتی انجمنوں کے لیے بدستور مستعمل رہا، مثلاً حال ھی میں ایک دار الجمعیة الثقافیة قائم ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) خیرالدین التونسی: اقوام المسالک فی معرفة احوال الممالک، تونس ۱۲۸۴ھ/ ۱۸۶۷ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲) انجمعّیة الخلدونیّة (فہرست ارکان)، تونس ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰ء، (۳) محمّد لسرم Moh. Lasram: *Une association en Tunisie, la Khaldounia*، تونس ۱۹۰۶ء؛ (۴) تقریر جمعیّة قدماء تلامذة المدرسة الصادقیّة، تونس ۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۵ء؛ (۵) Emile Lesueur: *Les assocations agricoles cn Tunisie*، پیرس - تونس ۱۹۰۶ء؛ (۶) عبد الوهّاب: قواعد علم الاقتصاد، تونس

۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء؛ (۷) M.S. Mzali : L'évolution économique de la Tunisie' تونس ۱۹۲۱ء، ص ۶۹ ببعد؛ (۸) طاهر الحداد : العمّال التونسيّون و ظهور الحارکة النقابيّة' تونس ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء؛ (۹) Chedly Khairallah : Le mouvement Jeune tunisien' تونس' بلا تاریخ؛ (۱۰) الفاضل ابن العشور : الحرکة الادبيّة والفکريّة فی تونس' مطبوعۂ عرب لیگ' ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۶ء؛ (۱۱) Van Leeuwen : Index des publications périodiques parues en Tunisie (1874-1954) ؛ (۱۲) J. Rousset de Pina و H. Pilipenko : Récapitulation des périodiques officiels parus en Tunisie (1881-1955)' تونس ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) جماعتوں اور انجمنوں کی دستاویزات (روئدادیں اور مطبوعات) عربی اور فرانسیسی میں : ایک زیادہ مفصل مقالہ IBLA میں شائع ہوگا۔

(A. DEMEERSEMAN)

ہندوستان اور پاکستان : ہندوستان کے مسلمانوں میں مذہبی یا مذہبی سیاسی اصطلاح کے طور پر لفظ "جمعیّة" کی جگہ "جمعیَت" یا "جماعت" نے لے لی۔ اس مفہوم میں یہ اصطلاح اگرچہ حال ھی کی پیداوار تو ھے، مگر اسے جدید نہیں کہا جا سکتا۔

جماعتِ مجاھدین : ایک دینی، سیاسی تنظیم تھی، جس کی بنیاد سید احمد بریلوی ؒ نے رکھی تھی اور یہ اس نام سے اس لیے موسوم ھوئی کہ اس نے انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں سکھوں کے خلاف اور بعد میں انگریزوں کے خلاف جہاد کیا تھا۔ اصل یہ ھے کہ اس نے اپنے دستور العمل کی اساس شاہ ولی اللہ ؒ اور ان کے جانشینوں کی تعلیمات پر رکھی تھی تاکہ برصغیر پاک و ھند کے اسلام کو ان عناصر سے پاک و صاف کیا جائے جو اتحاد مذاھب کے جوش میں ھندو مت سے مستعار لیے گئے تھے اور مسلمان قوم کو معاشرتی اور سیاسی طور پر منظم اور مستحکم کیا جائے۔ یہ ایک مقبول عام جماعت تھی، جسے مسلم معاشرے کے موافق و مخالف تمام شعبوں کی امداد حاصل تھی۔ اس کا اپنا بیت المال اور عدالتیں تھیں۔

جمعیت العلماے ھند کی بنیاد ۱۹۱۹ء میں اس وقت رکھی گئی جب عثمانی خلافت کے حق میں برصغیر پاک و ھند کے مسلمانوں کے مظاھرے نقطۂ عروج پر پہنچ چکے تھے۔ اس کے بانیوں میں مولانا محمود الحسن ؒ بھی شامل تھے جو ایک مقتدر دینی و سیاسی رھنما تھے؛ گو علماے فرنگی محل [رکّ بہ دارالعلوم] اور ندوة العلماء کے رفقا نے اس میں شرکت کی، مگر دیو بند [رکّ بآں] کا عنصر بہت ھی زیادہ طاقتور رھا۔ اس نے انڈین نیشنل کانگریس کے نظریۂ قومیت اور منشور کی حمایت کی؛ اور مسلمانوں کی سیاست میں ھندوؤں سے علیٰحدگی کے جو رجحانات پائے جاتے تھے، ان کی اور مسلمان عوام کے مطالبۂ پاکستان کی مخالفت کی۔

یہی وجہ ھے کہ ۱۹۴۵ء میں علماے دیو بند کی مختلف الراے جماعت اور دوسرے علما نے مولانا شبیر احمد عثمانی کی زیر قیادت جمعیت العلماے اسلام کی طرح ڈالی، جس نے مسلم لیگ کے مطالبۂ پاکستان کی حمایت کی۔ ۱۹۴۷ء میں یہ پاکستان میں منتقل ھوگئی اور ملک کا آئین بنانے کے مختلف مراحل میں وہ [کتاب و سنت کے مطابق] شرعی عقائد کی نقیب رھی۔ جمعیت علماے پاکستان ایک اَور مذھبی تنظیم ھے جس نے آئین سازی اور قانون سازی کے امور میں کسی حد تک حصہ لیا۔ یہ جماعت بریلوی مسلک کے احناف پر مشتمل ھے۔ [اس کے علاوہ جمعیة المشائخ بھی ھے، جس میں پاکستان کے پیران طریقت شامل ھیں]۔

جماعت اسلامی ان سیاسی جماعتوں سے اس بات میں مختلف ھے کہ اس کا اپنا ایک الگ منشور ھے اور وہ قدیم روایات کی سختی سے پابندی کرتی ھے۔ اس جماعت کی بنیاد سید ابوالاعلیٰ مودودی نے ۱۹۴۱ء میں رکھی تھی اور اس کا مرکز پٹھان کوٹ میں تھا۔ ۱۹۴۷ء میں یہ پاکستان میں منتقل ھوگئی،

جہاں وہ ترق کرکے ایک منظم دینی سیاسی جماعت بن گئی اور اس کا حلقۂ اثر و نفوذ پاکستان کے شہری و دیہی علاقوں میں دور دور تک وسیع ہو گیا۔ اس نے پاکستان کو ایک اسلامی ریاستؒ بنانے کے نظریاتی اور آئینی مسئلے پر حزب مخالف کا کردار ادا کیا۔ جماعت اسلامی کا بنیادی عقیدہ ان لوگوں کے نظریے کا بالکل نقیض ہے جو مذہب میں آزاد و جدید روش اختیار کرنے کے قائل ہیں۔ جماعت اسلامی کے نزدیک آئین سازی کے تمام حقوق تنہا اللہ تعالٰی کو حاصل ہیں؛ چنانچہ کسی فرد یا جماعت کو یہ اختیار نہیں دیا جا سکتا؛ لہٰذا وہ حکومت الٰہیہ کے قیام کی تبلیغ کرتی ہے، جسے احکام قرآنی کے مطابق اجماع کے ذریعے چلایا جائے.

مآخذ: (۱) رحمٰن علی: تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۲) سید محمد میاں: علماے ہند کا شاندار ماضی، دہلی ۱۹۴۲ تا ۱۹۶۱ء؛ (۳) عبیداللہ سندھی: شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۴) سید محمد علی: مخزن احمدی، آگرہ ۱۸۸۲ء؛ (۵) جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ، مطبوعہ لاہور؛ (۶) W. W. Hunter: *The Indian Musulmans*، کلکتہ ۱۹۴۵ء؛ (۷) ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید، جلد ۱، لکھنؤ ۱۹۳۸ء؛ (۸) غلام رسول مہر: سید احمد شہید، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۹) وہی مصنف: جماعت مجاہدین، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) وہی مصنف: سرگزشت مجاہدین، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۱۱) حسین احمد مدنی: نقش حیات، اعظم گڑھ؛ (۱۲) شبیر احمد عثمانی: خطبات، لاہور بدون تاریخ؛ (۱۳) علی احمد خان: جماعت اسلامی، لاہور بدون تاریخ؛ (۱۴) ابوالاعلٰی مودودی: *Towards understanding Islam*، بدون تاریخ و مقام طبع؛ (۱۵) وہی مصنف: *The political theory of Islam*، پٹھان کوٹ بدون تاریخ؛ (۱۶) وہی مصنف: *The process of Islamic revolution*، پٹھان کوٹ ۱۹۴۷ء؛ (۱۷) W. Cantwell Smith: *Modern Islam in India*، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۱۸) L. Binder: *Religion and politics in Pakistan*، لاس اینجلز ۱۹۶۱ء۔ [دیو بندی، بریلوی اور اہل حدیث کی دینی جماعتوں کے لیے رک بہ مادّہ].

(عزیز احمد)

جَمْعِیّۃ علمیہ عثمانیہ: عثمانی سائنٹیفک سوسائٹی (The Ottoman Scientific Society) منیف پاشا [رک بآن] نے استانبول میں ۱۸۶۱ء میں قائم کی۔ اس کی تشکیل رائل سوسائٹی آف انگلینڈ کے نمونے پر کی گئی تھی اور شاید اس کا خیال اسکندریہ میں Institut d' Égypte کے دوبارہ اجرا (۱۸۵۹ء) سے پیدا ہوا ہو۔ اس میں ترک افسروں، معززین اور فضلا کی ایک جماعت شامل تھی، جن میں سے بعض یورپ کے تعلیم یافتہ تھے۔ انیسویں صدی میں ترکیہ کی یہ تیسری فضلا کی جماعت منظر عام پر آئی۔ اس سے پہلے ۱۸۵۱ء میں انجمن دانش [رک بہ انجمن] اور مراد ثانی کے عہد میں "جماعة علمیہ بِشِکْتاش" (learned society of Beshiktash) قائم ہو چکی تھیں (جودت: تاریخ، بار دوم، ۱۲: ۱۸۴؛ لُطفی، ص ۱۶۸ تا ۱۶۹؛ جواد، ص ۶۹ حاشیہ ۱؛ Mardin، ص ۲۲۹ ببعد)۔ عثمانی سائنٹیفک سوسائٹی اپنی ان عمارات میں عام تقاریر اور درس و تدریس کا انتظام کرتی تھی جو اسے حکومت کی طرف سے عطا ہوئی تھیں۔ ان عمارتوں میں مطالعے کا ایک کمرہ اور مختصر سا کتبخانہ بھی ہوتا تھا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ مجموعۂ فنون کی اشاعت ہے، جو ترکی کا پہلا علمی مجلّہ تھا۔ یہ ہر مہینے چھپتا تھا اور اسے سرکاری مدد حاصل تھی۔ علاوہ علوم طبیعیہّ کے تاریخ جغرافیے، سیاسیات، اقتصادیات اور فلسفے کو اس مجلے کے صفحات پر نمایاں جگہ حاصل تھی، اور ان کے ذریعے قارئین کلاسیکی اور یورپی کارہاے نمایاں اور ان علوم سے متعلق تصانیف سے روشناس ہوتے تھے؛ نیز انھیں مسائل فلسفہ کے علمی اور غیر تحکّمی طریقے سے مطالعہ کرنے کا راستہ معلوم ہوتا تھا۔ اس نے ترکی میں جو کام کیا اُسے احمد (Ahmed Hamidi Tanpnier) نے اس کام

سے مشابہ قرار دیا ہے جو *Grande Encyclopédie* نے اٹھارھویں صدی کے اندر فرانس میں انجام دیا ۔ یہ مجلّہ تھوڑے دن تک ہی چل سکا ۔ ۱۸۶۵ء کی ہیضے کی وبا میں اس کی اشاعت بہ مجبوری بند ہو گئی اور آگے چل کر تھوڑی مدت کے لیے شائع ہونے کے بعد ۱۸۸۲ء میں سلطان عبدالحمید ثانی نے اُسے ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا.

مآخذ : (۱) محمود جواد : معارف عمومیه نظارتِ تاریخچۂ تشکیلات و اجراءات، استانبول ۱۳۳۹ھ، ص ۶۹ تا ۷۲؛ (۲) Schlechta-Wssehrd : *Ueber den neu-gestifteten türkischen Gelehrten-Verein*، در *ZDMG*، عدد ۱۷ (۱۸۶۳ء) : ۶۸۲ تا ۶۸۴؛ قب کتاب مذکور، ص ۷۱۱ تا ۷۱۳؛ (۳) علی فواد : منیف پاشا، در *Türk tarih encümeni mecmuasi*، ۱/۳، ۱۹۳۰ء، ص ۴ تا ۶؛ (۴) A.H. Tanpınar : *XIX asır Türk edebiyatı tarihi*، بار دوم، استانبول ۱۹۵۶ء، ص ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۵) A. Adnan-Adivar : *Interaction of Islamic and western thought in Turkey*، طبع apud T. Cuyler Young : *Near eastern culture and society*، پرنسٹن ۱۹۵۱ء، ص ۱۲۴ تا ۱۲۵؛ (۶) B. Lewis : *The emergence of modern Turkey*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۴۳۱ تا ۴۳۲؛ (۷) V.A. Gordlevsky : *Izbrannïe Sočineniya*، ماسکو ۱۹۶۱ء، ۲ : ۳۶۶ تا ۳۶۸؛ (۸) S. Mardin : *The genesis of Young Ottoman political thought*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء، ص ۲۳۸ تا ۲۴۰.

(B. LEWIS)

* **الجمل** : (=وَقْعَةُ الجَمَل) یہ اس مشہور جنگ کا نام ہے جو جمادی الآخرہ ۳۶ھ / دسمبر ۶۵۶ء میں بصرے کے قریب ہوئی ۔ اس میں ایک طرف حضرت علیؓ [رک بآں] تھے اور دوسری طرف حضرت عائشہؓ [رک بآں] تھیں اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ التیمی [رک بآں] اور حضرت زبیرؓ بن العوام [رک بآں] تھے ۔ اسے جنگ جمل اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حضرت عائشہؓ میدان جنگ میں عسکر نام ایک اونٹ پر سوار تھیں اور وہی لڑائی کا مرکز بن گیا تھا ۔

حضرت عائشہؓ بسلسلۂ حج مکۂ معظمہ گئی ہوئی تھیں اور عمرۂ محرم کے لیے ابھی وہیں ٹھیری ہوئی تھیں کہ انھیں حضرت عثمانؓ کی شہادت کی اطلاع ملی ۔ پھر جب وہ عمرہ کرنے کے بعد مدینۂ منورہ کے لیے روانہ ہو چکی تھیں تو راستے میں انھیں سَرِف مقام پر عُبید بن ابی سَلَمہ نے اطلاع دی کہ حضرت علیؓ خلیفہ منتخب ہو گئے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مدینۂ منورہ میں ہنگامہ (="الغوغاء") برپا ہو گیا ہے؛ لہٰذا وہ راستے ہی سے مکے واپس ہو گئیں، جہاں پہنچ کر انھوں نے کعبے کے قریب ایک پرجوش تقریر میں حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعۂ ہائلہ اور فتنہ و فساد پر اظہار افسوس کیا اور مطالبہ کیا کہ اصلاح احوال کی جائے اور مجرموں کو قرار واقعی سزا دی جائے (الطبری، ج ۱، جزو ۶ : ص ۳۰۹۸ وغیرہ) ۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ اتنا سنگین تھا کہ وہ اسے نظر انداز نہ کر سکتی تھیں لہٰذا اصلاحی مہم کا فیصلہ ہوا ۔ حضرت عثمانؓ کے مقرر کردہ مکۂ معظمہ کے گورنر عبداللہ بن عامر حضرمی نے سب سے پہلے آپ کا ساتھ دیا اور عبداللہ بن عامر عامل بصرہ اور یعلی بن منبہ عامل یمن نے بھی، جو اپنے ہمراہ خاصا روپیہ اور سامان سفر لے کر آئے تھے، حضرت عائشہؓ کے لشکر کے سامان سفر کی تیاری اور فراہمی میں حصہ لیا ۔ مروان بن حکم بھی ساتھ تھا ۔ اس مہم کے جواز کے سلسلے میں ان لوگوں نے جو دلیلیں دیں ان کا ذکر تاریخوں میں آتا ہے (دیکھیے الطبری، ۱ : ۳۰۹۷، ۳۱۱۴، ۳۱۱۸؛ ابن سعد، ۳ : ۱، ۵۷ تا ۵۸؛ [[ابن اثیر، ۳ : ۲۰۶)]] ۔ ان روایتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقصد اصلاح کے سوا کچھ نہ تھا ۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت

کے چار ماہ بعد (الطبری، ۱ : ۳۱۰۲) حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ بھی مکے پہنچ گئے [گو انھوں نے مدینے میں حضرت علیؓ کی بیعت کر لی تھی لیکن بعض روایات کے مطابق بعدمیں انھوں نے بتایا کہ یہ بیعت ان سے جبراً لی گئی تھی (الطبری، ۱ : ۳۱۲۴) - پھر یہ بیعت قاتلان حضرت عثمانؓ سے قصاص لینے کے ساتھ مشروط تھی] - حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ تو تھا ھی، اُس پر بعض حلقوں کی طرف سے یہ خیال بھی پیدا کر دیا گیا کہ حضرت علیؓ قاتلوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کر رہے ھیں اور وہ انھیں سزا نہیں دیں گے، اور کئی ایک لوگ ڈر کے مارے بھاگ بھی گئے ھیں - اس سے ایک خلفشار پیدا ہو گیا - حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ کی بیعت سے انکار کر دیا - اہل کوفہ نے عامل وقت حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ [رکّ باں] کو ترجیح دیتے ہوے حضرت علیؓ کے بھیجے ہوے عامل کو قبول نہ کیا - بعض دوسری جگھوں میں بھی منتخب شدہ خلیفۃ المسلمین کی مخالفت میں بعض افراد کے نام آئے اور نئی نئی جماعتوں کی تشکیل شروع ہو گئی مثلاً [مصر میں محمدؒ بن ابی حذیفہ نے خود مختاری کا اعلان کر دیا - ان حالات میں حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کی سر کردگی میں بہت سے لوگ جمع ہوے کہ اس صورت حال کو ختم کرنے اور اصلاح احوال کے لیے کوئی قدم اٹھایا جائے، اور حضرت عثمان کی شہادت کا قصاص لیا جائے کیونکہ اگر خلیفۂ مظلوم کا انتقام نہ لیا گیا تو ہر آنے والے قائد کو ناحق قتل کرنے کی رسم پڑ جائے گی]- چنانچہ طے پایا کہ مہم کا آغاز بصرے سے کیا جائے - خیال یہ تھا کہ وہاں اس مہم کے لیے ضروری روپیہ اور لشکر میسر آ سکے گا- حضرت حفصہؓ بنت حضرت عمرؓ [رکّ بہ حفصہؓ] نے اپنے بھائی حضرت عبداللہؓ [رکّ باں] کے کہنے سے اس لشکر کا ساتھ نہ دیا - اس کے باوجود ایک ہزار افراد (بعض روایات کی رو سے تین ہزار) پر مشتمل یہ قافلہ مکے سے بصرے کے لیے روانہ ہو گیا، جس کی اطلاع اُمّ فضل نے حضرت علیؓ کو بھیج دی - جب حضرت علیؓ کو یہ معلوم ہوا تو انھوں نے تدارک کے لیے ربیع الآخر کی آخری تاریخ کو بصرے کا رخ کیا [ربیع الآخر کے آخری ایام میں مدینے سے روانہ ہوے - چلتے وقت عبداللہ بن سلام نے ان کی سواری کی عنان تھام لی اور کہا: امیرالمؤمنین ! یہاں سے نہ جائیے ورنہ امیرالمسلمین پھر یہاں کبھی نہ ہوگا (الکامل، ۳ : ۲۲۲؛ طبری، ۱ : ۳۱۳۹) - اس سے پہلے وہ شام کی طرف چڑھائی کا ارادہ کر رہے تھے] - وہ چاھتے تھے مکے سے آنے والوں کو راستے ھی میں روک لیں لیکن الرَّبَذَہ پہنچے تو معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت طلحہؓ و حضرت زبیرؓ اپنے ساتھیوں سمیت آگے نکل چکے ھیں.

حضرت عائشہؓ کی جماعت نے بصرے پہنچ کر اہلِ شہر کو اپنے اس مقصد میں شرکت کی دعوت دی جس کے لیے وہ مکۂ معظمہ سے آئے تھے، اس پر اہل بصرہ دو جماعتوں میں بٹ گئے: بعض نے حضرت علیؓ کے مقرر کردہ والی عُثْمان بن حُنَیْف کی متابعت کی، جس نے حضرت عائشہؓ کی کھلی مخالفت کیے بغیر وقت کو ٹالنا مناسب خیال کیا اور حضرت علیؓ کی آمد کا انتظار کیا، دوسرے لوگ حضرت عائشہؓ اور ان کی جماعت کے ہمنوا ہو گئے - المِرْبد کے مقام پر جو بصرے سے تین میل دور ایک مسطح میدان ھے، ایک اجتماع میں حضرت عائشہؓ کی جماعت نے لوگوں سے خطاب کیا اور اس کا اثر بھی ہوا - یہاں کچھ جھڑپیں ہوئیں - پھر ”دبّاغوں کی جگہ“ پر آویزش ہوئی اور اس کے بعد کے چند ایام میں ”دارالرزق“ (سپلائی سٹور) کے قریب لڑائیاں ہوئیں (جزئیات میں مآخذ کا اتفاق نہیں) - یہ وہ جگہ ھے جہاں سواروں کا ایک افسر اعلیٰ حُکَیم بن جَبَلہ مارا گیا تھا - وہ حضرت علیؓ کا اس قدر حامی تھا کہ انتظار نہ کر سکا تھا اور

پیش دستی کر بیٹھا تھا۔ آخرکار عارضی صلح ہو گئی، تاکہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ شہر بصرہ میں حکومت کس کے ہاتھ میں ہو۔ انھیں اس قاصد کا انتظار کرنا تھا جسے مدینے میں یہ معلوم کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ سے بیعت بزور لی گئی یا انھوں نے برضا و رغبت حضرت علیؓ کو خلیفہ تسلیم کیا۔ اس اثنا میں حالات میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی؛ قصر، جامع مسجد اور بیت المال عثمان ابن حُنَیف (والی) کے ہاتھ میں رہنے دیے گئے، لیکن نماز میں امامت کی اہمیت کے پیش نظر اس پر اتفاق کر لیا گیا کہ نماز دو امام پڑھائیں گے، ایک تو خود والی اور دوسرا اصلاح طلب جماعت کا منتخب کردہ شخص؛ جس کے لیے حضرت عائشہؓ نے فیصلہ کیا کہ طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ ایک ایک دن چھوڑ کر باری باری نماز پڑھایا کریں گے [یا ایک اور بیان کے مطابق ان کے بیٹے علی الترتیب اس کام کو باری باری سر انجام دیں گے]۔

مدینے کو بھیجے ہوے قاصد کی تحقیق حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کے حق میں تھی [یعنی ان سے بیعت بزور لی گئی تھی]، لیکن ایک خط میں، جو والی کو موصول ہوا تھا، ان کے بیان کے بالکل برعکس لکھا تھا۔ نتیجۃً عثمان بن حُنَیف اپنے عہد سے دستبردار نہ ہوے اور مسجد میں ہنگامہ برپا ہو گیا، لیکن سب سے زیادہ سنگین واقعہ یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے بیت المال پر حملہ کر دیا۔ انھوں نے محافظین کو جو زُط [رک بآں] اور سیابجہ [رک بآں] تھے، مار دیا یا پہلے قید کر لیا اور بعد ازاں ان کی گردن اڑا دی۔ مزید برآں، عثمان بن حنیف کو محل خالی کر دینے پر مجبور کیا گیا اور وہ حضرت علیؓ کے پاس چلے گئے۔ [روایات کی رو سے حضرت عائشہؓ نے اپنے طرف داروں کو تاکید کر دی تھی کہ ذاتی مدافعت کے سوا کسی صورت میں ہاتھ نہ اٹھائیں]۔ جب حضرت عائشہؓ کے حامیوں کا بصرے پر قبضہ ہو گیا اور ایک حکم مشتہر کیا گیا جس میں شہریوں کو ہدایت دی گئی کہ وہ ان تمام لوگوں کو جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے مکان کے محاصرے میں حصّہ لیا تھا ان کے حوالے کر دیں۔ لوگوں نے اس حکم پر عمل کیا اور بہت سے آدمی مارے گئے، فقط حرقوص بن زھیر [رک بآں] ھی بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس قتال نے نیز تحائف اور رسد کی تقسیم نے جو حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے اپنے ساتھیوں میں کی، بصرے کی آبادی کے ایک حصّے کو ناراض کر دیا اور تین ہزار اشخاص حضرت علیؓ کے ساتھ مل جانے کے لیے ذوقار کے مقام پر چلے گئے، جن میں بنو عبد القیس بھی تھے۔ اس کے برعکس قبیلۂ تمیم، جو بصرے میں اہم ترین تھا، اپنے سردار احنَف بن قیس [رک بآں] کے ہمراہ غیر جانبدار رہا۔

کہا جاتا ہے کہ جب یہ واقعات رونما ہو رہے تھے تو چھبیس دن تک والی کے ساتھ گفت و شنید ہوتی رہی، حضرت علیؓ ذوقار تک آگے بڑھ آئے تھے، کیونکہ بصرے پر چڑھائی کرنے کے بجاے انھوں نے کوفے میں پہنچنے کو ترجیح دی تاکہ وہ اس کے باشندوں کو اپنے ساتھ ملا لیں۔ کوفے کے والی ابو موسٰی الاشعریؓ [رک بآں] نے اگرچہ حضرت علیؓ کے انتخاب کو جائز تسلیم کیا تھا مگر انھوں نے کوفیوں کو خانہ جنگی میں غیر جانبدار رہنے کی تلقین کی، نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علیؓ کے بھیجے ہوے سفیروں [الاشتر، ابن عبّاس، الحسن، عمار بن یاسر] کو آبادی کے ایک حصّے (چھے، سات یا بارہ ہزار آدمیوں) کو شہر سے ھجرت کرنے اور ان سے مل جانے پر رضامند کرنے کے لیے مسلسل اور بڑی سخت کوشش کرنی پڑی۔ اس پر ابو موسٰیؓ کو ان کے عہدے سے محروم کر دیا گیا، اور آخرکار حضرت علیؓ [جمادی الآخرہ کے وسط میں] بصرے کے مضافات میں پہنچ گئے اور فریقین کے درمیان گفت و شنید کا آغاز ہوا۔ [ایک طرف

حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اور دوسری طرف حضرت علیؓ چاہتے تھے کہ صلح کی کوئی صورت پیدا ہو جائے (کامل، ۳ : ۲۳۸)] - اگرچہ ہر شخص کو یقین تھا کہ سمجھوتا قریب ہے، لیکن منافقین اور قاتلینِ حضرت عثمانؓ کی شرارت سے لڑائی شروع ہو گئی - [حضرت عائشہؓ کی فوج میں تیس ہزار اور حضرت علیؓ کی فوج میں بیس ہزار سپاہی تھے] - لڑائی صبح سے شام تک جاری رہی - مآخذ میں اس لڑائی کے وقوع پذیر ہونے کی تاریخ کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے: سب سے زیادہ عام تاریخ ۱۰ جمادی الآخرہ ۳۶ھ/۴ دسمبر ۶۵۶ء ہے، لیکن Caetani کے مطابق (۳۶ ہجری، فصل ۲۰۰) ۱۵ جمادی الآخرہ / ۹ دسمبر قابل ترجیح ہے [اور اسی کو ابن الأثیر نے اختیار کیا ہے].

حیرت یہ ہے کہ متحارب گروہوں میں دونوں طرف ایک ہی قبیلے اور بعض اوقات ایک ہی خاندان کے لوگ باہم لڑ رہے تھے اور وہ قرابتداری کی پروا کیے بغیر ایک دوسرے سے برسر پیکار ہوے - حضرت عائشہؓ محمل میں اونٹ پر سوار تھیں، جس کے سرپوش کو لوہے کی چادروں اور دوسرے سامان سے مضبوط بنا دیا گیا تھا (المسعودی: مروج، ۴ : ۳۱۵) اور اونٹ کی حفاظت ایک قسم کے زرہ بکتر سے کی گئی تھی (الدینوری، ص ۱۵۹)، لڑائی کے اختتام پر محمل میں اس قدر تیر لگ چکے تھے کہ وہ خار پشت دکھائی دیتا تھا - حضرت عائشہؓ کو کوئی تیر نہ لگا، انھیں فقط بازو پر ایک خراش آئی - لڑائی اونٹ کے ارد گرد خاص طور سے زیادہ شدید تھی - محمل کے محافظین آیات قرآنی پڑھتے ہوے یکے بعد دیگرے آتے رہے جو زخمی ہو کر گر پڑتے وہ حضرت عائشہؓ کے اونٹ کی مہار دوسرے محافظین کے ہاتھ میں دے دیتے تھے، ان میں سے بہت سے کام آئے (لیکن تعداد میں اختلاف ہے اور چالیس سے دو ہزار سات سو تک بتائی جاتی ہے)، فتح حضرت علیؓ کو ہوئی - اس لڑائی میں فریق ثانی کی شکست کی صورتیں تو پہلے ہی پیدا ہو چکی تھیں؛ حضرت طلحہؓ کو تیر لگا تھا، اس پر وہ ایک مکان میں چلے گئے جہاں ان کا جلد انتقال ہو گیا اور حضرت زبیرؓ، حضرت علیؓ سے گفتگو کرنے کے بعد میدان جنگ چھوڑ کر چلے گئے - بنو تمیم نے حضرت زبیرؓ کا تعاقب کیا اور دغا بازی سے ایک سنسان جگہ میں انھیں قتل کر ڈالا (حضرت زبیرؓ کی شہادت کے لیے نیز دیکھیے ابن بدرون: شرح قصیدة ابن عبدون، طبع ڈوزی، لائڈن ۱۸۴۸ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۴) - [ایک شخص کے دریافت کرنے پر حضرت علیؓ نے جنگ سے پہلے فرمایا کہ طلحہؓ اور زبیرؓ جو یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اللہ تعالٰی کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے خروج کیا ہے تو ان کے پاس اس موقف کی تائید میں دلیل موجود ہے اور ہمارے پاس بھی اپنے موقف کی تائید میں دلیل موجود ہے - وہ یہ کہ جب کوئی امر مشتبہ ہو جائے اور حقائق تک پہنچنا آسان نہ رہے تو فیصلہ احتیاط سے کرنا چاہیے اور اگر ہمارے اور ان کے درمیان جنگ چھڑ گئی تو دونوں طرف کے مقتولین جنت میں ہوں گے - جنگ سے پہلے ایک موقع ایسا پیدا ہو گیا تھا کہ فریقین میں صلح ہو جائے - حضرت علیؓ اور حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کی بالمشافہ گفتگو ہو چکی تھی اور جنگ نہ کرنے کا فیصلہ ہو چکا تھا، اور حضرت عائشہؓ صدیقہ کا بھی یہی خیال تھا، جس کی وجہ سے طرفین کے سرداروں نے جنگ و پیکار کے خیالات اور ارادے بتدریج اپنے دلوں سے نکال دیے - حضرت علیؓ کی طرف سے عبداللہؓ بن عباس، حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ کی خدمت میں اور ان دو اصحاب کی طرف سے محمد بن طلحہؓ حضرت علیؓ کی خدمت میں آئے اور تیسرے دن شام کے وقت صلح کی تمام شرائط طے اور مکمل ہو گئیں اور یہ بات قرار پائی کہ کل صبح صلح نامہ لکھا جائے، لیکن سبائیوں اور بلوائیوں نے سازش کر کے اہل جمل پر صبح اندھیرے میں حملہ کر

دیا۔ دونوں طرف کے قائدین اصل حقیقت سے بے خبر تھے اس لیے کسی کی سمجھ میں کچھ نہ آیا کہ کیا ہو رہا ہے، لہٰذا اس فضا میں باقاعدہ جنگ چھڑ گئی، تاہم فریقین کے لشکروں میں لڑائی شروع ہونے کے بعد ایک ہی قسم کی منادی ہوئی کہ اس جنگ میں کوئی شخص بھاگنے والے کا تعاقب نہ کرے، کسی زخمی پر حملہ نہ کرے اور نہ کسی کا مال و اسباب چھینے؛ جس سے ظاہر ہے کہ فریقین کے دلوں میں ایک دوسرے کے متعلق کدورت اور کینہ موجود نہ تھا، اور دونوں طرف سے قائد اس لڑائی کو بہت ہی گران اور ناگوار محسوس کر رہے تھے۔ جب حضرت عائشہؓ کا اونٹ اس غرض سے میدان میں لایا گیا کہ جنگ کو کسی طرح ختم کیا جا سکے تو لوگ یہ سمجھے کہ کمان خود حضرت عائشہؓ نے اپنے ہاتھ میں لے لی ہے جس سے جنگ میں اور زیادہ اشتعال پیدا ہو گیا۔ متعدد لوگ اس اونٹ کی حفاظت کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر کے جسم پر بہتّر زخم آئے۔ اونٹ کی مہار یکے بعد دیگرے لوگ پکڑتے جاتے اور شہید ہوتے جاتے تھے یہاں تک کہ سینکڑوں آدمی شہید ہو گئے۔ ایک موقع پر اہل جمل نے ایسا سخت حملہ کیا کہ اونٹ کے سامنے دور تک میدان صاف کر لیا اس پر حضرت علیؓ کی فوج نے پھر حملہ کیا۔ کئی مرتبہ اونٹ کے سامنے لڑنے والوں کی صفیں آگے بڑھیں اور پیچھے ہٹیں۔ حضرت علیؓ نے اس حقیقت کو بھانپ لیا تھا کہ جب تک لوگوں کو حضرت عائشہؓ کا ہودج میدان جنگ میں نظر آتا رہے گا یہ جنگ کسی طرح نہ تھمے گی۔ تب ایک شخص نے موقع پا کر اونٹ کے پاؤں پر تلوار ماری اور اونٹ چلّا کر سینے کے بل بیٹھ گیا اور جنگ ختم ہوگئی].

مآخذ میں دُو بدُو لڑائیوں کے متعلق مبارزین کے حوصلوں اور ان اشعار کے متعلق جو وہ پڑھتے تھے بکثرت قصّے ملتے ہیں، لیکن ان میں فوجی تدابیر کے متعلق زیادہ تشریح نہیں ملتی۔ تفصیلات کے وسیع مواد میں سے ایک عام تصویر جو سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ عرب کے رواج کے مطابق یہ لڑائی دُو بدُو لڑائیوں اور مقابلوں کے ایک سلسلے پر مشتمل تھی نہ کہ عام حلّے پر۔ شدید ترین لڑائی بلاشبہہ وہ تھی جو اونٹ کے اردگرد ہوئی۔ اموات یا معرکوں کی صحیح تعداد بتانا اس وجہ سے ناممکن ہے کہ اعداد و شمار میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے (اموات کے متعلق جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ ٦٠٠٠ اور ٣٠٠٠٠ کے درمیان ہے، مؤخرالذکر اعداد میں بہت زیادہ مبالغہ معلوم ہوتا ہے)۔ بہرحال جنگ کے خاتمے پر حضرت عائشہؓ سے کسی قسم کی بدسلوکی کرنے کے بجائے ان کا غیرمعمولی احترام کیا گیا، اور رجب کے شروع میں بصد عزت و توقیر انھیں مکے کے لیے روانہ کر دیا گیا جہاں سے حج کے بعد وہ مدینے تشریف لے گئیں.

حضرت علیؓ خود بصرے ہی میں ٹھیر گئے۔ انھوں نے تمام محاربین کو امان دے دی اور بعض افراد (مثلاً مروان بن الحکم) شام میں حضرت معاویہؓ کے ساتھ مل جانے میں کامیاب ہو گئے۔ ایک مستحسن عمل جس نے حضرت علیؓ کے رفقا میں ان کے خلاف جوش پیدا کیا اور ان میں سے جوشیلے اشخاص کو مطاعنہ پر اکسایا، یہ تھا کہ حضرت علیؓ نے مفتوحین کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنانے یا ان کے مال و متاع پر قبضہ کر لینے کی اجازت نہ دی۔ البتہ اس سامان کو لینے کی اجازت دے دی جو میدان جنگ میں ملا تھا (الطبری، ۱ : ٣٢٢٧؛ المسعودی : مروج، ۴ : ٣١٦ ببعد وغیرہ)۔ اس گروہ کا موقف یہ تھا کہ جن لوگوں کا خون بہانا جائز تصور کیا گیا ان کے ساتھ اس معاملے میں ایسا نیک سلوک کیوں روا رکھا جائے، اور خوارج نے تو بعد میں اسی بات کو حضرت علیؓ کے خلاف منجملہ دوسرے الزامات کے ایک الزام بنا لیا۔ بہرحال جنگ کے بعد اہل بصرہ نے حضرت علیؓ

کی بیعت کر لی اور انھوں نے ابن عباسؓ کو والی اور زیاد بن ابیه کو ان کا مشیر مقرر کیا.

مآخذ : (۱) الطبری، ۱ : ۳۰۹۱ تا ۳۲۳۳، ترجمه از Zotenberg، ۳ : ۶۵۸ تا ۶۶۴ (مع بعض اضافوں کے)؛ (۲) البلاذری : انساب، مخطوطۂ پیرس، ۳۶۷ صفحۂ راست تا ۳۹۳ صفحۂ چپ (اس میں وه روایات شامل هیں جو الطبری سے چھوٹ گئی تھیں : قب G. Levi Della Vida : *Il Califfato di ʻAlī secondo ʻil Kitāb Ansāb al-Ǎsraf di al-Balāḍurī* در *R S O*، ۶ (۱۹۱۳ء) : ۴۳۰ تا ۴۳۹)؛ (۳) الیعقوبی، ۲ : ۲۰۹ تا ۲۱۳؛ (۴) ابو حنیفه الدینوری : الاخبار الطوال، ص ۱۵۰ تا ۱۶۳؛ (۵) ابن قتیبه : کتاب الامامة والسیاسة، طبع محمد محمود الرافعی، قاهره ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء، ۱ : ۸۸ تا ۱۳۳، طبع مصطفٰی البابی الحلبی، بار دوم، ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۷ء، ۱ : ۵۲ تا ۹۷ (یه تقاریر، مکتوبات اور تفصیلات کسی دوسری جگه موجود نهیں)؛ (۶) المسعودی : مروج، ۴ : ۲۹۲ ببعد، ۳۰۴ تا ۳۲۳، ۳۲۴ تا ۳۳۷؛ (۷) وهی مصنف: تنبیه، ص ۲۹۵؛ (۸) ابن مسکویه : تجارب الامم، استانبول، مخطوطے کا چربه، ۱ : ۵۱۸ تا ۵۶۲؛ (۹) ابن الأثیر : الکامل، ۳ : ۱۶۴ تا ۲۱۸، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) ابن ابی الحدید : شرح علٰی کتاب نهج البلاغة، قاهره ۱۳۲۹ھ، ۲ : ۷۷ تا ۸۲، ۴۹۷ تا ۵۰۱ (بصرے پر قبضے کی تفصیلات کے لیے اس مصنّف کا بیان دلچسپ هے)؛ (۱۱) ابن کثیر : البدایة، ۶ : ۲۲۹ تا ۲۴۴ (مع تفصیلات کے جو دوسری کتابوں میں موجود نهیں)؛ (۱۲) ابن خلدون، ۲ : ۱۵۳ تا ۱۶۱ (الطبری کا عمده خلاصه)۔ ابن تغری بردی، الذهبی اور ابو الفداء کے خلاصے کچھ زیاده اهم نهیں۔ الجمل کے متعلق کثیر معلومات، خصوصاً قصوں اور ان اشعار کے متعلق جو اس موقع پر پڑھے گئے، ادب کی کتابوں میں منتشر حالت میں ملتی هیں : مثلاً (۱۳) المبرد؛ (۱۴) الاغانی؛ (۱۵) العقد؛ (۱۶) البیهقی : محاسن؛ (۱۷) ابن قتیبه : عیون؛ (۱۸) الجاحظ : البیان، وغیره، اور سیرت کے مجموعوں میں مثلاً (۱۹) ابن سعد؛ (۲۰) ابن الأثیر : اُسد؛ (۲۱) ابن حجر : تهذیب؛ (۲۲) ابن خلکان وغیره۔ مندرجۂ ذیل میں قدرے تاریخی دلچسپی پائی جاتی هے : (۲۳) ابن سعد، ۳/۱ : ۲۰، ۵ : ۲۶؛ (۲۴) الاغانی، ۱۶ : ۱۳۱؛ (۲۵) العقد، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۲ : ۲۷۵ تا ۲۸۴؛ (۲۶) ابن عبدالبرّ : الاستیعاب، حیدرآباد، ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ، ص ۲۰۹ - ۲۱۳ ببعد؛ (۲۷) Weil؛ (۲۸) A. Müller اور (۲۹) Muir کی مشهور تاریخوں کے علاوه، نیز دیکھیے : (۳۰) Fr. Buhl : *Alī som Praetendent og Kalif*، کوپن هیگن، ۱۹۲۱ء، ص ۴۰ تا ۵۵؛ (۳۱) N. Abbott : *Aishah*، شکاگو، ۱۹۴۲ء اوز بالخصوص : (۳۲) Caetani : *Annali*، ۳۶ھ، فصل ۲۱ تا ۳۰۲؛ (۳۳) الذهبی : سیر اعلام النبلاء، طبع ابراهیم الابیاری، ۲ : ۱۲۵، ۱۹۸، ۲۹۶؛ [(۳۴) تاریخ خمیس؛ (۳۵) اکبر شاه خان نجیب آبادی : تاریخ اسلام، ۱ : ۳۸۱ ببعد؛ (۳۶) سید سلیمان ندوی : سیرة عائشه؛ (۳۷) Ph. Hitti : *History of the Arabs*؛ (۳۸) اسلم جیراجپوری : تاریخ الامت؛ (۳۹) شاه معین الدین : خلافت راشده، طبع دارالمصنفین، اعظم گڑھ].

(L. VECCIA VAGLIERI)

* **جِمّا :** جسے جِمّا کـکا (یعنی اِتحادِیه کا جِمّا) اور (اس کے مشهور ترین بادشاه کے نام پر) جِمّا اَبّا جِفار بھی کهتے هیں۔ یه ریاست جنوب مغربی حبشه میں دریائے اومو اور گوجیب سے بننے والے زاویے کے اندر واقع هے۔ اس میں اسی نسل کے سِدَما (بنو حام= Iamites: غیر افریقی لوگ) بستے تھے جس نسل کے لوگ پڑوس کی مملکت کفا میں آباد تھے۔ جِما کے جنوب مشرق گوشے میں، جسے گارو Garo کهتے تھے، بوشا Bosha لوگ بستے تھے، جن کا ذکر حبشه کے یسحق کے ایک قصیدے (۱۴۱۲ تا ۱۴۲۷ء) میں پڑوسی ریاست اینارِیا کے ساتھ ملتا هے، جسے بعد میں مِلوّ اور لموّ اینارِیا کها جانے لگا (I. Guidi : *Le canzoni geez-*

amariña، در *.Rend. Lin*، جلد ۲، ۱۸۸۹ء)۔ بوشا بھی ان بے دینوں میں شامل تھے جنھیں تقریبًا ۱۵۸۶ء میں حبشہ کے سرصا ڈینجل Sarṣa Dengel نے زبردستی عیسائی بنا لیا تھا ۔ جب گلّا Galla قوم نے حبشہ پر حملہ کیا تو وہ تقریبًا سولھویں صدی کے وسط میں اس علاقے میں پہنچ گئے اور گیبی کے علاقے میں چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کی بنیاد ڈالنے لگے؛ ان میں سے پہلی سلطنت ایناریا تھی، جہاں ۱۵۵۰ تا ۱۵۷۰ء کے قریب ایک گلا Galla خاندان کی حکومت قائم ھوئی ۔ جمّا میں جمّا گروہ کے چھے قبائل نے گلا ریاست تشکیل کی، یہیں سے اس کا نام جما ککّا پڑ گیا ۔ حبش اقتدار میں، جو تقریبًا ۱۶۳۲ء میں ختم ھو گیا، برائے نام عیسائی، اور نئے گلا خاندان کی حکومت کے بانیوں کے ماتحت بے دین، جن میں جلد ایک مسلم عنصر بھی داخل ھوگیا تھا، اٹھارھویں صدی کے دوران میں عیسائیت کے ساتھ اس عنصر کا وجود بھی ختم ھو گیا ۔ بادشاھت گلا قوم کے مزاج کے خلاف ھے اور اس کا اِرتقا اسلام کے اثر کا مرھون منت ھے ۔ ۱۸۹۱ اور ۱۹۰۰ء کے درمیان حبشی فتوحات کے بعد گلا قوم کی پانچ بادشاھتوں میں سے صرف جمّا کی بادشاھت کو باقی رکھا گیا ۔ یہاں گلا زبان بولی جاتی ھے اور گلا رسوم و رواج اور اسلامی رسوم و رواج کا باھم اختلاط بھی ھوا ھے ۔ بادشاہ کے دو نام ھیں: ایک گلا زبان کا جنگی نام آبّا جِفار (چتکبرے گھوڑے والا) اور ایک اسلامی نام محمد بن داؤد ۔ بادشاھت موروثی تھی اور بیٹا نہ ھونے کی صورت میں بھائی کو مل جاتی تھی ۔ بادشاھت کے اثرات کی وجہ سے، جو گلا کے قبائلی حکمران کے تصوّر سے لگا نہیں کھاتی تھی، جس کی میعاد حکومت صرف آٹھ سال ھوئی تھی، گلا کا پنچائتی نظام (gada-system) بہت محدود ھو گیا اور آخرکار پنچایت کے مدارج بھی پانچ سے گھٹا کر دو کر دیے گئے ۔ انیسویں صدی کے آغاز میں یہاں اسلام کو دوبارہ متعارف کرایا گیا اور اسی صدی کے ربع آخر میں جما مغربی حبشہ میں اسلامی علوم کا مرکز بن گیا ۔ اگرچہ سلاطین حبشہ کے لیے یہ بات کسی خاص تشویش کا باعث نہ بنی تاھم اس امر نے مینلک Menilek دوم کو حبشہ کے آس پاس کی دوسری باج گزار ریاستوں کی طرح جما کو بھی اپنی سلطنت میں شامل کرنے سے باز رکھا ۔ اسلام کی اشاعت مکرّر سے لے کر اس صدی کے آخر تک کے عرصے میں آٹھ بادشاھوں کے نام محفوظ ھیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور سنا آبّا جِفار اول ھے؛ آخری بادشاہ کو بھی آبّا جفار ھی کہا جاتا تھا ۔ کفہ سے ساحل کو جانے والا تجارتی راستہ جما میں سے ھوکر ھی جاتا تھا ۔ چونکہ یہ ایک زرخیز علاقہ تھا اس لیے غیرملکی تاجروں کی موجودگی سے وھاں زرعی ترقی کی بڑی حوصلہ افزائی ھوئی؛ گندم، کافی، کپاس اور خوشبودار جڑی بوٹیاں یہاں کی اھم پیداوار تھیں ۔ یہ غلاموں کی تجارت کا بھی ایک مرکز تھا ۔ حبشی حکومت کے زیر سایہ اس بادشاھت کو باقی رکھا گیا اور یہاں کا بادشاہ حبشہ کے سلطان کا باج گزار ھوتا تھا ۔

مآخذ: (۱) Cecchi: *Da Zeila alle frontiere del Caffa*، ۱۸۸۵ء، ج ۲؛ (۲) E. Cerulli: *Etiopia occidentale*، ۱۹۳۲ - ۱۹۳۳ء، ۱: ۸۲ تا ۹۱ و جلد ۲ باب ۱۲؛ (۳) Beckingham و Huntingford: *Some Records of Ethiopia*، ۱۹۵۴ء، جلد ۶۱ تا ۶۲، ۸۲ تا ۸۴؛ (۴) Huntingford: *The Galla of Ethiopia*، ۱۹۵۵ء، ص ۵۳، ۵۶ تا ۵۷، اور نقشہ بالمقابل ص ۱۴ .

(G. W. B. HUNTINGFORD)

* **الجمّاز**: ابو عبداللہ محمد بن عمرو بن حماد بن عطاء بن یاسر، ایک طنزگو شاعر اور مزاح نگار جو دوسری، تیسری ھجری / آٹھویں، نویں صدی عیسوی میں بصرے میں رھتا تھا ۔ وہ سلم الخاسر [رک بآں] کا بھتیجا اور ابو عبیدہ کا شاگرد تھا اور ابو نواس کا دوست، جس کی اس نے غیر معمولی طور پر نہایت صحیح تصویرکشی

کی ہے (دیکھیے الحصری : زَہر الآداب، ص ۱۶۳۰؛ وهی مصنف : جمع الجواهر، ص ۱۱۵) ۔ معلوم ہوتا ہے الجمّاز اپنے متعدد معاصرین کے اپنی کوشش کے باوجود خلیفۃ الرشید کے عہد خلافت میں دربار بغداد میں رسائی حاصل نہ کر سکا ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے آبائی شہر میں مفلس و قلاش مقیم رہا اور محض مقامی عمائدین کے دل بہلانے کا سامان مہیا کرتا رہا ۔ کہا جاتا ہے اسے آخر عمر میں المتوکل نے دارالخلافت میں طلب کیا اور دس ہزار درہم بھی پیش کیے ۔ لیکن روایت ہے کہ وہ اس خبر کو سنتے ہی شادی مرگ ہو گیا ۔ یہ واقعہ لازمی طور پر ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء میں پیش آیا ہوگا لیکن اس کی تاریخ وفات ۲۵۵ھ / ۸۶۸ - ۸۶۹ء بھی بیان کی جاتی ہے.

ایک طنز گو شاعر کی حیثیت سے اس نے مقطعات کے علاوہ، جو دو یا تین شعروں پر مشتمل ہوتے تھے، شاید ہی کچھ لکھا ہو؛ بایں ہمہ یہ مقطعات، جن کے ہدف منجملہ اور اشخاص کے ابوالعتاہیہ اور الجاحظ بھی تھے، اس لحاظ سے خوب ہیں کہ ان میں بغض و عناد کا اظہار بڑی زندہ دلی کے ساتھ کیا گیا ہے ۔ برجستہ گوئی میں وہ بڑا تیز اور زبان دراز تھا لیکن ظرافت میں اپنے زمانے کے عام مذاق کی نسبت بڑا مبتذل تھا.

مآخذ : یہ امر قابل ذکر ہے کہ قدیم مصنفین میں (۱) الحُصْری (زہرالآداب و جمع الجواهر، دیکھیے اشاریہ) نے الجمّاز کی حکایات اور اشعار بکثرت دیے ہیں؛ (۲) خطیب بغدادی، ۳ : ۱۲۵ تا ۱۲۶ اور (۳) الکتبی : عیون التواریخ، مخطوطۂ پیرس ۱۵۸۸ء، ورق ۱۴۹ الف و ب، میں اس کا ذکر موجود ہے؛ (۴) المرزبانی: الموشّح، ص ۳۷۸، اور (۵) معجم، ص ۴۳۱، میں اس کی شخصیت کی بہ نسبت اس کے کلام پر زیادہ زور دیا گیا ہے ۔ نیز دیکھیے : (۶) الجاحظ : الحیوان، ۱ : ۱۷۴ تا ۱۷۵؛ (۷) وهی مصنف : کتاب البیان؛ (۸) وهی مصنف : کتاب البخلاء، اشاریہ؛ (۹) ابن قتیبة : المختلف، ص ۷۱؛ (۱۰) الطبری، ۳ : ۱۴۱۲؛ (۱۱) ابن الأثیر، ۷ : ۳۹؛ (۱۲) ابن المعتز : طبقات الشعراء، ص ۱۷۷ طبع یادگار گب، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۱۳) الآغانی، اشاریہ؛ (۱۴) الثعالبی : ثمار القلوب، ص ۲۲۲؛ (۱۵) ابن الشجری : الحماسة، ص ۲۷۵؛ (۱۶) العسکری : صناعتین، ص ۵۰؛ (۱۷) القالی : الآمالی، ۳ : ۴۶؛ (۱۸) یاقوت : ارشاد، ۲ : ۶۰ - سوانحی مواد اور متعدد اشعار (۱۹) السندوبی : ادب الجاحظ، ص ۴۶ تا ۴۸، میں دیے ہوے ہیں؛ (۲۰) الهاجری نے اپنی مطبوعہ کتاب البخلاء از الجاحظ، ص ۳۱۵، میں الجمّاز کے سوانح کا خلاصہ دیا ہے.

(CH. PELLAT)

* **جَمنا :** ہندوستان (بھارت) کا ایک دریا ۔ یہ دریا کوہ ہمالیہ میں تہری کے مقام سے نکلتا اور الٰہ آباد کے مقام پر دریاے گنگا سے جا ملتا ہے ۔ جدید بھارت میں زیادہ تر اس کا سنسکرت نام یَمُنا ہی کو اپنا لیا گیا ہے ۔ بطلمیوس (Ptolemy) کے یہاں یہ Διαμουνα کی صورت میں ملتا ہے، ارین Arrian کے ہاں Ἰωβαρής اور Pliny کے ہاں Iomanes کی صورت میں ۔ بعض یورپی سیاحوں کے ہاں اس کے ہجے Gemini (Roe) اور Gemna (Bernier) پائے جاتے ہیں.

یہ دریا اتنا گہرا اور چوڑا ہے کہ شمالی ہند کے مختلف علاقوں کے درمیان اس سے ایک قدرتی حد فاصل قائم ہو گئی ہے، یعنی (شمال میں) پنجاب اور علاقہ ہاے دوآب کے درمیان اور جنوب میں اودھ اور اضلاع (گوالیار وغیرہ) کے مابین ۔ چونکہ میدانی علاقے میں اس کا زیادہ تر حصہ کشتی رانی کے قابل ہے لہٰذا ریلوں کے جاری ہونے سے قبل یہ آمد و رفت کا ایک اہم راستہ شمار ہوتا تھا ۔ ایک تو اسی وجہ سے اور دوسرے اس لیے کہ اس کا پانی صاف ہے اس کے کنارے (بڑے بڑے) شہر آباد ہوے، مثلاً دہلی، متھرا، آگرہ، اٹاوہ، کالپی، الٰہ آباد [رک بآں].

اس کی نہروں میں سے نہر جمن شرق انگریزی -

حکومت کی بنائی ہوئی ہے۔ البتہ نہر جمن غربی کی تعمیر فیروز شاہ تغلق نے ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں شروع کی تھی تاکہ موسم برسات کا پانی حصار اور ہانسی [رک بآں] میں پہنچایا جا سکے۔ ۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء میں اکبر کے حکم سے اس کی دوبارہ کھدائی ہوئی اور جیسا کہ کرنال اور سفیدوں وغیرہ میں اس زمانے کے بنے ہوئے پلوں سے پتا چلتا ہے یہ ایک دوامی نہر تھی۔ تعمیر کی سنین سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے۔ ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں علی مردان خان نے اسے اور آگے بڑھایا اور اس کی مرمت اور اصلاح بھی کی۔ نہروں کے بارے میں دیکھیے J.J. Hatten : *History and description of government canals in the punjab*، لاہور بدون تاریخ (نیز رک بہ نہر)۔

فوربس Forbes (۱۷۸۵ء) اور اٹھارھویں صدی کے دیگر مصنفین کے ہاں "جو جمنا مسجد" کا ذکر آیا ہے وہ شاید جامع (عام طور جما، جمّا (جمعہ) مسجد کی بدلی ہوئی صورت ہے۔

(J. BURTON-PAGE)

* **جُمہور** : رک بہ جُمہوریّت۔

جُمہُوریّت : جمہوریت کی اصطلاح پر بحث سے پہلے جمہور کے قدیم مفہوم اور اسلامی ریاست اور جمہوریت میں مماثلت و عدم مماثلت کی بحث لازمی ہے (ترکی میں جمہوریت djumhuriyyet، جمہوری حکومت، نیز نظریۂ حکومت جمہور)۔ یہ اصطلاح اٹھارھویں صدی میں ترکی میں عربی لفظ جمہور سے وضع کی گئی، جس کے معنی ہیں آدمیوں کا مجموعہ، مجمع عام یا عام طور پر سارے لوگ۔ یہ اصطلاح پہلی مرتبہ پہلی فرانسیسی جمہوریہ کے بارے میں استعمال ہوئی۔ کلاسیکی عربی میں، مثلاً علم السیاست سے متعلق کتابوں کے عربی ترجموں اور مباحث میں، یونانی πολιτεια اور لاطینی res publica یعنی یونانی نظام حکومت یا ہیئت عامّہ کا مترادف عموماً لفظ "مدینہ" تھا، چنانچہ افلاطون کی ریاست عوام یا "عوامی نظام" کی نوع کے لیے الفارابی اور دیگر حکما نے "مدینۂ جماعیّہ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ فارابی: آراء اهل المدینة الفاضلة، طبع Dieterici، لائڈن ۱۸۹۵ء، ص ۶۲؛ E.I.J. Rosenthal : *Political thought in medieval Islam*، کیمبرج ۱۹۳۸ء، ص ۱۳۶، ۲۲۸؛ F. Rosenthal : *The Muslim concept of freedom*، لائڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۰ - ۱۰۱۔

جُمہُور: ع۔ جمہر (ج م ہ ر) سے ہے۔ لسان میں ہے = الرمل الکثیر المتراکم الواسع وکل شئی معظمه، اور الارض المُشرفَة علی ماحولها = اپنے ماحول سے بلند زمین، جمهور الناس جُلّهم۔ جماهیر القوم اشرافهم۔ جمهرت القومَ اذا جمعتَهم۔ اسی مفہوم سے جمہوری ایک نبیذ (شراب) کا نام بھی ہے، اس لیے کہ لسان کے مطابق جمهور الناس یستعملونه ای اکثره، الجَمهَرة = المجتمع۔ فرہنگ انند راج میں ہے: ریگ تودۂ بلند، و گروہ بزرگ از مردم، و اکثر هر چیزے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جمہور کا مفہوم لوگوں کی اکثریت بھی ہے۔ فقہ کی کتابوں میں بھی یہ لفظ اسی مفہوم میں آیا ہے۔ چنانچہ جمہور علما سے مراد علما کی اکثریت ہے۔ اجماع اس سے مختلف ہے۔ اجماع میں اتفاق رائے کا مفہوم پایا جاتا ہے (دیکھیے کشاف الاصطلاحات الفنون) اجماع کے معنی وہ کثرت رائے بھی ہے جو اتفاق رائے کا درجہ حاصل کر لے چنانچہ الماوردی امامت کی بحث میں کہتے ہیں:

"........ فقالت طائفة لا تنعقد الا بجمهور اهل العقد و الحل من کل بلد لیکون الرضاء به عاما والتسلیم لاِمامته اجماعًا (الاحکام السلطانیة، مصر ۱۹۶۶ء، ص ۶)۔ الماوردی کے قول کے مطابق اسلامی ریاست کے رئیس کے لیے اهل الحل والعقد کا اتفاق رائے (یا اکثریت بمنزلہ اتفاق رائے) ضروری ہے مگر اسلامی ریاست کو قدیم ادب میں جمہوریت

کسی نے نہیں کہا ۔

اسلامی ریاست کے لیے علم فقہ اور علم سیاست کی کتابوں میں دو الفاظ خاص طور سے استعمال ہوتے رہے ہیں ۔ ایک امامت دوسرا خلافت ۔ اگرچہ الماوردی نے ان دونوں اصطلاحوں کو باہم ملا دیا ہے ۔ الامامة موضوعة لخلافة النبوة فی حراسة الدین و سیاسة الدنیا (الاحکام السلطانیة، مصر ۱۹۶۶ء، ص ۱) ۔ اس لحاظ سے اسلامی ریاست بھی اصولاً جمہور کی حکومت ہے ۔

مسلمانوں کے ادب میں جمہوریت کا جدید مغربی تصور اس سے کئی اعتبار سے مختلف بھی ہے ۔ جمہوریت کی اصطلاح مغربی افکار و علوم کی اشاعت کے بعد عام ہوئی اور اس سلسلے میں اسلامی ریاست کے جمہوری غیر جمہوری ہونے کی بحث بھی پیدا ہوئی ۔ یہ سوال اٹھایا گیا کہ اسلامی ریاست کو مغربی طرز کی جمہوریت کہا جا سکتا ہے یا نہیں ؟ اور یہ بھی کہ خلفاے راشدین کی حکومت (جدید مفہوم کے مطابق) کس حد تک جمہوری تھی یا نہ تھی ؟ بہت سے نئے مصنفین نے اس طرز حکومت کو جمہوری قرار دیا ہے (دیکھیے شبلی : الفاروق، ۲ : ۲۵۷؛ ابوالکلام آزاد : مسئلۂ خلافت، ص ۴۴)، لیکن بعض علما اسے جمہوریت کہنا پسند نہیں کرتے، کیونکہ اس میں مغربی جمہوریت کے وہ تصورات بھی شامل ہو سکتے ہیں جنھیں اسلامی تصور سے مطابقت نہیں ۔ زیادہ قطعی راے یہ معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی تصور ریاست بعض امور میں جدید جمہوری نظریے سے مماثلت رکھتا ہے اور بعض میں اس سے مختلف ہے — اگر جمہوریت سے مراد شورائیت ہے تو اہل السنت کے نظریۂ ریاست میں اس اصول کو سنگ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے (اگرچہ شیعی عقیدے کی رو سے امامت شورٰی سے نہیں نص سے قائم ہوتی ہے، اور اس کے لیے انتخاب کا سوال پیدا نہیں ہوتا) تاہم جمہور اہل السنت کے نزدیک اہل العقد و الحل کی اکثریت کی رضا (راے) امامت (= خلافتِ نبوّت) کے لیے ضروری ہے ۔ خلافت راشدہ میں شورٰی کا عمل ایک سے زیادہ طریقوں سے ہوا ۔ اسلامی ریاست کے پہلے رئیس حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلّم تھے جو براہ راست خداے تعالیٰ کی طرف سے مامور کیے گئے تھے اور ان کی امت نے "سمع وطاعت" کا عملی ثبوت دیا ۔ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب مجمع عام میں ہوا ۔ حضرت عمرؓ ہر چند کہ حضرت ابوبکرؓ کے نامزد کردہ تھے لیکن ان کی نامزدگی کی رضامندی مجمع عام سے لے لی گئی تھی (الطبری، مطبوعۂ مصر، ۲ : ۶۱۸) ۔ حضرت عثمانؓ چھے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مجلس شورٰی اور استصواب سے منتخب ہوے، اور حضرت علیؓ مقامی لوگوں کی اکثریت کی مرضی سے منتخب ہوے ۔ خلافت راشدہ کے دور میں اہل الحل والعقد کی جماعت بھی مجلس شورٰی کی قائم مقام تھی اور عموماً اہم مسائل شورٰی ہی سے طے کیے جاتے تھے ۔

خلافت راشدہ نے ریاست کا جو تصور اپنے عمل سے قائم کیا اس میں جمہوریت کی ایک صفت (شورائیت) لازماً موجود تھی اور وہ دراصل قرآن مجید کے اس حکم کے تحت تھی : وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ ۴۲ [الشورٰی] : ۳۸ ۔

لیکن مغربی جمہوریت صرف شورائیت نہیں، اس کے جدید تصورات ایک سے زیادہ اور پیچ در پیچ ہیں ۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مقالہ نگار کے نزدیک Democracy (جس کا جدید اردو، عربی اور ترکی ادب میں ترجمہ جمہوریت کیا جاتا ہے) "ایک ایسی طرز حکومت کا نام ہے جسے اپنے ہی لوگ چلا رہے ہوں اور جدید تر عمل کی رو سے، آزاد انتخابی اور نمائندہ اداروں کے انتظام میں ہو اور اس کی ہیئت حاکمہ قوم کے سامنے جواب دہ ہو" ۔ اس کے علاوہ، "یہ ایک اسلوب حیات بھی ہے جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تمام افراد

bestudubooks.wordpress.com

برابر ہیں اور ہر فرد کو زندہ رہنے کا یکساں حق حاصل ہے، اسی طرح ہر فرد کی آزادی (یہاں تک کہ فکر و اظہار کی آزادی بھی) مُسلّم ہو۔ اپنی زندگی کو خوشگوار بنانے میں ہر شخص آزاد ہو، لیکن ان عقیدوں کے پس منظر میں اور ان کے نتیجے میں صدہا تصورات ایسے بھی ہیں جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف جاتے ہیں ۔ انقلاب فرانس مساوات، اخوت اور آزادی کے نعروں پر برپا ہوا تھا، اور یہ تین اصول جمہوریت کے بنیادی ستون قرار دیے گئے، مگر آگے عمل میں ان تینوں اصطلاحوں کے معنی کبھی گھٹتے گئے کبھی بڑھتے گئے اور ان کا مفہوم بھی بتدریج بگڑتا اور بدلتا گیا ۔ بہر حال مغربی جمہوری تجربوں میں کم از کم نظری طور پر چند باتیں مشترک ہیں : (۱) شورائیت بذریعۂ انتخاب، (۲) شورائیت بذریعۂ منتخب ہیئت حاکمہ، (۳) قوم کے سامنے جواب دہی، (۴) انسانی مساوات، (۵) آزادی، (۶) اکثریت کا حق فیصلہ؛ (۷) صدر یا اولی الامر کی معزولی بصورت عدم اعتماد ۔ ان سب اصولوں کے تجربے اور ان کی جزئیات (مثلاً طریق انتخاب، ہیئت حاکمہ کی مدت کار وغیرہ) مختلف ملکوں میں مختلف ہیں اور عمل میں جمہوریت کا کوئی ایک اسلوب معین نہیں کیا جا سکتا ۔ بعض میں جمہوریت اور بادشاہت کا امتزاج ہے، مثلاً برطانیہ میں اور کچھ اور شکلیں دوسرے ملکوں میں بھی ہیں۔

اسلامی ریاست مغربی جمہوریت کے کسی معین اسلوب کے مطابق نہیں، اسی لیے بعض علما اسے جمہوریت کہنا مناسب خیال نہیں کرتے اگرچہ اس ریاست میں جمہوریت کے چند اوصاف پائے جاتے ہیں ۔ اسلامی تصورات کو مغربی اصطلاحوں میں ادا کرنے میں جو خطرات مضمر ہیں وہ اس معاملے میں بھی ہیں۔ تاہم سہولت اظہار کے لیے جمہوریت کے لفظ کو بھی گوارا کر لیا جاتا ہے، مگر ترجیح اسلامی علم السیاست کی اپنی اصطلاح ہی کو ہے اور زیادہ معین طور پر مطلب ادا کرتے وقت اسلامی طرز حکومت کے لیے امامت اور خلافت کے الفاظ زیادہ صحیح ہیں (یا زیادہ سے زیادہ اسلامی شورائیت) جو اسلامی جمہوریت اور مغربی جمہوریت دونوں کی جان ہے ۔

اسلامی ریاست جہاں مغربی جمہوریت کے بعض پہلوؤں سے مماثلت رکھتی ہے وہاں وہ جمہوریت سے کئی لحاظ سے مختلف بھی ہے، اور اپنا مخصوص مزاج اور اپنی مخصوص شعوریات کی حامل ہے جس میں اسلام کے باقی احکام کی طرح اعتدال، وسط پسندی اور امتزاج عناصر کی صفات موجود ہیں؛ اور کہا جا سکتا ہے کہ انسانی تمدنی ضرورتوں کے لحاظ سے یہ تصور افراط و تفریط سے پاک ہونے کی وجہ سے بنی نوع انسان کے مصالح کی بہتر کفالت کر سکتا ہے ۔

مندرجۂ ذیل امور خاص توجہ کے لائق ہیں :

(۱) اسلامی ریاست، نیابت الٰہی ہے وہ ایک طرف زمین پر خدا کی نیابت کرتی ہے تو دوسری طرف خدا کے بندوں کی (کہ وہ بھی ایک لحاظ سے دائرۂ نیابت کے اندر ہیں)۔

(۲) اسلامی ریاست کا دستور اساسی وحی الٰہی پر مبنی ہے، چنانچہ بنیادی قوانین قرآن و سنت نے مہیا کر دیے ہیں ۔ اس لحاظ سے بنیادی قوانین کی حد تک یہ حکومت قانون سازی نہیں کر سکتی البتہ ان معاملات میں جن میں قرآن و سنت خاموش ہیں اور معاملہ محض کاروباری اور تمدنی ہے ہیئت حاکمہ (یا امیر یا امام) یا شورٰی قیاس و اجماع کے ذریعے قانون بنا سکتی ہے ۔

(۳) اسلامی ریاست میں شورٰی کے طریقے حالات کے تحت مختلف ہو سکتے ہیں جیسا کہ خلافت راشدہ کے تجربوں سے معلوم ہوا (اس کے لیے دیکھیے الماوردی : الاحکام السلطانیۃ، بحوالۂ سابق)۔

(۴) اسلامی ریاست میں امام یا امیر مستقل ھوتا ھے، لیکن اصولاً مستقل اس لیے نہیں کہ اسے شرعی اسباب کی بنا پر عدم اعتماد کی وجہ سے معزول بھی کیا جا سکتا ھے ۔

(۵) اسلامی ریاست میں امام اھل العقد و الحل کی رائے پر عمل کرتا ھے لیکن امام ان کی رائے کو مسترد کرنے کا بھی حق رکھتا ھے اور اس بارے میں اسے حق فائق حاصل ھے ۔

(۶) مندرجۂ بالا اصول کی وجہ سے، امام کے لیے اکثریت کے فیصلے کا پابند ھونا ضروری نہیں لیکن امام اکثریت کے فیصلے کو شرعی جواز کے بغیر مسترد نہیں کر سکتا ۔ اسے دلائل ضرور دینے پڑتے ھیں ۔

(۷) اسلامی ریاست مساوات کے سلسلے میں کامل نمونہ ھے ۔ مغربی تصور مساوات کے مقابلے میں ارفع، اکمل اور معقول تر ھے ۔

(۸) اسلامی ریاست میں شرع کے تابع آزادی رائے اور آزادی عمل کا اصول موجود ھے، لیکن یہ آزادی بنیادی عقائد اسلامی کے خلاف استعمال نہیں کی جا سکتی ۔

(۹) اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کو شہریت کے حقوق حاصل ھیں، بشرطیکہ وہ اسلامی ریاست کے بنیادی تقاضوں سے متفق ھوکر شہری حد تک ان کی تکمیل میں متفق و متحد ھوں ۔ (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے سید ابوالاعلٰی مودودی : اسلامی ریاست؛ سید قطب شہید : اسلام کا نظام عدل، اردو ترجمہ : اسلامک پبلی کیشنز لاھور؛ حسن ابراھیم حسن و علی ابراھیم حسن : النظم الاسلامیة، (اردو ترجمہ از محب اللہ ندوی) ۱۹۵۲ء ۔

قدیم فقہا و مصنفین میں سے جن بزرگوں نے اسلامی سیاست کو موضوع خاص بنایا ھے ان میں سے چند نمایاں لوگوں کے نام یہ ھیں : الکندی (۳۵۰ھ/۹۶۱ء) اور ابن حجر العسقلانی (۸۵۳ھ/۱۴۴۹ء) نے قضاۃ پر کتابیں لکھیں ۔ ان کے علاوہ الجہشیاری، ھلال الصابی اور الصیرفی نے وزرا پر ۔ الکندی نے ولاۃ پر اور قاضی ابویوسف، ابن سلاّم اور قدامہ بن جعفر نے مالیات پر، ان کے علاوہ امام غزالیؒ، ابن خلدونؒ، شاہ ولی اللہؒ اور علامہ دوانیؒ (مصنف اخلاق جلالی) اور القلقشندی (مصنف صبح الاعشٰی) اور الماوردی نے بھی ان موضوعات پر لکھا ھے (نیز رکّ بہ خلافت، امامت، امام، امیر، اھل الحل والعقد) ۔ خلافت راشدہ کے بعد مسلمانوں میں جو نظام حکومت قائم ھوا اس میں موروثی شخصی حکومت کی صورت پیدا ھو گئی اور شورائیت کم سے کم رہ گئی ۔ لیکن یہ حکومتیں پھر بھی شرعی قوانین کے نفاذ کی ذمے دار تھیں اور معاشرے، علما و فقہا اور عامۃ المسلمین کی رائے عامہ کے زیر اثر یہ حکومتیں اس ذمے داری کی (کبھی زیادہ کبھی کم) تکمیل کرتی رھیں ۔ چنانچہ اپنی ساری کوتاھیوں کے باوجود شرعی قوانین کا نفاذ ھوتا رھا اور علما و فقہا نے یہ صورت حال اس لیے گوارا کی کہ امت کو انتشار کے فتنے سے بچایا جا سکے ۔ بعد میں جو بیرونی اقوام اسلام قبول کرتی گئیں وہ اپنا مزاج اپنے ساتھ لائیں چنانچہ وقتاً فوقتاً نئی اقوام مسلط ھوتی رھیں، جس کی وجہ سے طرز حکومت بھی متاثر ھو جاتا رھا ۔ اگرچہ کئی صدیوں تک اسلام کے مرکزی تصور خلافت کا احترام ھوتا رھا اور عملی طور سے نہ سہی نظری لحاظ سے اسلامی مرکزی ریاست مسلم اقوام کے وفاق کی صورت میں موجود رھی مگر اسے جمہوریت یا شورائیت میں سے کسی لفظ سے یاد نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ زیادہ سے زیادہ شخصی موروثی حکومتیں تھیں جن میں شرع کا قانون چلتا رھا [مزید آرا کے لیے دیکھیے **Rosenthal** : ***Political thought in medieval Islam***، کیمبرج ۱۹۶۰ء] ۔

یہ بیان ھو چکا ھے کہ فقہاے اھل سنت کے نزدیک اسلامی نظام حکومت میں مملکت کا امیر

غیر موروثی منتخب شدہ حکمران ہونا چاہیے جو خود قانون شرع کا متبع ہو اور قانون سے بالا تر نہ ہو [رک بہ خلیفہ]۔ اس اساسی حکم کے مطابق انیسویں اور بیسویں صدی کے بعض مصنفوں نے [خصوصاً ترکی میں] اسلامی نظریۂ خلافت کو "جمہوریت" قرار دیا ہے (مثلاً نامق کمال، در حریت، ۱۴ ستمبر ۱۸۶۸ء، جسے شریف ماردم Serif Mardim : *The genesis of Young Ottoman political thought*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء، ص ۲۹۶ تا ۲۹۷ نے نقل کیا ہے؛ آغا اوغلو احمد : خلافت و ملی حاکمیت، انقرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۲۲ ببعد؛ رشید رضا : الخلافۃ، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، ص ۵، ترجمہ در H. Z. Nuseibeh : *The ideas of Arab nationalism*، Cornell ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۵)۔ دیگر مصنفین، شاید اس لفظ کے استعمال کے زمانۂ حال کے مفہوم (یا تغیر معنی) سے متاثر ہو کر، اس سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں اور انہوں نے خلافت راشدہ کو بھی جمہوریت ہی کی ایک شکل قرار دیا ہے۔

[بر صغیر پاک و ہند میں جدید زمانے کے مفکرین میں علامہ اقبال نے مغربی تصور جمہوریت کی بڑی مذمت کی ہے۔ اور اپنے تصور مرد مومن اور نائب حق کے تحت اس مغربی نظریے پر جرح کی ہے۔ علامہ اقبال نے مذمت کے دو اسباب گنائے ہیں : ایک تو یہ کہ مغربی جمہوریت اکثریت کے فیصلے کو قول فیصل مانتی ہے اور ضروری نہیں کہ اکثریت کا فیصلہ ہر حال میں برحق ہو۔ اس کے برعکس اسلام میں اکثریت نہیں بلکہ نص کا فیصلہ قطعی ہے۔ اکثریت کا جو فیصلہ قرآن و سنت کے تابع نہ ہو مسترد ہو سکتا ہے اور امام بھی اسے مسترد کر سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس میں امام (=نائب حق) کا تصور نہیں۔ مغربی جمہوریت کا صدر یا رئیس کہیں بالکل بے اختیار ہے اور کہیں اکثریت کے اصول کے تابع ہے اور اکثریت کے غلط فیصلوں کی تنسیخ نہیں کر سکتا۔ مغربی جمہوریت میں اکثریت کے فیصلے عموماً جذباتی ہوتے ہیں ان کا عقلی ہونا ضروری نہیں۔ نفسیات اجتماع کی رو سے ہجوم یا جماعت ہنگامی اشتعال کا شکار ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کے فیصلے غیر عقلی ہو سکتے ہیں۔ اس کے برعکس اسلام میں شوریٰ کے فیصلوں کی اس متوقع کمزوری کو امام کے حق فائق سے رفع کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ علامہ کے مد نظر مغربی جمہوریت کے بعض فاسد نتائج بھی تھے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ مغربی جمہوریت میں نابغہ اور لائق اشخاص کے لیے کوئی ترجیح نہیں، جس کی وجہ سے اعلیٰ دماغی جوہر ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ مغربی جمہوریت محض عقلی بنیادوں پر قانون سازی کر سکتی ہے اور الہامی اساس کی منکر ہوتی ہے (دیکھیے : یوسف حسین خاں : روح اقبال؛ سید عبداللہ : مقامات اقبال (مضمون: اقبال کا سیاسی تفکر)]۔

ریپبلک Republic کے مخصوص اصطلاحی مفہوم کا، جس میں کسی مملکت کے رئیس کو یہ مرتبہ اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ایک معروف متعین حلقۂ انتخاب مقررہ قانونی طریقے کے مطابق اسے انتخاب کرتا ہے، ٹھیک ٹھیک ہم معنی لفظ مسلمانوں کے قدیم اور متعارف آئین میں بظاہر موجود نہیں ہے۔ ایسی حکومتیں پائی ضرور جاتی تھیں اور یورپ میں مسلمانوں کو رغوسہ Ragusa، وینس اور دیگر اطالوی شہری ریاستوں کی شکل میں ایسی جمہوریتوں سے واسطہ پڑتا رہا تھا مگر عربی میں ان کے لیے بظاہر کوئی خاص اصطلاح استعمال نہیں کی گئی۔ القَلْقَشَنْدی، حکومت جنوا Genoa کا ذکر کرتے ہوئے اسے جماعۃ مُتَفَاوِتۃُ المراتب، کہتا ہے اور بندقیہ یا وینس کے ذکر میں وہ صرف لفظ دوجے Doge لکھتا ہے (صبح الاعشٰی، ۸ : ۳۶ تا ۴۸)۔ ترکی میں ان کے لیے لفظ "جُمْہُور" استعمال ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ باب عالی کے ترجمانوں

نے سرکاری استعمال کے لیے اسے لاطینی res publica کے مماثل قرار دیا ھو؛ چنانچہ "وِنـدِک جمہورو" Republic of Venice کا رسمی ترجمہ ھوتا تھا۔ باوجود اس کے لفظ جمہوریہ republic کے معنی میں شاذ و نادر ھی استعمال ھوتا تھا۔ وینس کے ساتھ مراسلات میں اور اس سے متعلق معاملات کی گفتگو کرتے وقت ترک ریپبلک کی جگہ دوجے Doge (وندک دوژو) یا Signoria (وندک بیلری) استعمال کرنا زیادہ پسند کرتے تھے۔

انقلاب فرانس کے بعد لفظ جمہور کو ایک نئی زندگی نصیب ھوئی جب کہ ترکوں نے اسے فرانسیسی ری پبلک اور دیگر ری پبلکوں کے لیے، جن میں سے بعض ترکی کی سرحدوں سے متصل فرانس کے نمونے پر بنائی گئی تھیں، استعمال کرنا شروع کیا۔ مصر میں بعض مترجمین نے، جو جنرل بونا پارٹ کے حملہ آور لشکر کے ساتھ وابستہ تھے، ری پبلک کا ھم معنی لفظ تلاش کرتے ھوے، لفظ "مَشیْخَہ" پسند کیا (قب J. F. Ruphy : *Dictionaire abrégé français-arabe*، پیرس ۱۰ (۱۸۰۲ء) : ۱۸۵)۔ اس اصطلاح کو بعد کے بعض عربی لغت نویسوں نے بھی استعمال کیا ھے، اور فرانسیسی ری پبلک کے لیے حیدر الشہابی نے یہی لفظ استعمال کیا ھے (م ۱۸۳۵ء: لُبنان فی عہد الأمراء الشّہابیین، بیروت ۱۹۳۳ء، ۲ : ۲۱۸ تا ۲۱۹ وغیرہ)، نیز دیگر مصنفین نے بھی۔ لیکن آگے چل کر رواج عام نے اس کی تائید نہیں کی۔ مصر میں قبضۂ فرانس کے وثائق، جیسا کہ خود حیدر (۲ : ۲۲۲ تا ۲۲۴) اور نِقُولا التُّرک (نقل در کتاب مذکور، ص ۲۱۳ حاشیہ ۱) اور الجَبَرْتی (عجائب، ۳ : ۵ وغیرہ؛ مَظْہَر التَّقدیس، قاھرہ بلا تاریخ، ۱ : ۳۷) نے نقل کیے ھیں، ترکی اصطلاح جمہور کو ترجیح دیتے ھیں اور "الجُمْہُور الفَرَنْساوی" کے الفاظ لکھتے ھیں۔

جدید لفظ جمہوریۃ جو صرف لفظ جمہور پر "یت" کے اضافے سے بنایا گیا ھے، [غالبًا] ترکی میں گھڑا گیا، جیسے اور بہت سے جدید الفاظ بھی وھیں بنائے گئے، کیونکہ یہی پہلی اسلامی سلطنت تھی جس کی نئی دنیا کے خیالات، آئین اور مسائل کے ساتھ سب سے پہلے مڈ بھیڑ ھوئی اور اسے ان تصورات کے اظہار کے لیے نئی اصطلاحات بنانی پڑیں۔ ابتدا میں اس کا مفہوم تھا ایک لنظریہ یا طرز حکومت، اور اس سے مراد جمہور کی حکومت نہیں بلکہ جمہوری طرز حکومت مراد ھوتا تھا۔ جمہور کی حکومت کے لیے اس وقت تک محض لفظ جمہور استعمال کیا جاتا تھا (مثال کے طور پر دیکھیے عاطف آفندی کی ۱۷۹۸ء کی یاد داشت، در جودت: تاریخ، بار دوم، ۶ : ۳۹۵، جہاں اس نے مساوات اور جمہوریت کا ذکر کیا ھے۔ نیز ۱۷۹۹ء کی تحریریں متعلقۂ "جمہوریت ھفت جزائر" (جزائر سبع مجتمعۂ جمہوری) طبع آئی۔ ایچ۔ اوزون چارشیلی، در بلّتن *Belletten*، ۱، ۱۹۳۷ء: ۶۳۳؛ جمہوریت و جہیلہ اجتماع، مراسلات حالت افندی جو پیرس سے بھیجے گئے، در E. Z. Karal : حالت افندینک پاریس بویوک یلچی‌لغی (۱۸۰۲ تا ۱۸۰۶ء)، استانبول ۱۹۴۰ء، ص ۳۵؛ قب عاصم: تاریخ، ۱: ۶۱ تا ۶۲، ۷۸ تا ۷۹، اور Botta : *Storia d'Italia*، قاھرہ ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۴ء، بار دوم، در استانبول ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء، مواضع کثیرہ۔ شیخ رفاعہ رافعی الطہطاوی (م ۱۲۹۰ء) (تخلیص الابریز الی تلخیص باریز، جس کا دوسرا نام الایوان النفیس بایوان باریس بھی ھے، بولاق ۱۸۳۴ء، باب ۵؛ قاھرہ ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۲ تا ۲۵۳) جمہوریّہ کو دونوں معنوں میں استعمال کرتا ھے)۔ ترکی سے یہ اصطلاح عرب، ایران، ھندوستان اور دبگر ممالک میں پہنچی اور جدید سیاسی ادب میں، جو مغربی آزادی اور دستوری تصورات سے پیدا ھوا تھا، استعمال کی جانے لگی۔ انیسویں صدی عیسوی میں جمہوریت اور جمہور کی حکومت (democracy) کو ابھی تک عام طور پر مترادف اصطلاحات خیال کیا جاتا

bestudubooks.wordpress.com

تھا اور دونوں کے لیے اکثر ایک ھی طرح کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی میں جو کتب لغات انگریزی یا فرانسیسی سے عربی، ترکی وغیرہ میں لکھی گئیں ان میں ڈیموکریسی democracy اور ریپبلک republic کے مفہوم ادا کرنے کی صورتوں کی نشاندہی معلومات میں اضافے کا باعث ہوگی۔ Bocthor (۱۸۲۸ء) ان دونوں لفظوں کا ترجمہ "قیامُ الجُمْھُور بالحُکم" اور "جُمْھُور" یا مَشْیَخہ کرتا ہے، حنجری (۱۸۴۰ء) "حکومة الجمهور الناس" [کذا] اور "جمہور" لکھتا ہے؛ Redhouse (۱۸۶۰ء) democracy کا ترجمہ جمہور یا جمہوریت اصولی، Republic کا جمہور اور Republicanism کا جمہوریت کرتا ہے۔ Zenker (۱۸۶۶ء) اور سامی فراشہری Sami Frasheri (۱۸۸۳ء) پہلے ھی جمہوریت کو Republic کا مرادف قرار دے چکے ھیں۔ اردو میں ایک ھی لفظ خفیف سے تغیر کے ساتھ، ڈیموکریسی (جمہوری طرز حکومت) اور جمہوری حکومت (جمہوریہ) دونوں کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے.

انیسویں صدی کے مسلمان اھل فکر کی تحریروں میں خالص مغربی جمہوری افکار شاذ و نادر ھی ملتے ھیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ تجدد پسند بھی بظاھر بہ نسبت جمہوریت کے دستوری بادشاھت ھی کو پیش نظر رکھ رہے ھیں، بلکہ جہاں کہیں جمہوری یا جمہوریہ کے الفاظ استعمال کیے گئے ھیں وھاں بھی بیشتر جمہور کے نمائندوں کی حکومت کا تصور موجود ہے جمہور کی حکومت کا نہیں (مثال کے طور پر دیکھیے علی سُعَاوی (۱۸۷۶ء) کی لفظ جمہور کے صحیح مفہوم کی تشریحات *Ali Suavi* : M. C. Kuntay، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۹۵، ترجمہ در S. Mardin : کتاب مذکور، ص ۳۸۲ تا ۳۸۳، میں نقل کی گئی ھیں۔ غالباً لبنان کے کسان باغیوں سے متعلق، جن کا سردار طَنّیُوس شاھین تھا، اس لفظ کو انھیں معنون میں استعمال کیا گیا ہے؛ دیکھیے یوسف ابراھیم یَزْبَک: ثَوْرة و فتْنة فی لُبنان، دمشق ۱۹۳۸ء، ص ۸۷؛ انگریزی ترجمہ از M.H. Kerr : *Leabnon in the last years of feudalism*، بیروت ۱۹۵۹ء، ص ۱۵۳؛ قبَ رئیف الخُوری : الفکر العربی الحَدیث، بیروت ۱۹۴۳ء، ص ۹۴)، لیکن بیسویں صدی میں خالص جمہوریت سرعت کے ساتھ نشو و نما پانے لگی۔ پہلی جمہوری حکومتیں روسی سلطنت کے مسلم علاقوں میں قائم ہوئیں اور اس وقت ہوئیں جب کہ ۱۹۱۷ء کے انقلابات کے بعد مرکز کا دباؤ وقتی طور پر ڈھیلا پڑ گیا اور اس کی وجہ سے درمیانی وقفے میں مقامی حکومت کے تجربے کا موقع مل گیا۔ مئی ۱۹۱۸ء میں جب وفاق ماوراء قفقاز (Transcaucasian Federation)، جو تھوڑے ھی دن رہنے پایا، ٹوٹ گیا تو اس کی متحدہ مجلس کے آذربیجانی ارکان نے مسلم نیشنل کانفرنس سے مل کر آذربیجان کے ایک خود مختار جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا، اور یہی زمانۂ جدید کی سب سے پہلی مسلم جمہوریت تھی جو قائم ہوئی۔ اپریل ۱۹۲۰ء میں اسے سرخ فوج نے فتح کر لیا اور ایک سوویٹ جمہوریت کا قیام عمل میں آیا۔ بشکروں (Bashkirs) اور روسی سلطنت کی دیگر ترکی اقوام نے بھی اسی نمونے کی پیروی کی اور ھر ایک نے اپنی اپنی مستقل قومی جمہوریتیں قائم کر لیں۔ اشتراکیوں (Communists) نے جب انھیں اپنے قبضے میں کر لیا تو ان میں نیا نظام قائم کرکے انھیں کسی نہ کسی شکل میں U.S.S.R. [متحدہ ریاستہاے شورائیۂ روس] میں مدغم کر لیا.

روسی سلطنت کے باھر سب سے پہلی مسلم جمہوریت بظاھر طرابلس میں قائم ہوئی، جس کا اعلان نومبر ۱۹۱۸ء میں سلیمان پاشا البارونی [رکّ باں] نے کیا (وثائق، درغرائبہ A. K. Ghaī'iba : دراسات فی تاریخ افریقیة العربیّة، دمشق ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۵ ببعد)، جو آگے چل کر لیبیا کی اطالوی نوآبادی میں مدغم کر لی

www.bestudubooks.wordpress.com

گئی۔ پہلی خود مختار جمہوریت جو خود مختار بھی رہی اور جمہوری بھی، ترکی جمہوریت تھی، جس کا اعلان ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو کیا گیا (اصلی تحریروں اور مباحثوں کے لیے دیکھیے A.S. Gözübüyük و S. Kili : ترک انآسیا متنلری، انقرہ ۱۹۵۷ء، ص ۹۵ ببعد؛ K. Arburnu : ملّی مجادلہ و انقلاب لرہ اینگیلی قانونلر، ۱، انقرہ ۱۹۵۷ء : ۳۲ ببعد؛ قب E. Smith : *Debates on the Turkish constitution of 1924*، در *Ankara Üniv. Siyasat Bilg. Fak. Derg.*، ۱۳ (۱۹۵۸ء) : ۸۲ تا ۱۰۵)۔ شام و لبنان میں جمہوری خیالات بعض حلقوں میں پہلے سے موجود تھے اور فرانس نے انتدابی قوت (mandatory power) کی حیثیت سے حکومت کی۔ جو شکلیں وہاں قائم کیں ان کا رجحان عموماً جمہوریت ہی کی طرف تھا، مگر وہاں باقاعدہ جمہوریت کہیں چند سال کے بعد جا کر بنی۔ لبنان کبرٰی کی جمہوریت کا اعلان ۲۳ مئی ۱۹۲۶ء کو اور شام کی جمہوریت کا ۲۲ مئی ۱۹۳۰ء کو کیا گیا۔

دوسری عالمی جنگ کے اختتام پر جب اسلامی دنیا میں یورپی استعماری حکومتیں ختم ہوئیں تو وہاں چند جدید جمہوریتیں قائم ہو گئیں؛ چنانچہ جمہوریت انڈونیشیا کا اعلان اگست ۱۹۴۵ء میں کیا گیا، پاکستان نے، جو ۱۹۴۷ء سے خود مختار ہو چکا تھا، نومبر ۱۹۵۳ء میں "اسلامی جمہوریت" ہونے کا اعلان کرکے جمہوریت کی ایک نئی شکل پیدا کی۔ [پاکستان میں دستور سازی کے وقت یہ بحث کئی مرتبہ آئی کہ پاکستان کے طرز حکومت کو کس نام سے یاد کیا جائے۔ اس وقت دستور ساز مجلس میں، جس میں بعض علما بھی شریک تھے، اظہار کی سہولت اور بعض مماثلتوں کی بنا پر، مجوزہ طرز حکومت کو جمہوری کہا گیا البتہ اس پر خاص زور دیا کہ حاکمیت اللہ کی ہے اور اللہ تعالٰی کی طرف سے نیابت انسانوں (مسلمانوں) کو عطا ہوئی ہے۔ ایک موقع پر theodemocracy کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی۔ لیکن اسے غیر معروف سمجھ کر، نیز (theocracy مذہبی طبقے کی حکومت) سے التباس کی بنا پر اسے ترک کر دیا گیا۔ اس موقع پر اکثریت کی حکومت کا جواز اجماع کے اصول سے نکالا گیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے قرارداد مقاصد پاکستان، نیز Leonard Binder : *Religion and Politics in Pakistan*، کیلیفورنیا پریس، ۱۹۶۳ء)۔ ۱۹۵۸ء کے فوجی انقلاب کے بعد، نافذ شدہ نئے آئین میں پاکستان کی حکومت کو پھر اسلامی جمہوریۂ پاکستان کہا گیا۔ ۱۹۶۹ء میں اس آئین کے خلاف تحریک جمہوریت جاری ہوئی، جس کا مقصد تھا کہ پاکستان میں کامل جمہوریت (نہ کہ بنیادی ناقص جمہوریت) رائج ہو؛ اس موقع پر یہ بھی مطالبہ ہوا کہ یہ جمہوریت اسلام کے تابع ہو۔ اب مارشل لا ۱۹۶۹ء کا عمل دخل ہے اور اسلام کے تابع جمہوریت کا مطالبہ ہو رہا ہے، اور انتخابات کی تیاریاں ہو رہی ہیں]۔

افریقہ میں سوڈان جنوری ۱۹۵۶ء میں خود مختار ہوا اور جمہوریت بن گیا، تونس نے، جو پہلے سے خود مختار تھا، شاہی حکومت ختم کرکے مئی ۱۹۵۹ء میں جمہوریت کا اعلان کر دیا۔ شرق اوسط کے دیگر عرب ممالک میں انقلاب پسندوں نے دو شاہی حکومتوں کا تختہ الٹ دیا اور وہاں جمہوریتیں بن گئیں؛ ایک جون ۱۹۵۳ء میں مصر میں اور دوسری جولائی ۱۹۵۸ء میں عراق میں۔ مصر اور شام نے متحد ہو کر فروری ۱۹۵۸ء میں "یونائیٹڈ عرب ری پبلک" (الجمهورية العربية المتحدة) قائم کی، جو ستمبر ۱۹۶۱ء میں ختم ہو گئی، مگر مصر نے متحدہ عرب جمہوریہ کا یہ نام اب تک قائم رکھا ہے۔ یمن میں شاہی حکومت کے خلاف ستمبر ۱۹۶۲ء میں انقلاب رونما ہوا۔ اس وقت اکثر مسلم ریاستیں جمہوریتیں ہی کہلاتی ہیں، اگرچہ اس مشترک نام کے اندر بہت سی متفرق سیاسی حقیقتیں پوشیدہ ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ کے اندر دیے گئے ہیں - (۱) تصور حریّت کے لیے رک بہ حریّة؛ (۲) عام سیاسی تصور کے لیے رک بہ سیاسة؛ (۳) نظام حکومت کی بابت رک بہ دستور؛ (۴) پارلیمانی حکومت کے لیے رک بہ مجلس؛ (۵) انقلاب اور بغاوت کی تحریکوں کے لیے رک بہ انقلاب اور ثورہ؛ (۶) فوجی حکومت کے لیے رک بہ نظام عسکری؛ (۷) سوشلزم کے لیے رک بہ اشتراکیت؛ (۸) احوال تاریخیہ کے لیے الگ الگ ملکوں پر مقالات دیکھیے؛ [(۹) الماوردی: الاحکام السلطانیة، بار دوم، مصر ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) شبلی: الفاروق؛ (۱۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی: اسلامی ریاست، بار سوم ۱۹۶۹ء؛ (۱۲) ابوالکلام آزاد: مسئلۂ خلافت؛ (۱۳) سید ابوالاعلیٰ مودودی: خلافت و ملوکیت، لاہور ۱۹۶۶ء، بار دوم؛ (۱۴) محمد رشید رضا: الخلافة، مصر ۱۳۴۱ھ؛ (۱۵) اسلامی جمہوریۂ پاکستان کے لیے رک بہ پاکستان نیز دیکھیے ماخذ متن میں]۔

(B. Lewis [و ادارہ])

※ **جمہوریت خلق فرقہ سی**: (جدید ترکی زبان میں جمہوریت خلق پارتیسی *Cumhuriyat Halk Partisi* = جمہوری عوامی پارٹی)، ترکی جمہوریہ میں سب سے زیادہ قدیم پارٹی جس کی تنظیم مصطفیٰ کمال (اتاترک) نے انقرہ میں ۱۱ ستمبر ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰-۱۹۲۱ء کو کی - یہ "انجمن تحفظ حقوق اناطولیا اور رومیلیا" (اندلو و روميلی مدافعۂ حقوق جمعیتی) کی جانشین تھی جسے کمال [اتاترک] نے ۱۹۱۹ء میں ایک سیاسی جمعیة کی حیثیت سے جنگ آزادی لڑنے کے لیے قائم کیا تھا۔ اس پارٹی کا اصلی نام "خلق فرقہ سی" تھا - ۱۰ نومبر ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱-۱۹۲۲ء کو اس نام کو بدل کر "جمہوریت خلق فرقہ سی" کر دیا گیا اور ۱۹۳۵ء کی چوتھی موتمر ملّی میں، جو تجدید زبان کے سلسلے میں منعقد ہوئی تھی، اس کا نام جمہوریت خلق پارتیسی ہو گیا (CHP).

اس پارٹی کے ارکان کی صحیح تعداد کے بارے میں ہمیں زیادہ علم نہیں، لیکن ۱۹۴۸ء میں ان کی تعداد کا اندازہ ۱۸۹۸۰۰۰ کیا گیا تھا، یعنی آبادی کا دس فی صد.

پارٹی کی تنظیم نیچے سے اوپر کو جاتی ہے، اور ابتدا دیہات، مواضع اور قصبات اور شہروں کے محلّوں کی شاخ (اوجاق) سے ہوتی ہے - ۱۹۵۰ء میں ان مقامی شاخوں کی تعداد کا اندازہ ۲۳۰۰۰ کیا گیا تھا - یہ تنظیم آگے ناحیہ (دیہات)، ضلع (قضا) اور ولایت (صوبہ) کی شاخوں کی شکل میں اوپر چلتی ہے اور بالآخر سب سے اوپر جا کر قومی جمعیة کی شکل میں مکمّل ہو جاتی ہے، جس کا صدر مقام انقرہ ہے - اس پارٹی کا رئیس ایک صدر عمومی (گینل باشقان Genel Başkan) ہوتا ہے - ۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۸ء تک یہ عہدہ اتاترک کو حاصل تھا اور اس کے بعد سے عصمت انونو کے پاس رہا - ۱۹۲۷ء میں اتاترک کو "کبھی نہ بدلنے والا" عمومی صدر (دیگشمز değişmez) بنا دیا گیا تھا، اور ان کی وفات کے بعد ۱۹۳۹ء کی موتمر ملی کے اجلاس خصوصی نے ان کے ابدی صدر ہونے کا اعلان کیا - تاہم پارٹی کا عملی کام زیادہ تر معتمد عمومی کی ہدایات پر ہوتا ہے - ان معتمدین میں رجب پیکر Recep Peker (۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ء اور ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶ء)؛ شُکری کیا Şükrü Kaya (۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء)؛ رفیق سیدم Refik Saydam (۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء)؛ ڈاکٹر فکری توزر Dr. Fikri Tuzer (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۲ء)؛ ممدوح شوکت اسندل Memduh Şevket Esendal (۱۹۴۲ تا ۱۹۴۵ء)؛ نافع عطوف کانسو Nafi Atuf Kansu (۱۹۴۵ تا ۱۹۴۷ء)؛ توفیق فکرت سلای Tevfik Fikret Sılay (۱۹۴۷ تا ۱۹۵۰ء)؛ قاسم گولک Kasem Gülek (۱۹۵۰ تا ۱۹۵۹ء)؛ اسمٰعیل رشدی آقسال Ismail Rüstü Aksal (۱۹۵۹ تا ۱۹۶۲ء) اور کمال ساتر Kemal Satir (۱۹۶۲ء تا ——) شامل ہیں - موتمر ملّی مختلف اوقات میں طریق عمل طے کرنے اور مجلس عاملہ کے چالیس

ارکان چننے کے لیے اجلاس کرتی رہتی ہے۔ ۱۹۱۹ اور ۱۹۶۱ء کے درمیان موتمر کے پندرہ باقاعدہ اجلاس منعقد ہوے۔ جمعیۃ تحفظ حقوق کا ۱۹۱۹ء کا اجلاس، جو شہر سیواس میں ہوا، عام طور سے اس پارٹی کی پہلی موتمر کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے خصوصی اجلاس ۱۹۳۹ اور ۱۹۴۶ء میں بھی منعقد ہوے۔ ۱۹۲۷ء کے دوسری موتمر کے موقع پر اتاترک نے اپنی چھے روز کی تقریر (بویوک نُطُق Büyük Nutuk) کی تھی۔

پارٹی کا نظام، اس بارے میں کہ آیا مرکز کو زیادہ اختیار دیے جائیں یا کم، وقتاً فوقتاً تذبذب کی حالت میں رہا ہے۔ ۱۹۲۰ء اور بعد کے برسوں میں قومی تنظیم اپنی شاخوں پر اپنے ناظروں اور مدد گار ناظروں کی مدد سے کڑا اقتدار قائم رکھتی تھی۔ ۱۹۳۰ء میں پارٹی کے مقامی اور صوبائی عمّال کو زیادہ سے زیادہ اختیارات اور ذمے داری دے دی گئی۔ مرکز کے سب سے زیادہ اقتدار کا زمانہ ۱۹۳۶ اور ۱۹۳۹ء کے درمیان کا تھا، جب کہ وزیر داخلہ اپنے عہدے کے ساتھ پارٹی کا معتمد عمومی بھی تھا، اور صوبوں کے گورنر اپنے اپنے صوبوں میں پارٹی (CHP) کے صدر بھی ہوتے تھے۔ ۱۹۵۰ء سے قانون اور سیاسی مصلحت دونوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ مرکز کے اختیارات بہت کچھ گھٹ گئے، اگرچہ پارٹی کی حکمت عملی اور نظم و ضبط قومی جمعیت ہی کے ہاتھ میں رہا۔

۱۹۲۳ سے ۱۹۴۶ء تک یہی پارٹی (ج ح پ CHP) مجلس ملی کبیر میں واحد سیاسی پارٹی تھی، سوا دو موقعوں کے کہ جب حزب اختلاف بنانے کی اجازت دی گئی مگر تھوڑی مدت کے بعد اسے ختم کر دیا گیا۔ حزب مخالف "ترقی پرور جمہوریت فرقہ سی" (Republican Progressive Party) پر مشتمل تھی جو ۱۹۲۴ء میں بنائی گئی تھی اور جس کے ارکان میں ممتاز قدامت پسندوں کا ایک گروہ شامل تھا جو جمہوریت خلق پارتیسی سے اس وقت الگ ہو گیا تھا جب اتاترک نے بذات خود ہدایات جاری کرنا شروع کر دیں اور شخصی اقتدار قائم کر لیا۔ اس ترقی پرور پارٹی کو بھی ۱۹۲۵ء میں حکومت نے ختم کر دیا کیونکہ اس سے ملک میں قدامت پسند جذبات کے زور پکڑنے کا اندیشہ تھا۔ ۱۹۳۰ء میں حزب مخالف کی تشکیل کی دوبارہ کوشش کی گئی جب کہ اتاترک نے اپنے بعض گھرے دوستوں کو ایک آزاد پارٹی (سربست فرقہ) بنانے پر آمادہ کیا، مگر جب یہ پارٹی مخالفِ انقلاب گروہ کے لیے قوت مجتمع کرنے کا مرکز بن گئی تو اسے بھی توڑ دیا گیا۔ ان میں سے کسی پارٹی نے عام انتخابات میں مقابلہ نہیں کیا۔ جب آزاد پارٹی ناکام ہو گئی تو اتاترک نے چند آزاد نمائندوں کو ۱۹۳۱ اور ۱۹۳۵ء کی مجلس میں شامل کر لیا؛ ان کا کام تنقید کرنا تھا اور یہ پارٹی کی تنظیم سے آزاد تھے، مگر انھیں اس کی اجازت نہ تھی کہ باقاعدہ حزب مخالف بنائیں یا جمہوریت خلق پارتیسی کے بنیادی اصولوں کی مخالفت کریں۔ ۱۹۳۹ء تک یہ آزاد افراد محض غیر مسلم اقلیتوں کے چند نمائندوں کی شکل میں رہ گئے جو صرف اظہار مساوات کے لیے شامل کیے گئے تھے۔ ان کے علاوہ ۱۹۳۹ء کی پارٹی کی موتمر نے فیصلہ کیا کہ اکیس ارکان کا ایک آزاد گروہ بنائے جنھیں CHP (پارٹی) کے منتخب شدہ نمائندوں کے اندر ہی سے چنا جائے۔ ساتویں مجلس نے، جو ۱۹۴۳ء میں منعقد ہوئی، آزاد گروہ کی تعداد بڑھا کر پچیس کر دی۔ اس آزاد گروہ کو ۱۹۴۶ء کے خصوصی موتمر ملّی نے برخاست کر کے مخالف پارٹیاں بنانے کی اجازت دے دی۔ ۱۹۴۶ء کے عام انتخاب کے بعد CHP کے پینتیس نوجوان ارکان (اوتوز بِشلر Otuzbeşler نے وزیر اعظم رجب پیکر Recep Peker کے طریق عمل کے خلاف بغاوت کر دی اگرچہ پارٹی سے علیحدگی اختیار نہ کی۔

۱۹۴۵ء میں مخالف پارٹیوں کے قائم کرنے کی پھر اجازت ہو گئی اور CHP کے چار ارکان، جلال بایار،

عدنان مندریس، رفیق کورالتن اور فؤاد کوپرولو نے ایک ڈیموکریٹک پارٹی [رک باں] کی بنا ڈالی - ۱۹۴۶ء میں انتخاب ہوا مگر اس وقت تک ڈیموکریٹک پارٹی کو اتنا موقع نہ مل سکا تھا کہ چند صوبوں کے سوا اپنی تنظیم مکمل کر لے، چنانچہ CHP کی زبردست اکثریت قائم رہی - ۱۹۵۰ء میں جا کر ڈیموکریٹک پارٹی کو اکثریت نصیب ہوئی اور اب CHP حزب مخالف بن گئی - ۱۹۵۴ء کے انتخابات میں CHP کی عددی طاقت گھٹ کر فقط اکیس رہ گئی، لیکن ۱۹۵۷ء میں بڑھ کر ایک سو اٹھتر تک پہنچ گئی - جب ۱۹۶۰ء میں فوجیوں نے میندرس کی حکومت کو تہ و بالا کر دیا تو CHP سے مقابلہ کرنے کے لیے ۱۹۶۱ء کے انتخابات میں تین مخالف پارٹیاں رونما ہوئیں - ان انتخابات میں CHP کو ۳۶،۷ فیصد ووٹ ملے اور اس نے چار سو پچاس افراد کی مجلس میں اپنے ایک سو تہتر رکن بھیجے، اور ایک سو پچاس ارکان کی نئی قائم کی ہوئی مجلس عمائد (Senate) میں چھتیس - جمہوریت خلق پارتیسی کے سربراہ عصمت انونو کو مخلوط وزارت کا صدر مقرر کیا گیا - CHP کے ارکان کی تعداد ۱۹۲۳ء کے انتخابات سے لے کر اب تک ذیل کی جدول سے ظاہر ہو گی:

مجلس ملّی - دوسرا اجلاس (۱۹۲۳ء): سب کے سب CHP -

مجلس ملّی - تیسرا اجلاس (۱۹۲۷ء): سب کے سب CHP -

مجلس ملّی - چوتھا اجلاس (۱۹۳۱ء): CHP دو سو نوے - آزاد آٹھ -

مجلس ملّی - پانچواں اجلاس (۱۹۳۵ء): CHP تین سو نوے - آزاد نو -

مجلس ملّی - چھٹا اجلاس (۱۹۳۹ء): CHP چار سو چار - آزاد گروہ اکیس، آزاد چار -

مجلس ملّی - ساتواں اجلاس (۱۹۴۳ء): CHP چار سو سولہ - آزاد گروہ پچیس، آزاد چار -

مجلس ملّی - آٹھواں اجلاس (۱۹۴۶ء): CHP تین سو ستانویں، دیگر اڑسٹھ -

مجلس ملّی - نواں اجلاس (۱۹۵۰ء): CHP سڑسٹھ، دیگر چار سو بیس -

مجلس ملّی - دسواں اجلاس (۱۹۵۴ء): CHP اکتیس، دیگر پانچ سو دس -

مجلس ملّی - گیارھواں اجلاس (۱۹۵۷ء): CHP ایک سو اٹھتر، دیگر چار سو بتیس -

مجلس ملّی: بارھواں اجلاس (۱۹۶۱ء)، مجلس عام: CHP ایک سو تہتر، دیگر دو سو ستتر -

مجلس عمائد (سینٹ): CHP چھتیس، دیگر ایک سو چودہ -

وہ نو اصول (طوقوز عمدہ) جو جمعیۃ تحفظ حقوق نے اپریل ۱۹۲۳ء میں شائع کیے تھے انھیں اسی سال ستمبر میں CHP نے اپنے سب سے پہلے منصوبے کے طور پر اختیار کر لیا - اس پروگرام میں صاف کہہ دیا گیا تھا کہ حکومت غیر مشروط طور پر قوم کی ہے اور مجلس ملی کبیر کو تمام اختیارات دیے جاتے ہیں - اس کے بعد سیاسی، معاشری اور اقتصادی اصلاحات کے نافذ کرنے کی تجاویز تھیں - پھر جب اتاترک نے ترکی قوم کی فوری اور اساسی قلب ماہیت کر دینے کی تجاویز قوم کے سامنے رکھیں تو اس منصوبۂ عمل کو مزید وسعت دی گئی تا کہ ان میں وہ اصول بھی شامل ہو جائیں جو ۱۹۳۱ء میں "چھے تیر" (آلتی اوق) بنائے گئے تھے، یعنی جمہوریت، قومیت، غیر مذہبیت (Lâiklik) عوام دوستی (خلق جیلک)، حکومتی رفاہیت (Étatism، دولت جیلک) اور انقلاب پسندی (انقلاب جیلک) - ۱۹۳۸ء نیں ان "چھے تیروں" کو آئین حکومت کی دفعہ ۲ میں داخل کر لیا گیا اور سوا "Etatism" اور انقلاب پسندی کے ۱۹۶۱ء کی جمہوریت دوم کے دستور میں یہ سب شامل کیے گئے - غیر مذہبی حکومت ان نکات میں سے ایک ہے جن پر CHP کے مقاصد میں

سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے اور جس سے خود اتاترک کو سب سے بڑھ کر دلچسپی تھی۔ اس کے مقتضیات، یعنی ترکوں کی ایک بڑی تعداد کی زندگی میں فوری اور اساسی تغیر پیدا کر دینے کی تجاویز کو مخصوص طریقوں سے عملی جامہ پہنانے کے بارے میں ترک سیاسی جماعتوں میں بہت سے اختلافات رونما ہوگئے ہیں اگرچہ اصولاً سیاسی زندگی کو غیر مذہبیت کا رنگ دینے کی سب جماعتیں قائل ہیں۔ انقلاب پسندی کے معنی اتاترک کی اصلاحات کو تسلیم کر لینے سے لے کر پیہم فوری اور اساسی تغیرات کے جذبے تک لیے گئے ہیں یہاں تک کہ مغربیت مکمل ہو جائے۔ عوام دوستی کے کم سے کم معنی یہ ہیں کہ قانون کے سامنے سارے شہری مساوی ہوں گے اور کثرت رائے پر مبنی جمہوریت کا اصول بھی عموماً اس کے اندر شامل سمجھا جاتا ہے۔ پارٹی کے اصولوں میں سے ایک اصول جو اسے دوسری جماعتوں سے بالخصوص ممتاز بناتا ہے Etatism یعنی معاشی ترقی میں حکومت کا بڑا حصہ ہے۔ اکثر اہل رائے اس پر متفق ہیں کہ ۱۹۲۰ اور ۱۹۳۰ء کے عشرات میں یہ ایک ضروری چیز تھی، لیکن ترکی کی باقی سب سیاسی جماعتوں کا کہنا یہ ہے کہ آج کل اس کی ضرورت نہیں رہی۔ مذکورۂ بالا چھے اصول اب تک CHP کے پروگرام کے چوٹی کے اصول مانے جاتے ہیں لیکن جب سے ۱۹۴۶ء میں کئی پارٹیوں کا زمانہ شروع ہوا ہے اس قسم کے رجحانات رہے ہیں کہ زیادہ انتہا پسندانہ اصولوں کو معرض عمل میں لانے سے پہلے ان میں مناسب تغیر و تبدل کر دیا جائے۔

۱۹۳۱ء میں CHP نے ترک اوجاغی نامی قومی جمعیۃ ثقافت کو توڑ دیا اور اس کی جگہ "عوامی گھروں" (خلق اولری) اور "عوامی کمروں" (خلق اوطہ لری) کا ایک سلسلہ سارے ملک میں قائم کرنا شروع کر دیا تاکہ وہ تعلیم اور اجتماعی سرگرمیوں کے مرکزوں کا کام دیں۔ ان کے پروگرام میں کاشتکاری، خانہ داری اور ابتدائی نوشت و خواند کی عملی تعلیم شامل ہے، نیز لا دینی جمہوری سیاست کے اصولوں کی تعلیم، کھیلوں سے متعلق سرگرمیاں، سنیما، مل کر گانا (concerts)، تقریریں اور کتب خانے بھی داخل ہیں؛ شہری اور دیہی آبادی میں میل جول اور معاشری، نفسیاتی تعلقات کو قوی تر بنانے کی مساعی بھی ان کے کاموں میں شامل ہیں۔ ۱۹۵۰ء میں چار سو اٹھتر خلق اولری اور چار سو تینتیس خلق اوطہ لری موجود تھے۔ یہ خلق اولری جو مکمل طور پر CHP کے قبضے میں تھے ۱۹۴۶ء کے بعد کئی سیاسی پارٹیوں کے زمانے میں سیاسی مناقشات میں الجھ گئے، چنانچہ ڈیموکریٹک پارٹی کی حکومت نے انہیں بند کر دیا۔

CHP نے اپنے بیشتر مؤتمروں کی کارروائیاں شائع کر دی ہیں اور ایسے ہی اپنے پیش نظر مقاصد اور اشغال کی بھی متعدد رپورٹیں شائع کی ہیں۔ ۱۹۳۰ء اور بعد کے برسوں میں "خلق اولری" نے ایک باقاعدہ ماہوار مجلّہ نکالا جس کا نام اولکو *Ülkü* [= نصب العین] تھا اور مقامی "حلق اوی" مطبوعات بہت کثرت سے شائع ہوتی رہیں۔ آج کل CHP کے مرکزی دفتر میں ایک دفتر تحقیقات شامل ہے، جو سیاسی، معاشری اور اقتصادی مسائل کے تجزیے شائع کرتا رہتا ہے۔ یہ پارٹی اپنا ایک روزنامہ بھی ۱۹۶۰ء سے انقرہ سے نکالتی رہی ہے، جس کا نام پہلے حاکمیت ملیہ (قومی حکومت) تھا اور آگے چل کر الوس (یعنی قوم) ہو گیا.

مآخذ : (۱) Tarik Z. Tunaya : *Türkiye'de siyasi partiler*، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۵۳۰ تا ۶۰۵؛ (۲) *Türkiye'de siyasi dernekler* : (ج ۲ فقط)، انقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) Kemal H. Karpat : *Turkey's Politics*، پرنسٹن N.J. ۱۹۵۹ء، ۳۹۳ تا ۴۰۸؛ (۴) Bernard Lewis: *The emergence of modern Turkey*، بار دوم، لنڈن ۱۹۶۲ء، مقامات متفرقہ؛ (۵) Donald E. Webster : *The Turkey of Ataturk*، فیلاڈیلفیا ۱۹۳۹ء؛ (۶) *Büyük Kurultayi Zabitlari*، *CHP* ۱۹۲۷ء،

۱۹۳۱ء، ۱۹۳۵ء، ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۳ء، ۱۹۴۷ء؛ (۷) *CHPX (XV, XXV) Yıl Kitapları*، ۱۹۳۳ء (۱۹۳۸ء)؛ (۸) Mustafa Kemal (Atatürk): *Nutuk*، مواضع کثیرہ؛ (۹) *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*، ج ۱، استانبول ۱۹۴۵ء؛ (۱۰) *İnönü'nün söylev ve demeçleri* ج ۱، استانبول، ۱۹۴۶ء۔

(WALTER F. WEIKER)

* **جُمْہُورِیّہ**: رکَ بہ جُمْہوریت۔

* **جَمِیل بن عبداللہ بن مَعْمَر العُذْری**: پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کا عرب شاعر اور ادبی روایت میں شاعری کے اس "العذری" دبستان کا مشہور ترین نمائندہ، بلکہ تقریباً اس کی رمز و علامت، جس کا طرّۂ امتیاز پاکیزہ اور مثالی محبت ہے۔ اگرچہ جمیل کی زندگی کی بہت کم تفصیلات منظر عام پر آسکی ہیں تاہم تاریخی اعتبار سے اس کی شخصیّت بالکل مستند ہے۔ وہ ۴۰ھ/ ۶۶۰ء میں پیدا ہوا اور اس نے اپنی زندگی حجاز اور نجد میں بسر کی۔ خیال ہے کہ اپنی محبوبہ کے والدین کے ایما پر اسے کچھ عرصے کے لیے بھاگ کر یمن جانا پڑا تاکہ ایک اموی عامل کے جبرو تشدّد سے محفوظ رہ سکے۔ آخر عمر میں وہ مصر چلا گیا، جہاں اس کے قصائد عامل عبدالعزیز بن مروان کی شہرت کا باعث بن گئے اور یہیں ۸۲ھ/ ۷۰۱ء میں نسبۃً جوان‌عمری میں اس نے وفات پائی۔ ہمیں اس کا جو کلام دستیاب ہوا اس کے بیشتر حصے کا موضوع اگرچہ عشق ہے تاہم اس سے اس کے کردار اورکمال شاعری کے دوسرے پہلوؤں کا بھی اندازہ ہوسکتا ہے۔ وہ فخریہ اور ہجویہ [غزلیہ] اشعارکہنے میں ماہر، لوگوں سے الجھنے کا عادی، حاضر جواب، اوز اپنے آبا و اجداد اور قبیلے کی عظمت و شان کا گرویدہ تھا (گو ماہرین انساب کا قول ہے کہ قبیلۂ بنو عُذْرہ دراصل جنوب سے تعلق رکھتا ہے، تاہم وہ اپنے اسلاف کی کامیابیوں کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ گویا وہ بنو معدّ کے کارنامے تھے)۔ بہرحال تاریخ کے صفحات پر جمیل کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ ایک شاعر عشق کی ہے۔ عنفوان شباب ہی میں اپنے پڑوسی قبیلۂ بنو الاَحَبّ العُذْری کی ایک خاتون بَثْنَہ یا بُثَیْنہ کے عشق کا شعلہ اس کے دل میں بھڑک اٹھا۔ اس گہری اور ناکام محبت کی داستان شاعر کے اپنے کلام میں بھی جھلکتی ہے اور دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے دوسرے مصنفین کی بیان کی ہوئی حکایات میں بھی ملتی ہے (جن میں سے اکثر جزوی طور پر خود جمیل کی منظومات پر مبنی ہیں)۔ بثینہ کے والدین نے اس سے اپنی بیٹی کی شادی کرنے سے انکار کیا اور اسے ایک شخص نَبِیْہ [نُبَیْہ؟] بن الاَسْوَد سے بیاہ دیا۔ مصالحت و مفاہمت اور شکوہ و شکایت کے یکے بعد دیگرے کئی دور گذرنے کے بعد اس نے آخرکار بنو عُذرہ کی قیام گاہ وادی القُرٰی کو خیرباد کہہ دیا جہاں سب سے پہلے اس کے دل میں محبت کا شعلہ بھڑکا تھا اور پھر کبھی واپس نہ آیا۔ اس واقعے کا ذکر اس نے ان اثرانگیز اشعار میں کیا ہے جو اس نے اپنے بستر مرگ پر کہے تھے۔

جمیل (جس کا راوی اس کی زندگی میں شاعر کُثَیِّر عَزّۃ تھا) کا دیوان تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں دور دور تک متداول تھا اور کئی نحویوں مثلاً ابن الاَنباری اور ابن دُرَید نے اس کا مطالعہ کیا اور اسے شہرت دی۔ لیکن اس کا دیوان آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ نہ رہ سکا اور اب ہماری رسائی جمیل کے اشعار میں سے محض چند قطعات اور اقتباسات تک ہے جو بعض مجموعوں اور دیگر ادبی ذرائع سے دستیاب ہوے ہیں (زیادہ تر کتاب الاغانی [بیروت ۱۹۵۵ء، ۷: ۱۳۹ تا ۲۱۵] سے): ان اشعار کی کل تعداد آٹھ سو کے قریب ہے۔ ان پر ایک منفرد شخصیت کی چھاپ صاف نظر آتی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس کی جدت طرازی کو کثیر التعداد نقالوں نے، بلکہ جمیل کے اپنے زمانے ہی کی ان ادبی روایات نے دھندلا کر دیا ہے

جنھیں وہ خود بھی نظرانداز نہ کر سکا۔ اس کی شاعری میں والہانہ محبت کی جو داستان نظر آتی ہے وہ اس نوع کی معمولی داستانوں سے بہت بڑھ کر ہے۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے عشق کا ذکر ایک دائمی کائناتی قوت کے طور پر کیا ہے جو انسان کو پیدا ہوتے ہی اپنی طرف کھینچ لیتی ہے اور اس کے مرنے کے بعد بھی زندہ رہتی ہے۔ وہ عُذری روایات پر شدت سے کاربند تھا، چنانچہ اس نے محبت کی پاکیزگی، شرافت، صفتِ ایثار، پرستشِ محبوب اور مصائب کو برداشت کرنے کی صلاحیت و اہلیت پر بڑا زور دیا ہے۔ اس کے کلام میں اس لاابالی اور تمسخر آمیز محبت کا کوئی شائبہ نہیں ہے جو عُمر بن ابی رَبِیْعہ اور بعض دوسرے شعرا کی چھچھوری نظموں کا موضوع ہے۔ جمیل نے عشق کی بدوی روایت کو اپنا کر آگے بڑھایا اور اس میں اپنے گہرے اور ذاتی تجربے کو سمو دیا جس کے رقّت آمیز اور دلدوز خلوص میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں۔ اس کی اور عمر کی شاعری جلد ہی کلاسیکی حیثیت اختیار کر گئی (چنانچہ الولید بن یزید کو اس پر فخر تھا کہ وہ "جمیل اور عمر" کے انداز میں شعر کہہ سکتا ہے)۔ وقت نے بجا طور پر اسے ان عذری شعرا کا کامل ترین نمائندہ ٹھیرایا ہے جو "محبت کرتے کرتے اس دنیا سے رخصت ہو گئے"۔

مآخذ: بنیادی مآخذ یہ ہیں: (۱) الأغانی، بار سوم، ۸: ۹۰ تا ۱۵۴ [بیروت ۱۹۵۵ء، ۷: ۱۳۹ تا ۲۱۵]؛ (۲) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۲۶۰ تا ۲۶۸؛ (۳) ابن خلکان، عدد ۱۴۱، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld؛ (۴) ابن عساکر، ۳: ۳۹۵ تا ۴۰۵، طبع بدران؛ (۵) F. Gabrieli: *Gamīl al-Udhri. Studio critico e raccolta dei frammenti*، در *RSO*، ۱۷ (۱۹۳۷ء): ۴۰ تا ۷۱، ۱۳۲ تا ۱۷۲؛ (۶) وہی مصنف: *Contributi alla interpretazione di Ğamīl*، در *RSO*، ۱۸ (۱۹۳۸ء): ۱۷۳ تا ۱۹۸؛ [کلام جمیل کے] اجزا کے مشرق ایڈیشن از (۷) بشیر یموت، بیروت ۱۹۳۴ء؛ اور (اس سے بہت بہتر) از (۸) حسین نصار، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۹) R. Blachère: *Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas*، در *AIEO*، الجزائر، ۵ (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۱ء): ۸۲ تا ۱۲۸؛ [(۱۰) الآمدی، ص ۲۷؛ (۱۱) التبریزی، ۱: ۳۸ تا ۴۷؛ (۱۲) البغدادی: خزانة، ۱: ۱۹۱؛ (۱۳) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۴۴۹ (طبع F. Gabrieli)؛ (۱۴) الیافعی: مرآة الجنان، ص ۱۶۶ تا ۱۷۰؛ (۱۵) السراج: مصارع العشاق، ۱۰۹ تا ۱۱۰؛ (۱۶) المرزبانی: الموشح، ۱۹۸ تا ۲۰۰].

* **جَمِیْل [بن] نَخْلَة المُدَوَّر**: عرب صحافی اور ادیب، ۱۸۶۲ء میں بیروت میں پیدا اور ۲۶ جنوری ۱۹۰۷ء کو قاہرہ میں فوت ہو گیا۔ وہ ایک خوشحال عیسائی خاندان سے تھا جس کا پایہ علمی اعتبار سے بھی بلند تھا۔ اس نے جن حالات میں پرورش پائی وہ اس کے ادیبانہ رجحانات کو ترقی دینے میں بہت سازگار ثابت ہوئے۔ جمیل کا والد [نخلہ] (۱۸۲۲ تا ۱۸۸۹ء)، جس نے عربی صرف و نحو اور فرانسیسی اور اطالوی زبانوں کی تعلیم بیروت میں پائی تھی، فرانسیسی قنصل خانے میں مترجم اور بلدیۂ بیروت کا رکن تھا۔ علاوہ ازیں اس نے بیروت کے اخبار حدیقة الأخبار کی ادارت میں بھی حصہ لیا۔ وہ پیرس کی مجلس ایشیا (Société Asiatique) اور بیروت کی الجَمعیة العِلمیة السُّوریّة کا بھی رکن تھا۔

جمیل نے عربی علوم کی تحصیل کے علاوہ بیروت یونیورسٹی میں فرانسیسی زبان و ادب کی تعلیم پائی۔ بہت جلد اس کا میلان طبع مشرق قدیم کی اقوام کی تاریخ کے مطالعے کی طرف ظاہر ہونے لگا، آگے چل کر وہ متعدد رسالوں (مجلات) کا مدیر ہوگیا۔ وہ پندرہ روزہ الجِنان نیز المُقتطف کی ادارت میں بھی شریک تھا۔ مؤخر الذکر مجلے کے دفاتر ۱۸۸۸ء میں بیروت سے

قاهره میں منتقل کر دیے گئے ۔ آخرالامر اس نے قاهره سے ایک بین الاسلامی اخبار المؤید نکالا .

جمیل المدوّر کو اپنی تصنیف حضارةُ الاسلام فی دارالسلام، قاهره ۱۸۸۸ء، بار دوم ۱۹۰۵ء، بار سوم ۱۹۳۲ء، کی بدولت شہرت نصیب ھوئی ۔ اس کتاب کی ادبی اهمیت بھی کچھ کم نہیں ھے، کیونکه یه عربی ادب کی عام ڈگر سے بالکل ھٹ کر لکھی گئی ھے ۔ غالبًا اسے لکھتے وقت اس کے پیش نظر بطور نمونه J. Barthélemy (۱۷۱۶ تا ۱۷۹۵ء) کی کتاب *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* تھی ۔ کتاب مذکور خطوط کی صورت میں مرتب ھوئی ھے ۔ بہت سے مآخذ کے حوالے شامل کتاب ھیں ۔ نیز اس میں اوائل عهد بنو عباس یعنی المنصور سے لے کر ھارون الرشید تک کے حالات دل چسپ انداز میں بیان کیے گئے ھیں ۔ کہیں کہیں قدیم اسلامی تاریخ اور ثقافت کے حوالے بھی آگئے ھیں، جس سے کتاب کی جاذبیت میں مزید اضافه ھوگیا ھے ۔ المدوّر نے اس تاریخ کو جس طرح پیش کیا اس کی ممتاز خصوصیت یه ھے که وه مذکورۂ بالا خلفا کے عهد حکومت کا جائزه ایک ایرانی شیعه اور آل برامکه کے ایک دوست کے نقطۂ نظر سے لیتا ھے ۔ بایں همه اس کا نظریه اتحاد اسلامی (Pan-islamism) اور قومیت جیسے عظیم اور جدید تصورات سے بھی متأثر ھے جو اس وقت ایشیا کے اسلامی ممالک میں ابھر رھے تھے . جدید عربی فکر کی ایک دستاویز کی حیثیت سے حضارة الاسلام کا شمار اس عهد کی اهم ترین تصنیفات میں ھو سکتا ھے جسے عربی ادب کا دور احیا کہا جاتا ھے ۔

المدوّر نے تاریخ بابل و آشور بھی لکھی ھے ۔ یه یورپی مآخذ پر مبنی ھے اور اس کی اصلاح و ترتیب کا کام ابراهیم الیازجی نے سرانجام دیا ۔ اس نے فرانسیسی سے عطالة، بیروت ۱۸۸۲ء (F.R. de Chateaubriand کی ریڈ انڈین کہانی : *Atala*) کا ترجمه کیا ۔ اس کی ایک کتاب التأریخ القدیم، بیروت ۱۸۹۵ء، طبع یوحنّا عکّا، ناظم کیتھولک بطریقی مدرسه (*Director of the catholic patriarçhal school*) بھی ھے .

مآخذ : (۱) لوئس شیخو : المخطوطات العربیّة للکتبة النصرانیّة، بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۱۲۰، ۱۸۷؛ (۲) تأریخ الآداب العربیّة فی الربع الاوّل من القرن العشرین، ۲، بیروت ۱۹۲۶ء : ۲۲ ببعد؛ (۳) سرکیس : معجم المطبوعات العربیة، قاهره ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۲۱؛ (۴) جرجی زیدان : در الهلال، ۱۵، ۱۹۰۷ء : ۳۳۸ ببعد (یه مقاله زیدان : تراجم مشاهیر الشرق، ۲، قاهره ۱۹۲۲ء : ۲۲۳ ببعد، میں ھے)؛ (۵) تأریخ آداب اللغة العربیّة، ۴، قاهره ۱۹۱۴ء : ۲۹۳؛ (۶) الطرّازی (Ph. de Tarrāzī) : تأریخ الصحافة العربیة، ۱، بیروت ۱۹۱۳ء : ۱۱۱ ببعد، ۱۱۴ ببعد؛ ۲، بیروت ۱۹۱۳ء : ۴۵، ۵۶؛ ۳، بیروت ۱۹۱۴ء : ۴۰؛ (۷) J. Kračkovskij، در *WI*، ۱۲، ۱۹۳۰ء : ۶۷ ببعد؛ (۸) وهی مصنف، در *MSOS*، ۳۱، ۱۹۲۸ : ۱۸۹؛ (۹) براکلمان : تکمله، ۳ : ۱۸۴ ببعد؛ (۱۰) G. Graf : *Gesch. d. christlichen arabischen Literatur*، ۴ : Città del Vaticano، ۱۹۵۱ء : ۲۹۳ (Studie Testi، ص ۱۴۷)؛ (۱۱) E. Köcher : *Untersuchungen zu Ğamil al-Mudauwars Ḥaḍārat al-islām fī Dār as-Salām*، برلن ۱۹۵۸ء (Dtsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. Orientf. Veröff. 43)؛ [(۱۲) الاعلام، بذیل مادّه].

(E. KÖCHER)

جمیل : طنبری، رک به طنبری جمیل .

جمیله: ابتدائی اموی خلفا کے عهد میں *
مدینۂ منوّره کی ایک مشهور مغنیه ۔ روایت میں یوں آیا ھے *
که اس نے فن موسیقی کے رموز اور گانا اپنے همسائے سائب خاثر (م ۶۳ھ / ۶۸۲ - ۶۸۳ء) کو سن سن کر سیکھا ۔ چنانچه اس امر پر بھی جلد ھی اتفاق ھو گیا

bestudubooks.wordpress.com

تھا که بسبب اپنی طبعی صلاحیت کے وہ اپنے طرز کی واحد مغنیه ہے ۔ جمیله سے کئی ایک کم معروف مغنیوں اور "قیان" (=گانے والیوں) کے علاوہ معبد [رک بآں]، ابن عائشه، حبابه اور سلّامة نے تربیت پائی ۔ پھر ابن سریج [رک بآں] جیسے جلیل القدر مغنی اس کے پاس گانا سننے آتے اور اس کے ناقدانه فیصلوں پر سر تسلیم خم کرتے ۔ بعینهٖ عمر بن ابی ربیعه، الاحوص اور العرجی جیسے شعرا کا بھی اس کے یہاں اکثر گذر رہتا ۔ ابو الفرج اصفہانی نے لکھا ہے که جمیله کے بارے میں بعض بالکل بے سرو پا اور من گھڑت قصے مشہور ہوگئے، جن میں سے ایک یه ہے که ایک بار جب وہ فریضۂ حج ادا کرنے گئی تو حجاز کے تمام مغنی اور موسیقار جمع ہوکر اس کے شریک سفر ہوگئے؛ چنانچه اس کے بعد سب مل کر اس کے ساتھ مدینۂ منوّرہ واپس آئے اور موسیقی اور غنا کا ایک عظیم الشان میلا منعقد کیا جو تین روز تک جاری رہا [یه اور اس قسم کے دیگر قصے بالکل جعلی اور ناقابل اعتبار ہیں] ۔ جمیله کی شہرت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی ۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں تقریبًا [۱۲۵ھ/۷۴۳ء].

مآخذ: بنیادی کتاب حواله: (۱) کتاب الاغانی‘ ۷: ۱۲۴ تا ۱۴۸ (مطبوعه بیروت‘ ۸: ۱۸۸ تا ۲۳۴) ہے؛ (۲) Caussin de Perceval: *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes des trois premiers siècles de l' Islamisme*‘ پیرس ۱۸۷۴ء (*JA*‘ ۱۸۷۳ء)؛ اور (۳) العمروسی: الجواری المغنّیات‘ قاهرة‘ بدون تاریخ‘ ص ۴۸ تا ۷۳؛ میں اس سے بکثرت استفاده کیا گیا ہے؛ [(۴) النُّوَیری‘ ۵: ۴۰].

([CH. PELLAT و] A. SCHAADE)

* **جناب شهاب الدین: (Cenap Şehabettin)** ترکی شاعر اور مصنف ۱۸۷۰ تا ۱۹۳۴ء، ادبی دبستان "ثروت فنون" کے تین نمائندوں میں سے ایک (دیگر دو توفیق فکرت اور خالد ضیا ہیں).

وہ مناستر میں پیدا ہوا ۔ اپنے باپ کی وفات پر، جو ایک فوجی افسر تھا اور پلونه کی لڑائی (۱۸۷۶ء) میں مارا گیا تھا، وہ اپنی ماں کے ساتھ استانبول میں جا بسا اور اس نے اقامتی طالب علم کی حیثیت سے کئی فوجی اعلٰی مدارس میں تعلیم پائی اور ۱۸۸۹ء میں فوجی مکتب طبی سے فوجی ڈاکٹر کی حیثیت سے سند فضیلت حاصل کی ۔ اس نے اپنی طبی تعلیم کی تکمیل کے لیے چار سال پیرس میں گذارے ۔ ترکی میں اپنی واپسی پر اس نے صوبوں کے اور استانبول کے محکمۂ صحت کے کئی دفاتر میں کام کیا ۔ ۱۹۰۸ء کے آئین کے بعد اور پہلی عالمگیر جنگ کے دوران میں اس نے سیاسی زندگی میں داخل ہونے کی ناکام کوشش کی ۔ سرکاری ملازمت سے علٰیحدہ ہونے پر وہ استانبول یونیورسٹی کے شعبۂ فنون کے عملے میں شامل ہو گیا (۱۹۱۴ء)، لیکن چونکه طلبه نے اس کے آناطولی کی قومی تحریک کے متعلق معاندانه روّیے کے خلاف احتجاج کیا اس لیے اسے ۱۹۲۲ء میں مستعفی ہونا پڑا ۔ جمہوریه کے قیام (۱۹۲۳ء) اور انقرہ کی نئی حکومت کی توجّه حاصل کرنے کی ناکام کوشش کے بعد اس نے اپنی باقی مانده زندگی نسبةً عزلت میں گذاری اور اس دوران میں وہ ثروت فنون کے دوباره جاری شده ادبی جریدے میں مضامین اور وقتًا فوقتًا نظمیں شائع کرتا رہا.

اوائل شباب میں وہ قدیم دبستان ادب کے طرفداروں کے آخری اہم گروہ کے زیر اثر آ گیا تھا اور اس کی ابتدائی نظمیں کلاسیکی روایت کی پابند ہیں ۔ لیکن اس نے جلد ہی اپنے آپ کو اس اثر سے آزاد کر لیا اور ایسی نظمیں لکھنے لگا جو عظیم جدت پسند شاعروں عبدالحق حامد اور رجائی زادہ اکرم کی تخلیقات سے بہت زیاده متأثر تھیں ۔ پیرس سے واپسی پر، جہاں اسے ہم عصر فرانسیسی ادب کے مطالعے کا خاصا موقع ملا، اس نے قطعی طور پر جدید دبستان کو منتخب کر لیا، جس کی قیادت زیاده تر رجائی‌زاده اکرم اور توفیق فکرت

کر رہے تھے اور جو اب ادبی جریدے ثروتِ فنون کی بدولت ترقی کر رہا تھا۔ جناب کو اس جریدے میں شامل ہونے کی دعوت دی گئی جس نے (انیسویں) صدی عیسوی کے آخر کی ادبی تحریک کو اپنا نام عطا کیا۔ فکرت کے بعد وہ اس تحریک کا سب سے زیادہ کامیاب اور پسندیدہ شاعر بن گیا۔

۱۹۰۸ء کے بعد اس کی شاعری اس کی نثر نگاری کے سامنے ماند پڑ گئی، اور اس نے بکثرت مقالے، سیاسی اور ادبی مناظرانہ مضامین، تنقیدات اور سیاحتی تذکرے لکھے جن کے باعث ایک پوری نسل اسے ترکی نثر کا درخشاں استاد سمجھنے لگی۔

ان تمام رجحانات سے مکمل طور پر صرف نظر کرتے ہوئے جنھیں آگے چل کر ترکی شاعری اور ترکی زبان میں انقلاب پیدا کرنا تھا جناب "فن برائے فن" کے نظریے کا پابند رہا۔ جہاں تک الفاظ کے انتخاب، موزونیت شعری کے لحاظ اور غیر معمولی تشبیہوں اور استعاروں کے استعمال کا تعلق ہے وہ فرانسیسی پرناسسی شاعروں (Parnassiens) اور اس سے قدرے کم شروع کے رمزیت پسندوں (Symbolists) سے متأثر ہوا۔ جناب کی نظمیں، جو تعداد میں نسبۃً کم ہیں (جنھیں اس کی وفات کے بعد سعد الدین نزہت ارگون نے یکجا کیا، دیکھیے مآخذ) سب کی سب فطرت اور محبت کے دو موضوعوں کو طرح طرح سے بیان کرنے تک محدود ہیں۔ اس کے باوجود کہ اوزان اور انتخاب الفاظ کا خیال اس کے ذہن پر مسلط رہتا تھا اور وہ انھیں اکثر عربی اور زیادہ خصوصیت سے فارسی لغات کی گہرائیوں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالتا تھا وہ اسلوب نگارش کا ماہر نہیں، لیکن اسلوب کے بارے میں اس کا عدم تیقن اور اکثر اوقات بدسلیقگی اسے وقتاً فوقتاً ایسے طبع زاد اور دلکش اشعار لکھنے سے مانع نہ ہوئی جن میں کوئی انوکھا تخیل اور داخلی موزونیت موجود ہو؛ (مثلاً) "نقرئی شبنم کا ایک قطرہ رات کے سیاہ ورق پر پڑا تھا؛ چاند یوں کانپ رہا تھا جیسے وہ رات پر پڑا ہوا ایک قطرۂ شبنم ہو"۔

جناب کی نثر زیادہ مرصّع اور زیادہ قابل قدر ہے، اور عربی اور فارسی کے غیر مانوس الفاظ سے اتنی ہی بھرپور ہے، لیکن یہ اس وجہ سے جلد فرسودہ و متروک ہو گئی کہ وہ ترکی ادبی زبان اور اسلوب کے اس تیز اور ناگزیر ارتقا کو نہ دیکھ سکا جو ۱۹۱۰ء کے بعد رونما ہوا تھا۔ طویل اور بے سود مناظروں میں، جن میں اسے اپنے مداحوں کی حمایت حاصل تھی، وہ نوجوان مصنفین اور "نئی زبان" ("ینی لسان") کے حامیوں کی نسل کے خلاف ایک طویل مگر ناکام لڑائی لڑتا رہا جن کی قیادت افسانہ نویس عمر سیف الدین کر رہا تھا اور جو ترکی زبان کو عربی و فارسی نحو اور الفاظ کے غلبے سے نجات دلانے اور ادب میں عام بول چال کی زبان، یا بقول ان کے "زندہ ترکی" کو، رائج کرنے کا مصمّم ارادہ کر چکے تھے۔ جب اسے ۱۹۲۰ء اور بعد کے برسوں میں اپنی غلطی کا احساس ہوا اور اس نے "نئی زبان" میں لکھنے کا تجربہ شروع کیا تو وقت گزر چکا تھا اور مصنف کی حیثیت سے اس کا دور ختم ہو چکا تھا۔ اس نے اپنے کثیر مضامین اور مقالات میں سے چند کو اوراق ایّام، استانبول ۱۹۱۵ء، نثر حرب اور نثر صلح، استانبول ۱۹۱۸ء کے نام سے یکجا کر دیا اور اپنی سفری یادداشتوں کو حج یولندہ، استانبول ۱۹۰۹ء، ۱۹۲۵ء میں اور آوروپا مکتوبلری، استانبول ۱۹۱۹ء، کے نام سے۔ اس نے دو تمثیلیں بھی لکھیں: یلاں (جھوٹ)، ۱۹۱۱ء، اور کوربہ (اندھا بھینسا) ۱۹۱۷ء۔ اس کی آخری تصنیف ولیم شیکسپیر، ۱۹۳۱ء پر ایک تبصرہ تھا۔

ترکی ادب کی تاریخ میں اپنے اہم مقام کے لیے جناب اپنے ان تخلیقی کارناموں کا مرہون منت ہے جو اس نے ۱۸۹۱ء اور بعد کے برسوں میں ترکی شاعری کے دبستان جدید کے لیے سر انجام دیے اور جن کی وجہ

ــه "دیوان" شاعری کی تقریبًا تمام روایات سے قطع تعلّق مکمل ہو گیا اور مغربی طرز کی ترکی شاعری کی حیثیت ہمیشہ کے لیے مستحکم ہو گئی ۔ اس ضمن میں اس کا کردار توفیق فکرت سے فقط دوسرے درجے پر تھا .

مآخذ : (۱) روشن اشرف : دیورلارکی' استانبول ۱۹۱۸ء' ص ۸۱ تا ۹۳ اور مواضع کثیرہ ؛ (۲) سعد الدین نزہت ارگون : جناب شہاب الدین ' حیاتی وسچمہ شعرلری ' استانبول ۱۹۳۴ء؛ (۳) علی چانبیونیتم' در آیلک انسکلوپیدی' استانبول ۱۹۴۵ء' ۱ : ۲۹۸ تا ۲۹۹ ؛ (۴) کنعان آق یوز : باقی تأثیرندہ ترک شعری انتولوجیسی' بار دوم' انقرہ ۱۹۵۸ء' ص ۲۶۵ تا ۲۹۶ .

(Fahir İz)

* **جِنابة :** (جِنابت) شرعًا ناپاکیزگی کی وہ حالت جو نتیجہ ہے زن و شو میں مقاربت [صحیحہ] کا ۔ اس حالت والے شخص کو جُنُب کہا جاتا ہے اور شرعاً وہ صرف غسل [رَکَ باں] اور بصورت مجبوری تیمم [رَکَ باں] ہی کے ذریعے پاک ہو سکتا ہے ۔ اس کے برعکس معمولی قسم کی ناپاکی میں شریعت وضو [رَکَ باں] ہی کا حکم دیتی ہے ۔ یہ امتیاز قرآن حکیم (۵ [المائدة] : ۶) کے الفاظ پر مبنی ہے ۔ جنب کو ادائے صلٰوۃ کی اجازت نہیں نہ خانۂ کعبہ کے طواف کی، نہ مسجد میں داخلے کی (حالت مجبوری کے سوا) ۔ وہ نہ قرآن حکیم کو چھو سکتا ہے نہ اس کی کوئی آیت تلاوت کر سکتا ہے ۔ یہ آخری احکام قرآن (حکیم) (۵۶ [الواقعة] : ۷۷ تا ۷۹) کی تعبیرات پر مبنی ہیں ۔ بخلاف معمولی ناپاکی کے ۔ جنابت کو "حدث کبیر" بھی کہتے ہیں .

مآخذ : (۱) احادیث کے مجموعوں اور فقہ کی کتب [مثلاً کنز الدقائق' الهدایة' النهایة' دُرّالمختار' ردّالمختار وغیرہ] میں ابواب الطهارة؛ (۲) I. Goldziher : *Die Ẓāhiriten*' لائپزگ ۱۸۸۴ء' ص ۴۸ تا ۵۲ ؛ [(۳) مفتاح کنوز السُّنّة' بذیل مادّہ الطهور' الغسل].

(Th. W. Juynboll)

* **جناح :** رَکَ بہ محمد علی جناح، قائد اعظم .

* **الجَنَاحِیَّه :** (یا الطیّاریّہ)، حضرت جعفر الطیّارؓ ذوالجناحین کے پرپوتے عبداللہ بن معاویہ [رَکَ باں] کے خاص طرفدار ۔ گو حضرت جعفر، ان کے صاحبزادے اور پوتے شیعی حضرات کی نظروں میں بڑے محترم ہیں بایں همہ ان کے خاندان سے کوئی سیاسی یا مذہبی جماعت وابستہ نہیں ہوئی؛ حتّٰی کہ ۱۲۷ھ/۷۴۴ء میں عبداللہ نے بنو امیّہ کے خلاف شیعیوں کی ایک عام بغاوت کی قیادت سنبھال لی ۔ ان کی وسیع جماعت میں اگرچہ کچھ عرصہ شیعہ حضرات بھی شامل رہے جو سیاسی طور پر بڑے سرگرم عمل تھے (بشمول چند عباسیوں کے) نیز کچھ بے خانماں خوارج بھی، لیکن جناحیّہ کا اطلاق خصوصیّت سے ان لوگوں پر کیا جا سکتا ہے جن کی امامت کے واحد حق دار عبداللہ تھے ۔ ان کا دعوٰی تھا کہ ابو ہاشم بن محمد بن الحنفیّہ نے امامت کو بنو عباس کے نہیں بلکہ عبداللہ بن معاویہ کے سپرد کیا تھا جو اس وقت ابھی بچے تھے اور جن کی دیکھ بھال ایک شخص صالح بن مدرک کر رہا تھا ۔ کہا جاتا ہے ان کے نزدیک امام کو غیب کا علم ہوتا ہے؛ نیز یہ کہ جو کوئی امام کو پہچانتا ہے وہ باقی فرائض (غالبًا شرعی) سے مستثنٰی ہو جاتا ہے ۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا عبداللہ بن معاویہ کی خود بھی یہ رائے تھی یا نہیں (قیاس یہ ہے کہ نہیں تھی)، ایسے ہی اسحٰق (یا عبداللہ) بن زید بن الحارث اور اس کے شرکا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ حلول، نیز امام کی ذات میں نور خدا کی موجودگی کے قائل تھے ۔ عبداللہ بن معاویہ کی وفات پر بعض کا دعوٰی تو یہ تھا کہ وہ اصفہان کے پہاڑوں میں چلے گئے ہیں اور کسی علوی کو حکومت دلانے کے لیے واپس آئیں گے ۔ بعض نے اسحٰق بن الخارث کو امام تسلیم کر لیا تھا .

مآخذ : (۱) دیکھیے عبداللہ بن معاویہ (جس میں بالخصوص الطبری' ۲ : ۱۹۷۶ ببعد کا اضافہ کیجیے)؛ (۲)

نیز دیکھیے المسعودی : مروج، ۶ : ۳۱، ۳۲، ۶۷ تا ۶۸؛ (۳) نوبختی : فرق، ص ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۵؛ (۴) الاشعری : مقالات، ص ۶، ۲۲ (اس گروہ کو کیسانی حربیّه سے تقویت پہنچی تھی)، ۸۵؛ (۵) البغدادی : الفرق، طبع محمد زاهد الکوثری، ص ۱۴۲ تا ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۹۳، ۲۱۶ (طبع محمد بدر، ۲۳۵ ببعد)؛ (۶) ابن حزم، (مطبوعه قاهره)، ۴ : ۱۳۷، ۱۴۳؛ (۷) الشهرستانی : الملل، طبع Cureton، ۱ : ۱۱۳ (ابن حزم کے حاشیے پر طبع شده، ۱ : ۱۵۶) (هاشمیه کی شاخ)، ترجمه Haarbrücher، ۲، ۴۰۸؛ (۸) ابن نباته المصری : سرح العیون (رساله ابن زیدون کی شرح) (مطبوعه قاهره) ص ۲۴۱ تا ۲۴۴؛ (۹) الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۴۸۸ اور حاشیه (البحتری کے الحماسة میں اس کے بہت سے اشعار مندرج هیں)، ۷ : ۱۶۰؛ (۱۰) الاغانی، ۱۱ : ۷۲ ببعد؛ (۱۱) الثّعالبی : ثمار القلوب، ص ۲۶۱؛ (۱۲) I. Friedlaender : *The heterodoxies of the Shi'ites*، در *J A O S*، ۲۸ : ۴۵، ۷۱ اور ۲۹ : ۴۴ تا ۴۵؛ (۱۳) Moscati : *Il testamento di Abū Hāshim*، در *RSO*، ۲۷ : ۲۳ تا ۳۳، ۴۶.

(M. Canard و M.G.S. Hodgson)

* **جَنازه :** (ع) جنز کے معنی هیں چھپایا، ڈھانپا۔ چارپائی پر ڈالی هوئی نعش، میّت، تابوت، یا میّت مع تابوت، اور پھر تجهیز و تکفین کو جِنازه کہتے هیں۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقه.

مآخذ : (۱) احادیث اور کتب فقه میں باب الجنائز؛ (۲) ابن سعد : طبقات، ۲/۲ : ۶۰ ببعد (نبی اکرم صلی اللہ علیه وسلّم کی تدفین)؛ (۳) ابن ابی الحاج : مدخل، ۱۹۲۹ء، ۲ : ۲۲۰ ببعد، ۲۸۱ ببعد؛ ۳ : ۲۳۴ تا ۲۸۰ (قرون وسطی)؛ (۴) M. Galal، در *R E I*، ۲ (۱۹۳۷ء) : ۱۳۱ تا ۳۰۰ (مصر جدید)؛ (۵) Lane : *Modern Egyptians*، باب ۲۸؛ (۶) Hughes : *Dictionary of Islam*، بذیل مادة *Burial*؛ (۷) I. Gruetter، در *Isl.*، ۳۱ (۱۹۵۳ء) : ۱۴۷ تا ۱۷۳؛ ۳۲ (۱۹۵۵ء) : ۷۹ تا ۱۰۴، ۱۶۸ تا ۱۹۴؛ (۸)

A.S. Tritton، در *BSOS*، ۹ : ۶۵۳ تا ۶۶۱.

(A.S. Tritton [تلخیص از اداره])

جناس : رکّ به تجنیس.

الجناونی : (نیز الجناؤنی)، ابو عبیده عبدالحمید تاهرت کے اباضی اماموں کی طرف سے جبل نفوسه کا والی اور اِجناون (نیز جناون، بربری میں اگناؤن Ignaun) کے گاؤں کا باشنده، جو قسّاطو کے موجوده ضلع میں شهر جادو کے جنوب میں واقع تھا۔ ۱۹۶ھ/۸۱۱ء کے قریب امام عبدالوهاب بن عبدالرحمٰن بن رستم کے جبل نفوسه میں قیام کے دوران میں اسے پہلے هی یہاں بڑی شہرت حاصل تھی؛ چنانچه ابوالحسن ایوب کی وفات پر اس ملک کے باشندوں نے اسے جبل نفوسه کا والی منتخب کیا اور بعد ازاں عبدالوهاب سے، غالبًا ان کی وفات (۲۰۸ھ/۸۲۳ء) سے ذرا پہلے، باقاعده تقرر بھی حاصل کر لیا۔ اس کی ولایت کے دوران میں، جس کی مدت تقریبًا امام افلح بن عبدالوهاب (۲۰۸ھ/۸۲۳ تا ۲۵۸ھ/۸۷۱ء) کے عهد حکومت کے مطابق هے، اس مسلسل جنگ کی وجه سے بڑا خلل پیدا هوا جو اسے شمالی افریقه کے ایک سابق اباضی امام ابو الخَطّاب عبدالاعلٰی المعافری کے پوتے خلف بن السمح کے خلاف لڑنا پڑی۔ اس جنگ کے متعدد واقعات کا حال معلوم هے جو ۲۲۱ھ/۸۳۵ء [۸۳۶ء] میں اس وقت ختم هوئی جب الجناونی نے بالآخر خلف کی فوجوں پر فتح پائی۔ یه اسی فتح کا نتیجه تھا که جبل نفوسه، جس کے باشندے بنو رستم کے جوشیلے حمایتی تھے، مؤخرالذکر کے زوال تک بدستور قلمرو تاهرت کا صوبه تصوّر هوتا رها.

الجناونی ایک فاضل انسان تھا۔ بربری کے علاوه وه عربی اور کانم کی زبان (لغة کانمیه) بھی جانتا تھا جو ایک عجیب واقعه هے۔ اس کا شمار ان باره "مستجاب الدعواة" (وه، جن کی دعائیں قبول هوتی هیں) میں هوتا هے، جو دوسری صدی هجری/آٹھویں

www.besturdubooks.wordpress.com marfat.com

صدی عیسوی کے اختتام اور تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے اوائل میں جبل نفوسہ میں آباد تھے۔ اس کا قیام اجناون میں تھا، جو اس عہد میں کچھ عرصے کے لیے سارے جبل نفوسہ کا مذہبی اور سیاسی مرکز بن گیا۔ اباضی روایت کے مطابق جسے الشماخی نے قلمبند کیا ہے، ستّر اباضی علما کا ذکر آتا ہے، جو اس زمانے میں اس سارے صوبے سے آ کر، جس پر الجناونی کی حکومت تھی وہاں جمع ہوگئے تھے۔

مآخذ: (۱) *Chronique d'Abou Zakaria*، ترجمہ مع شرح از E. Masqueray، پیرس - الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۱۴۴ تا ۱۷۴؛ (۲) ابو العباس احمد بن سعید الشمّاخی: کتاب السِیَر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۳ء، ص ۱۷۹ تا ۱۸۹؛ (۳) A. de C. Motylinski: *Le Djebel Nefousa*، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۸۸، حاشیہ ۲؛ (۴) R. Basset: *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*، در *JA*، ۱۸۹۹ء، جولائی - اگست، ص ۹۵ تا ۹۶؛ (۵) T. Lewicki: *Études ibāḍites nordafricaines*، ۱، وارسا ۱۹۵۵ء: ۹۲ تا ۹۳، ۱۳۱ اور مواضع کثیرہ.

(T. LEWICKI)

* **الجَنَبَہ**: (واحد جُنَیْبی)، عمان کے سربرآوردہ قبائل میں سے ایک۔ بظاہر ایک وقت ایسا بھی تھا جب جنبہ کو وہاں کے بدوی قبائل میں سب سے زیادہ طاقت حاصل تھی؛ چنانچہ ان کے بدوی ارکان کی تعداد اب بھی اتنی ضرور ہے کہ جس کے باعث صحرا میں ان کا درجہ امرائے دُرُوع [رَکْ بآں] اور آل وَہِیبہ [رَکْ بآں] سے کم نہیں۔ جنبہ کے بڑے بڑے حصے ہیں: مَجَاعِلہ (واحد مَجْعَلی، جس کا تلفظ مِیْعَلی کیا جاتا ہے)، فَوارِس، آل دُیَّان اور آل ابو غالب، ان میں اول الذکر کو سب سے برتر تسلیم کیا جاتا ہے اور اس کا موجودہ سردار (رشید) جاسر بن حمود ہے، جس کے پیش رو المُر بن منصور کی اولاد تھے۔

جنبہ، ایک وسیع علاقے کو گھیرے ہوئے ہیں اور عموماً دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں، مشرق اور مغربی؛ مشرق میں ان کی کثیر تعداد خلیج عمان میں بمقام صور ساحلوں کے ساتھ ساتھ بس گئی ہے، جہاں بنی بو علی ان کے شریک ہیں۔ نیز ساحل بحیرۂ عرب کی چھوٹی بندرگاہوں میں تا حد جازر۔ اس حضری آبادی کو زیادہ تر بحری امور سے دلچسپی ہے، چنانچہ ان میں سے بعض لوگوں نے تاجروں کی حیثیت سے بمبئی، زنجبار اور بحر احمر میں بڑی کامیابی حاصل کی ہے۔ مشرقی گروہ کے خانہ بدوش اونٹوں اور بکریوں کے بڑے بڑے گلوں کے مالک ہیں۔ سردیوں میں وہ انھیں ساحلوں پر لے جاتے ہیں اور گرمیوں میں اندرون ملک۔ جنوب مغرب کی موسمی ہواؤں سے بچنے کے لیے غاروں میں پناہ گزین ہو جاتے ہیں۔ بعض ماہی گیری میں بڑے مشّاق اور خصوصاً شارک پکڑنے میں بڑی مہارت رکھتے ہیں۔

مغربی گروہ بنیادی طور پر بدویوں پر مشتمل ہے، اگرچہ بعض کی کچھ املاک بھی ہیں، مثلاً قبیلے کا سردار جاسر جو عِزّ میں، جسے گویا قبیلے کا دارالحکومت تصور کیا جاتا ہے، کچھ اراضی کا مالک ہے۔ جاسر کو جزیرۂ مصیرہ کی ملکیت کا بھی دعوٰی ہے جہاں ہر سال کچھ دنوں کے لیے اس کا قیام رہتا ہے۔ مغربی جنبہ کا دل پسند سلسلۂ کوہ، اور شہر ادم کی نواحی وادیاں کوہستان دروع کے مشرق میں واقع ہیں۔

جنبہ کا تعلق غافری فریق سے ہے اور وہ آل وہیبہ کے خلاف، جو ہِناوی ہیں، دروع کے حلیف ہیں، لیکن ان قبائل کی باہمی عداوت اب ایسی شدید نہیں جیسی کبھی پہلے تھی۔ جعلان میں جنبہ بنی بو علی کے حلیف ہیں، جنبہ اپنے آپ کو سنی کہتے ہیں، اباضی عقائد نے ان کے یہاں زیادہ فروغ نہیں پایا، گو اباضی امام کی وہ عزت و تکریم ضرور کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) B. Thomas: *Alarms and excursions in Arabia*، Indianapolis ۱۹۳۱ء؛ (۲)

(۳) W. Thesiger : *Arabian sands*، لندن ۱۹۵۹ء؛ عبداللہ بن حُمَید السّالمی : تحفة الاعیان، قاهره ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۷ھ؛ نیز عمان کے باشندوں سے حاصل کرده معلومات.

(G. RENTZ)

* **جِنْجِی خَواجه** : رَکَ به حُسَین جِنْجی.

* **جَنْجِیره** : رَکَ به حبشی.

* **جُنْد** : یه لفظ قرآن مجید میں وارد هوا هے اور اس کے معنی مسلح فوجی دستے کے هیں ـ بنو امیه کے عهد میں اس لفظ کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ فوجی قرارگاهوں پر هوتا تها اور ان ضلعوں کو بھی جند کهتے تھے جن میں ان عرب سپاهیوں کو بسایا جاتا تها جنهیں موسمی غزوات کے لیے بھرتی کرتے تھے یا طویل فوجی مهمات کے واسطے ـ یه بالکل طبعی بات تھی که جگھوں کے نام سے یه لفظ ان فوجوں کے لیے بھی استعمال هونے لگا جو وهاں ٹھیرائی جاتی تھیں ـ وقائع نگاروں نے لکھا هے که حضرت ابوبکرؓ نے چار جند قائم کیے تھے : ایک شام میں، دوسرا حِمص میں، تیسرا دمشق میں اور چوتھا اردن (ٹائبیریاس کے ارد گرد) اور فلسطین (یروشلم اور عسقلان) میں ـ آگے چل کر، جیسا که کها گیا هے، قِنّسرین کو یزید اوّل نے اس نظام سے علیحده قائم کیا ـ اسی طرح ان قلعه بند شهروں کو جو العواصم کے نام سے مشهور هیں عباسی خلیفه هارون الرشید نے ان سے الگ بسایا ـ جند کی اصطلاح عملاً شام کے عسکری علاقوں کے لیے مختص تھی، جو تقریبًا بوزنطی قسمتوں کے مانند تھے ـ اس کا اطلاق عراق یا مصری فوجی بستیوں پر نهیں هوتا تها ـ اس طریقۂ کار کے تحت جو فوجی دستے بنتے تھے ان میں نرے عرب هی عرب هوتے تھے اور انهیں باقاعده تنخواه (عطاء [رک بآں]) ملتی تھی، اور اس کے لیے رقمِ مطلوب عمومًا متعلقه اضلاع کی اراضی کے حاصلات سے لی جاتی تھی، لیکن معلوم ایسا هوتا هے که اکثر حالات میں انهیں املاک دے کر بھی مدد پهنچائی جاتی تھی؛ اگرچه همیں اب تک یه معلوم نهیں که کن حالات میں یه مدد دی جاتی تھی ـ ان فوجی دستوں کے ساتھ ایک گروه خدمتگاروں کا بھی هوتا تها، جیسے شاکریّه کهتے تھے اور ان کے علاوه کچھ رضا کار (متطوّعه [رک بآں]) بھی ان میں ملے هوے هوتے تھے، جنهیں کوئی تنخواه نهیں ملتی تھی (الطبری، ۱ : ۲۰۹۰، ۲۸۰۷؛ البلاذری : فتوح، ص ۱۶۶).

عباسی عهد میں جند کی اصطلاح شام کے انتظامی اضلاع کے لیے استعمال کی جاتی رهی (الطبری، ۳ : ۱۱۳۴)، جو مملوکوں کے عهد تک باقی رهی، مگر دیوان الجند، جس کا وجود المتوکل کے زمانے تک ثابت هوتا هے (یعقوبی : بلدان، ص ۲۶۷ اور یعقوبی، طبع Wiet، ص ۶۱) غیر عرب فوجی دستوں کا انتظام کرتا تها (الطبری، ۳ : ۱۵۰۷، ۱۶۸۵)ـ لفظ جند کے معنی رفته رفته وسیع تر هوتے گئے اور وه مسلح عساکر کے لیے استعمال کیا جانے لگا (الطبری، ۳ : ۶۵۴، ۸۱۵، ۱۳۶۹، ۱۴۷۹، ۱۷۳۶) اور تیسری صدی هجری / نویں صدی عیسوی کے اور چوتھی صدی هجری / دسویں صدی عیسوی کے جغرافیه دانوں کی اصطلاح میں اجناد کا لفظ، جو امصار کے مساوی هے، بڑے بڑے شهروں کے لیے مستعمل تها.

معلوم هوتا هے که بنو امیه کے نظام جند کی پیروی جزوی طور پر صوبۂ الاندلس میں بھی کی گئی ـ ۱۲۵ھ/ ۷۴۲ء سے لے کر عرب، شام اور مصر کی فوجوں کو نو اضلاع (کوره) میں، جو آئبیرین جزیره نما میں مجنّده کهلاتے تھے، اراضی عطا کی جاتی تھیں (دیکھیے مقاله الاندلس، فصل ۳)ـ جند کی اس جمعیت میں، مشرق کی طرح، نام درج شده رضا کاروں (حشود) کا بھی اضافه کیا جاتا تها ـ یه سب چوتھی صدی هجری / دسویں صدی عیسوی میں ایک لقب کے تحت آتے تھے ـ یه غیرملکی تنخواه یاب سپاهیوں (حشم) سے الگ تھے، جنهوں نے بتدریج قدیم عساکر کو ختم کر دیا ـ اغلبی افریقیه میں لفظ جند

کا مفہوم پہلے یہ تھا: وہ عرب فوجی دستے جو فاتحین کے ہمراہ یا بعد کے آنے والے گورنروں کے ساتھ آئے۔ آخرکار اس کا مفہوم ہو گیا: ذاتی (خرسة) محافظ جو نئے مستقل لشکر کی بنیاد ہوتے تھے۔ ان مختلف حکمران خاندانوں کے تحت جن کا مغرب سے تعلق تھا جند کا محدود مفہوم رہا، جس کی تعیین میں اکثر مشکل پڑتی ہے، لیکن اس کا اطلاق سارے لشکر پر شاذ و نادر ہی ہوتا تھا۔ اسی طرح مملوکوں کے عہد میں جند کبھی سپاہیوں کے اس دستے کے معنی دیتا ہے جو سلطان کی خدمت کے لیے وقف ہو لیکن یہ ذاتی محافظوں سے بالکل الگ ہوتے تھے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۳۱ تا ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۶۶؛ (۲) الیعقوبی: البلدان، ص ۳۲۴ تا ۳۲۹ (طبع Wiet، ص ۱۶۹ تا ۱۸۳)؛ (۳) ابن الفقیه، ص ۱۰۹؛ (۴) ابن رسته، ص ۱۰۷ تا ۱۰۸ (طبع Wiet، ص ۱۱۹ تا ۱۲۰)؛ (۵) قدامه: کتاب الخراج، BGA، ۴: ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۱؛ (۶) یاقوت، ۱: ۱۳۶؛ (۷) المقدسی، ص ۴۱۵، ۴۱۶؛ (۸) الطبری، ۱: ۲۰۹۰؛ ۳: ۱۱۳۴؛ (۹) ابو الفداء: تقویم، ۲/۲: ۲ تا ۳؛ (۱۰) Le Strange: Palestine، ص ۲۴ تا ۳۰؛ (۱۱) M. Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص xxxiii، CIV، ۲۹ تا ۳۱؛ (۱۲) E. Herzfeld: *Geschichte der Stadt Samarra*، ہیمبرگ ۱۹۴۹ء، ص ۹۸، ۹۹ حاشیه ۱ (لفظ جند کی اصل پر)؛ (۱۳) R. Levy: *The social structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۵۷ء، ص ۴۰۷ تا ۴۲۷؛ (۱۴) A. Vonderheyden: *La Berbérie orientale sous la dynastie des Banu 'l-Arlab*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶۹، ۸۰ تا ۸۶؛ (۱۵) R. Brunschvig: *La Berbérie orientale sous les Hafsides*، ۲، پیرس ۱۹۴۷ء: ۸۲، ۸۸؛ (۱۶) J.F.P. Hopkins: *Medieval Muslim government in Barbary*، لنڈن ۱۹۵۸ء، ص ۱۷ تا ۸۴؛ (۱۷) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ۳: ۶۶ تا ۶۷؛ (۱۸) D. Ayalon: *Studies on the structure of the Mamluk army*، در *BSOAS*، ۱۵ (۱۹۵۳ء): ۴۴۸ تا ۴۵۹۔ عموماً عسکری تنظیم پر رک به جیش.

(D. SOURDEL)

* **جُنْدب بن جناده:** رک به ابو ذر غفاری.

* **جُنْدی:** رک به حَلْقَه.

* **الجُنْدِی:** ابو عبد اللّٰه بہاؤ الدین محمد بن یعقوب بن یوسف، یمن کا شافعی فقیه اور مؤرخ۔ اس کے خاندان کا تعلق یمن کے شہر ظفار سے تھا، گو اس نے اپنی عمر کا بیشتر حصه زبید میں گزارا، جہاں معلوم ہوتا ہے ۷۳۲ھ/ ۱۳۳۲ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی محفوظ تصنیف کتاب السلوک فی طبقات العلماء والملوک، یمن کے علما بالخصوص فقہا کی سوانحی قاموس ہے، جس کی ترتیب ان شہروں کے لحاظ سے کی گئی ہے جن میں وہ پیدا ہوے یا جہاں انہوں نے زندگی بسر کی۔ اصل قاموس سے پہلے ایک طویل مقدّمه ہے جو نبی اکرم صلی اللّٰه علیه وسلّم کے زمانے سے لے کر ۷۲۴ھ/ ۱۳۲۳-۱۳۲۴ء تک ملک کی سیاسی تاریخ پر مشتمل ہے اور جسے یمن کے متأخر مؤرخین نے انتہائی قدر و قیمت کی نظر سے دیکھا ہے، حتّٰی که الخَزْرَجی، الاَہْدَل، ابو مَخْرَمَه وغیرہ نے اسے بطور مآخذ استعمال کیا؛ چنانچه اس کے سوانحی حصّے کا سلسله بعد ازاں الخزرجی نے اپنی کتاب طِرازُ اعلامِ الزّمن فی طبقات اعیانِ الیمن اور الاہدل نے تحفة الزمن فی اعیان الیمن میں جاری رکھا۔ الجندی کی سلوک ابھی تک کلّی طور پر طبع نہیں ہوئی، گو تاریخی مقدمے کے ایک حصّے کی، جس کا تعلق یمن میں فاطمی داعیوں سے ہے، H. C. Kay نے Bibliothèque Nationale (۲۱۲۷، زیادات ۷۶۷، ورق ۳۰ الف تا ۳۲ ب) کے مخطوطے سے اپنی کتاب *Yaman, its early mediaeval history* (لنڈن ۱۸۹۲ء) میں ترتیب دی ہے اور ترجمه کیا ہے۔ سلوک کے ان مخطوطات میں جن کی

bestudubooks.wordpress.com

فہرست براکلمان نے تیار کی ھے، Chester Beatty Library (عدد ۳۱۱۰، جلد ۱ و ۲) کے نہایت عمدہ نسخے نیز قاہرہ میں مصر کے قومی کتب خانے کے نسخے (۲۵- تاریخ) کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ مؤخرالذکر نسخہ، اس نسخے کی عکسی نقل ھے جو حال ھی میں لی گئی اور جامع مسجد صنعا کے کتب خانے میں موجود ھے.

مآخذ: (۱) براکلمان Brockelman، ۲: ۱۸۴؛ تکملہ، ۲: ۲۳۶؛ (۲) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۲: ۶۱۳؛ (۳) السخاوی: الاعلان، در Franz Rosenthal: *A history of Muslim historiography*، ص ۴۰۶ تا ۴۰۷؛ (۴) Kay، ص xii تا xiv.

(C.L. GEDDES)

* **جَنْدَرلی:** عثمانی ترکوں کے علما اور سیاستدانوں کا ایک خاندان، جو حدود ۷۵۰ھ/۱۳۵۰ء تا ۹۰۵ھ/۱۵۰۰ء میں نمایاں اور ممتاز رہا۔ اس خاندان کے پانچ افراد وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ھوے۔ یہ نام، جس کا املا قدیم مآخذ میں مختلف اور مابعد کی تصانیف میں عموماً چَنْدرلی کیا گیا ھے، قدیم ترین کتبات میں "جَنْدری" مرقوم ھے، جس کی توجیہ یہ کی گئی ھے کہ وہ فارسی کے "جاندار" (محافظ دستہ) کی نسبت سے بنا ھے (دیکھیے Fr. Taeschner و P. Wittek، در *Isl.*، ۱۸: ۸۳) یا 'چِندِر' یا چِندِر نام کے ایک مقام سے منسوب ھے، جو سوری حصار کے قریب واقع تھا (دیکھیے I.H. Uzunçarsil، در *Belleten*، ۲۳: ۴۵۷ ببعد).

۱- خیرالدین خلیل بن علی (المعروف بہ "کرہ خلیل") کے متعلق کہا جاتا ھے کہ یکے بعد دیگر بلجک، اِزنِک اور بُرسہ کا قاضی رہا۔ مراد اول نے اپنی تخت نشینی کے تھوڑے ھی عرصے بعد اسے "قاضی عسکر" [رک بآں] کے نئے قائم کردہ عہدے پر مقرر کیا اور بعد ازاں (یقیناً ۷۸۳ھ/۱۳۸۱ء تک، یا شاید اس سے پیشتر، دیکھیے *Belleten*، ۲۳: ۴۴۵ تا ۴۶۸) اُسے وزیر بنا دیا۔ وہ سب سے پہلا عثمانی وزیر تھا جسے ملکی نظم و نسق کی نگرانی کے ساتھ فوج کی قیادت بھی دی گئی لہٰذا اُسے پہلا وزیر اعظم شمار کیا جاتا ھے۔ اس نے مغربی تھریس، مقدونیہ اور تھیسلی کی فتح میں نمایاں حصہ لیا اور البانیہ کے اندر گھس گیا (۷۸۷ھ/۱۳۸۵ء)۔ کَرَمان کی جنگ کے دوران وہ سلطان مراد کے نمائندے کی حیثیت سے روم ایلی میں چھوڑ دیا گیا تھا اور وھیں ۷۸۹ھ/۱۳۸۷ء میں انتقال کر گیا.

وقائع‌نویسوں کے نزدیک یَیا [رک بآں] کے فوجی جیش اور بعد ازاں ینی‌چری [رک بآں] کے قیام کا سہرا خیرالدین پاشا کے سر ھے۔ اس نے اِزنِک کے مدرسے کے مُدرّس تاج الدین کردی کی بیٹی سے شادی کی تھی؛ اس کے تین بیٹوں کا علم ھے: (۱) علی، (۲) ابراھیم اور (۳) الیاس؛ آخرالذکر کے متعلق کہا جاتا ھے کہ وہ "بیگلر بیگی" (=صدر والی) ھو گیا تھا اور بایزید اول کے عہد میں فوت ھوا؛ اس کا بیٹا داؤد چلبی تھا، جس کا انتقال ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء میں ھوا.

۲- علی پاشا [رک بآں] نے وزیر اعظم کے طور مراد اول، بایزید اول اور امیر سلطان کی خدمات انجام دیں اور ۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء میں فوت ھوا.

۳- ابراھیم پاشا کی اوائل زندگی کے حالات پردۂ خفا میں ھیں (ایسا معلوم ھوتا ھے کہ وہ بھی امیر سلیمان کا حامی رہا ھے)۔ ۸۰۸ھ/۱۴۰۵-۱۴۰۶ء میں وہ بُرسہ کا قاضی تھا (*Belleten*، ۵: ۵۶۰ ببعد)۔ ایک بیان کے مطابق (نِشری، طبع Taeschner، ۱: ۱۳۳) موسٰی چِلبی نے امیر سلیمان کی وفات کے بعد اُسے خراج کا مطالبہ کرنے کے لیے قسطنطینیہ بھیجا، اسی سے اُسے محمد اول سے جا ملنے کا موقع ھاتھ آ گیا، جس نے اُسے وزیر مقرر کیا (لیکن عاشق پاشا زادہ [طبع Giedse، ۱۹۶] کہتا ھے کہ وہ محمد کا "قاضی عسکر" تھا، جس نے بُرسہ پر قبضہ کرنے کے بعد اُسے وزیر بنا دیا)۔ ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء کی ایک دستاویز سے مترشح ھے کہ وہ اس سال "قاضی عسکر" تھا (*TTEM*، ۱۶: ۳۷۹ و حاشیہ ۱۱ اور ۸۲۳ھ/

۱۴۲۰ء کی ایک دستاویز (Belleten، ۵: ۵۶۱) سے معلوم ھوتا ھے که وه اس وقت وزیر دوم تھا (بایزید پاشا وزیر اعظم تھا)۔ جب مراد ثانی کی تخت نشینی کے فوراً بعد ھی بایزید پاشا تخت کے مدعی "دُزمه" مصطفٰی کے ھاتھوں مارا گیا تو ابراھیم بایزید کی جگه وزیر اعظم مقرر ھوا اور اپنی وفات تک اس عھدے پر متمکن رھا (O. Turan: Tarihî takvimler، ص ۴۲)، جو طاعون سے ۲۴ ذوالقعده ۸۳۲ھ/۲۵ اگست ۱۴۲۹ء کو واقع ھوئی۔ ابراھیم پاشا نے اپنے خاندان کے اثر و نفوذ کو بحال کیا، جو محمد اول کے حریفوں کی طرفداری کی وجه سے کمزور ھو گیا تھا اور اپنے زمانۂ وزارت میں ایک محتاط اور دانشمندانه خارجی حکمت عملی اختیار کی۔

۴۔ خلیل پاشا [رَکّ بآں]، ابراھیم کا خلف اکبر ۸۴۷ھ/۱۴۴۳ء تک وزیر اعظم تھا۔ اُسے مراد ثانی کا اُس کے عھد حکومت کے اختتام تک پورا اعتماد حاصل رھا، لیکن ۸۵۰/۱۴۴۶ء میں اس نے مراد کو دوباره تخت نشین کرانے میں جو کردار ادا کیا اور بوزنطی شھنشاه کے ساتھ ساز باز رکھنے کے شبھے کی وجه سے محمد ثانی ناراض ھو گیا اور قسطنطینیه کی فتح (۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء) کے بعد ھی اُسے قتل کرا دیا (یه پھلا وزیر اعظم تھا جس کا ایسا حشر ھوا)۔

اُس کے بھائی محمود چلبی کی شادی مراد ثانی کی ایک بھن سے ھوئی تھی؛ دره اِزْلَدِی کی لڑائی (۸۴۷ھ/۱۴۴۳-۱۴۴۴ء) میں وه ضلع بولو کے سنجاق بیگ کی حیثیت سے شریک تھا که گرفتار ھو گیا، لیکن بعد ازاں اُسے فدیه دے کر چھڑا لیا گیا (نشری، طبع Taeschner، ۱: ۱۷۲)۔ محمود کا ایک فرزند سلیمان چلبی تھا، جس کا ۸۶۰ھ/۱۴۵۵ء میں انتقال ھوا۔

خلیل کا فرزند سلیمان چلبی ۸۵۱ھ/۱۴۴۷ء تک "قاضی عسکر" تھا۔ وه اپنے باپ سے پھلے فوت ھو گیا (مِنْجدی، ص ۱۲۶)۔

۵۔ ابراھیم پاشا جو خلیل کا فرزند تھا، ۸۳۳ھ/۱۴۲۹-۱۴۳۰ء میں پیدا ھوا۔ دستاویزات (جن کا ذکر Uzunçarşılı نے کیا ھے در وو، ت، بذیل ماده Candarb، ۳۵۶ الف، ان میں اضافه کیجیے: M.T. Gökbiligin: Edirne ve Pasa Livàsi، ص ۳۳۳، ۲۰۳، ۳۴۴، ۳۲۷ وغیره) سے مترشح ھے که جس وقت اُس کا باپ معتوب ھوا تو وه ادرنه کا قاضی تھا اور ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء تک اس عھدے پر فائز رھا؛ اور پھر وه "قاضی عسکر" مقرر ھوا (اسؐ اعتبار سے طاش کوپری زاده کی کھانی، که اس نے مفلسی کی وجه سے تکالیف اٹھائیں ردّ کی جا سکتی ھے)۔ ۸۷۸ھ/۱۴۷۳ء تک وه سلطان بایزید کا (وزیر کے منصب کے ساتھ) "لَلَه" تھا (قبّ نیز ابن کمال، جلد ۷ - دِفتر، طبع S. Turan، ۱۹۵۴ء، ص ۳۹۹ ببعد)۔ اپنی تخت نشینی کے بعد بایزید ثانی نے اسے ۸۹۰ میں روم ایلی کا قاضی عسکر اور صفر ۸۹۱ھ/فروری ۱۴۸۶ء میں وزیر مقرر کیا (سعد الدین، ۲: ۲۱۷ و قبّ Gökbilgin: Edirne، ۴۷ تا ۷۵، ۴۱۸، ۱۲۱)۔ ۸۹۳ھ تک وه وزیر ثانی ھو چکا تھا (قوامی، طبع F. Babinger، استانبول ۱۹۵۵ء، ص ۳۲) اور ۹۰۳ھ/۱۴۹۸ء میں وه ھرسکزاده احمد پاشا کے بعد ان کی جگه وزیر اعظم ھوا، لیکن دو برس بعد، جب ک Lepanto کے خلاف مھم پر تھا، انتقال کر گیا۔

بعد ازاں یه خاندان نسبةً معرض گمنامی میں پڑ گیا۔ ابراھیم کا ایک فرزند حسین پاشا ۹۴۰ھ/۱۵۳۳-۱۵۳۴ء کے بعد دیار بکر کے بیگلربیگی کی حیثیت سے فوت ھوا اور دوسرا بیٹا عیسٰی پاشا، جو قلیل مدت کے لیے "نشانجی" تھا، ۹۵۰ھ/۱۵۴۳-۱۵۴۴ء میں دمشق کے بیگلربیگی کے منصب پر فائز تھا که فوت ھوا؛ مؤخرالذکر کا فرزند خلیل سلطان اُرخان کا "لله" تھا، جو بایزید خلف سلیمان اول کا بیٹا تھا، اور اس کا انتقال ۹۷۶ھ/۱۵۶۸-۱۵۶۹ء میں "بُدن" کے "دفتر دار" کی حیثیت سے ھوا۔

مآخذ: (۱) Fr. Taeschner و P. Wittek:

Die Vezirfamilie der Ğandarlyzāde (14/15 Jhdt.) und ihre Denkmäler، در Isl.، ۱۸، ۱۹۲۹ء: ۶۰ تا ۱۱۵ اور ('Nachträge') ۲۲، ۱۹۳۵ء: ۷۳ تا ۷۵ (مآخذ کے مکمل حوالے اور بحث)؛ (۲) I.H. Uzunçarsili، اآ، ت، مقالہ Candarli (زیادہ تر ماسبق تصنیف کی متابعت ہے، لیکن قدیم تاریخی دستاویزی مآخذ وغیرہ میں سے بعض مزید تفصیلات بھی ہیں)؛ (۳) وہی مصنف: *Çandarlizāde Ali Paşa vakfiyesi*، در *Belleten*، ۵، ۱۹۴۱ء: ۵۴۹ تا ۵۷۶؛ (۴) وہی مصنف: *Çandarli (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa*، در *Belleten*، ۲۳، ۱۹۵۹ء: ۴۵۷ تا ۴۷۷؛ (۵) اآ، ت، مقالۂ مرادِ ثانی (H. Inalcik)۔ اس خاندان کے دیگر افراد کے نام ان دستاویزات میں ہیں جو M.T. Gökbilgin، *XV.-XVI. asırlarda Edirne ve Paşa Livası*، استانبول ۱۹۵۲ء (دیکھیے اشاریہ بذیل مادۂ ابراہیم پاشا بن خلیل پاشا) میں ہیں؛ [(۶) Hammer: *Geschichte des Omanischen Reiches*، بست عام ۱۸۳۴ء، ج ۱]۔

(V.L. MÉNAGE)

* **جُنْدِیشاپور**: (عربی شکل جُنْدَیْسابُور)، خوزستان کا شہر، جس کی بنیاد ساسانی شہنشاہ شاپور اوّل نے رکھی تھی (جس سے شاپور نے "وندیوشاپور" کا نام حاصل کیا، قب Nöldeke: *Geschichte der Perser*، ص ۴۱، عدد ۲)، جس نے اس میں یونانی قیدیوں کو بسایا۔ یہی شہر ہے جو سریانی میں بیتھ لاپاٹ Bēth-Lāpāṭ کے نام سے معروف ہے، جس کی بگڑی ہوئی شکل بیل آباذ Bēl-Ābādh ہے، جو "نیلاب" اور "نیلاط" کی شکل میں اب قریب قریب ناقابل شناخت ہے۔ اس کے محل وقوع کی نشاندہی آج کل شاہ آباد کے کھنڈر کرتے ہیں (قب Rawilson، در *Journal of the Royal Geogr. Soc.*، ۹: ۷۲؛ de Bode: *Travels in Luristan*، ۲: ۱۶۷)۔ مسلمانوں نے اس شہر پر تستر کی فتح کے بعد ۱۷ھ/ ۷۳۸ [بتصحیح ۶۳۸ء] میں قبضہ کیا تھا، جس کا سہرا ابو موسٰی الاشعری کے سر ہے۔ اس شہر نے شرائط کی بنا پر ہتیار ڈالے تھے (البلاذری، ص ۳۲۸)۔ سیف بن عمر کی کہانی (در الطبری، ۱ : ۲۵۶۷، اور ابن الاثیر، ۲ : ۴۳۲)، جس کی رو سے اس شہر کا سقوط غلام مُکْنِف کی جعل سازی کا نتیجہ تھا، محض ایک خیالی افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ مانی [رک باں] کی کھال کو شہر کے دروازے پر لٹکا دیا گیا۔ جندیشاپور یعقوب بن لیث الصّفّار (۲۶۲ھ/ ۸۷۵ء تا ۲۶۳ھ/ ۸۷۷ء) کا دارالحکومت تھا، جس کا وہاں ۲۶۵ھ/ ۸۷۸ء میں انتقال ہوا۔ یاقوت کے زمانے میں فقط چند آثار اس شہر کی نشاندہی کرتے تھے (۲: ۱۳۰)۔

مآخذ: (۱) البیرونی: *Chronology*، ص ۱۹۱؛ (۲) Barbier de Meynard: *Diction. géogr. de la Perse*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۱۶۹ ببعد؛ (۳) Nöldeke: *Gesch. d. Perser u. Araber*، ص ۴۰ تا ۴۲؛ (۴) براکلمان، ۱: ۲۰۱؛ (۵) الطبری، ۱: ۲۵۶۷؛ (۶) ابن الاثیر، ۷: ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۳۱؛ (۷) وُسْتِنْفِلْٹ: *Jacut's Reise*، در *ZDMG*، ۱۸: ۴۲۵۔

(CL. HUART)

جندیشاپور کی شہرت کی سب سے بڑی بنائے استحقاق اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ایک اہم ثقافتی مرکز رہا ہے، جس نے اسلام میں علمی و عقلی سرگرمیوں کو متاثر کیا۔ اس کی شہرت اس وجہ سے بھی بڑھ گئی کہ ایک تو علم کے ایک غیر مذہبی شعبے یعنی طبّ سے اس کا گہرا تعلق تھا، دوسرے وہ طب یونانی کا سب سے بڑا نمائندہ رہا ہے۔

جندیشاپور میں ایک ہسپتال تھا، جہاں یونانی طریق علاج asclepieia اور بوزنطی ہسپتالی طریق علاج nosocomia کے علی الرغم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علاج کی بنیاد تنہا علمی طب پر رکھی ہوئی تھی۔ بہرحال، یہ اسلامی ہسپتال کی ایک خصوصیت تھی، جس کے نمونے کا کام جندیشاپور کے ہسپتال نے کیا

ہوگا۔ مسلمانوں میں ہارون الرشید نے جس چوتھے ہسپتال کی اساس رکھی تھی اسے فی الحقیقت جندیشاپوری اطّبا نے تعمیر کیا تھا اور وہی اسے چلاتے تھے۔

جندیشاپور میں ایک طبی مدرسہ بھی تھا، جس کا غالباً وہاں کے ہسپتال سے گہرا تعلق تھا۔ اس امر کی بھی شہادت موجود ہے کہ اس کے روابط جندیشا پور کے دینی مدرسے سے بھی تھے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ اسلامی طب پر جندیشا پور کا اثر ہارون الرشید کے عہد حکومت میں اس وقت باقاعدہ طور پر پڑنا شروع ہوا تھا جب جندیشاپوری اطبا نے بغداد میں سکونت اختیار کرنی شروع کر دی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ عرب کے طبیب حارث بن کلدہ نے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تھا، جندیشا پور میں طب پڑھی تھی۔ بہرحال اس کہانی کی تفصیلات سے بعض تواریخی اِشکال پیدا ہوتے ہیں اور اغلب یہ ہے کہ یہ کہانی اساطیری نوعیت کی ہے۔

عربی مآخذ میں ایسی کہانیاں پائی جاتی ہیں جو اس بات کی نشان دہی کرتی ہیں کہ ضلع جندیشا پور کی طبی دلچسپی اس طبیب کی مرہون منت ہے جو ہندوستان سے آیا تھا۔ ان کہانیوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قدیم ہندوستانی اثر کو جندیشا پور کے بوزنطی آبادکاروں میں نشو و نما پانے کے لیے بڑی زرخیز زمین ملی۔ ان آبادکاروں میں اطبا کی ایک جماعت بھی تھی اور وقت کے ساتھ اس علم طب میں دو طرح سے مزید اضافہ بھی ہوتا گیا: اولاً علاج میں مجموعی تجربے اور ثانیًا مقامی طبی روایات سے واقفیت کے ذریعے۔ ایسی روایات کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ جندیشا پور کو ایک اہم طبی مرکز کی شکل میں بدل دینا، بلا شبہہ نسطوریوں کا کام تھا، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ تبدیلی مؤثر طور پر خسرو اول انو شیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) کے عہد حکومت سے پیشتر عمل میں نہ آئی ہو۔

بہت ممکن ہے کہ جندیشا پور کی طبی تعلیم کو اسکندریہ اور انطاکیہ کی طبی تعلیم کے نمونے پر ڈھالا گیا ہو، لیکن وہ اپنے نئے ایرانی وطن میں زیادہ تخصیصی اور مؤثر بن گئی ہو، قطع نظر ان اثرات کے جو جندیشا پور نے طبی مرکز کی حیثیت سے مرتب کیے اس نظر سے بھی دیکھنا ہوگا کہ وہ ایسا مقام ہے جس کے ذریعے الرھا (Edessa) اور نسی بس Nisibis کے یونانی علم کی میراث بغداد میں پہنچی۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ۱ : ۲۹۶؛ (۲) ابن ابی اُصَیبِعَہ: طبقات الاطباء، ۱ : ۱۰۹ تا ۱۲۶، ۱۷۱ تا ۱۷۵، ۲ : ۱۳۵؛ (۳) ابن القفطی، ص ۱۵۸ تا ۱۶۲، ۳۸۳ تا ۳۸۴، ۳۴۱؛ (۴) L. Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*، ۱ : ۹۵ تا ۱۱۷، ۵۵۷ تا ۵۵۹؛ (۵) B. Eberman: *Meditsinskaya shkola v Dzundisapure*، در *Zapiski Kollegiy Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rassiiskoy Akademiy Nauk*، ۱ (۱۹۲۵ء) : ۴۷ تا ۷۲ (خلاصہ در W. Ebermann: *Bericht über die arabischen Studien in Russland während der Jahre 1921-1927*, *Islamica*، ۴ (۱۹۳۰ء) : ۱۴۷ تا ۱۴۹؛ (۶) E.G. Browne: *Arabian medicine*، ص ۱۹ تا ۲۲؛ (۷) G. Sarton: *Introduction to the history of science*، ۱ : ۴۳۵ ببعد؛ (۸) M. Meyerhof: *Von Alexandrien nach Bagdad*، در *SBPr. Ak. W., Phil.-hist.* ۱۹۳۰ء، ۲۳ : ۴۰۱ ببعد؛ (۹) A.A. Siassi: *L'Université de Gond-i Shâpûr et l'étendue de son rayonnement*، در *Mélanges H. Massé*، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۳۶۶ تا ۳۷۴۔

(AYDIN SAYILI)

* **جَنزہ**: رَکّ بہ گنجہ۔

* **جِنس**: [(ع) مُجانَسۃ، التَجنیس، وغیرہ اسی مادے سے ہیں۔ تجانُس سے مراد کسی شے کا ہم شکل ہونا۔ لسَان میں ہے ھٰذا یُجانِس ھٰذا ای یُشاکِلُہ۔ اصمعی

کا خیال ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں، دخیل ہے ۔ تاہم عربی میں یہ لفظ علمی کتابوں اور عام زبان میں کئی شکلوں میں موجود ہے ۔

یہ اصطلاح کئی علوم میں استعمال ہوئی ہے، مثلاً طب، فقہ، کلام، نحو، عروض اور منطق میں؛ اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تھانوی : کشاف الاصطلاحات، بذیل مادہ.

یہ اصطلاح فارسی اور اردو کی علمی کتابوں میں بھی استعمال ہوئی ہے ۔ فرہنگ آنند راج میں ہے : "یک نوع از ہر چیز کہ درو اقسام چیزہا باشد".

علم منطق میں جنس اسم کلی کی ایک صورت ہے ۔ فرہنگ آنند راج میں ہے : باصطلاح منطقیان جنس آن را گویند کہ تحت آن چند نوع مندرج بود، و نوع آنرا گویند کہ تحت آن اصناف آن واقع شود، و صنف آنرا نامند کہ در تحت آن افراد باشند . . . . . اس کی مزید وضاحت کے لیے یوں سمجھیے کہ منطق میں اسم کلی اس اسم کو کہتے ہیں جس کا اطلاق بہت سے اشخاص یا چیزوں پر ہو؛ مثلاً، انسان جو سب آدمیوں کے لیے اسم کلی ہے یا شہر جو سب شہروں کے لیے اسم کلی ہے یا دریا جو سب دریاؤں کے لیے اسم کلی ہے ۔ علم نحو میں اسے اسم نکرہ کہتے ہیں اور منطق میں یہ اسم جزئی کے مقابلے پر آتا ہے، یعنی وہ اسم جو کسی خاص شخص یا شے کے لیے استعمال ہو۔ اسم کلی کی دو قسمیں ہیں: (۱) جنس، (۲) نوع ۔ جنس اور نوع کا فرق یوں ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ حیوان ایک جنس ہے، جس میں جتنی چیزیں جان دار اور متحرک بالارادہ ہیں شامل ہیں سب حیوان (جنس) کی انواع ہوں گی۔ ان انواع کی آگے چھوٹی چھوٹی اور انواع ہوں گی جنھیں اصطلاح میں فصل [رک بآں] کہتے ہیں۔ غرض جنس کی اصطلاح نوع کے مقابلے میں وسیع تر مفہوم کی حامل ہے ۔ بعض اوقات نوع اتنی وسیع اشیا پر مشتمل ہوتی ہے کہ خود قائم مقام جنس بن جاتی ہے، مثلاً حیوان (جنس) کی ایک نوع چوپائے بھی ہیں، مگر اپنی وسعت کی وجہ سے یہ نوع خود قائم مقام جنس ہو کر آگے کئی ذیلی انواع میں تقسیم ہو سکتی ہے.

جنس کی بلحاظ اوصاف چند صورتیں ہیں : (۱) جنس اعلٰی، (۲) جنس ادنٰی، (۳) جنس تفضیل اعلٰی، (۴) جنس سافل، (۵) جنس اوسط، (۶) جنس قریب، (۷) جنس بعید، (۸) جنس برابر .

اس کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے :-

حیوان :
(۱) (۲)
پرند چوپائے
(۳) |
مچھلیاں گھوڑے . . . (۱) عربی
(۴) (۲) کابلی (۳) ترکی وغیرہ
کیڑے مکوڑے وغیرہ بھیڑیں
کتے وغیرہ

اس نقشے میں جنس تفضیل اعلٰی حیوان، جنس اعلٰی چوپائے اور عربی کابلی وغیرہ جنس سافل ہے ۔ اس نقشے میں گھوڑے اور چوپائے جنس اوسط ہیں اور عربی تازی وغیرہ جنس ادنٰی .

چوپائے گھوڑے کی جنس قریب ہے اور حیوان اس کی جنس بعید اور گھوڑے کتے وغیرہ جنس برابر ۔ اس اصطلاح کی مزید علمی تشریح کے لیے دیکھیے آگے.]

جنس genus 'rēvos، مقولات خمسہ (الفاظ الخمسة) (جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض) کا پہلا مقولہ (لفظ) ان مقولات کا فورفریوس نے اپنی کتاب منطق ارسطا طالیس کے مقدمے ایساغوجی (*Isagoge*) میں ذکر کیا ہے ۔ مسلم فلاسفہ نے اس مقدمے کو ارسطا طالیس کے قانون المنطق میں شامل کر لیا ہے ۔ اس کا منطقی مفہوم (جیسے کہ اس کے عام مفہوم نسل، ذات اور کف کا ارسطاطالیس، فور فریوس اور عرب شارحین نے

بھی ذکر کیا ہے) یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ایک ایسی اصطلاح ہے جو ماہیتِ شے کے سوال کے جواب میں ان بہت سی اشیا کے متعلق استعمال کی جاتی ہے جو بلحاظ نوعیت مختلف ہوں، مثلاً حیوان ان مقولات خمسہ کو فلسفی اصطلاح میں "المعانی الثانیۃ" (intentiones secundae) بھی کہا جاتا ہے تاکہ ان میں اور "المعانی الاولٰی" (intentiones primae) میں امتیاز ہو جائے۔ متأخر یونانی اور مسلم شارحین کے نزدیک "المعانی الاولٰی" وہ ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں اور "المعانی الثانیۃ" سے مراد مقولات عشرہ ہیں، جو بذات خود تمام جزئیات کی اجناس عُلیا ہیں اور جنھیں مسلم فلاسفہ نے "الاجناس العشرۃ" نام دیا ہے، یعنی دس جنسیں۔

اجناس و انواع اور عموماً کلیات کے حقیقت خارجیہ ہونے کا مسئلہ، مسلمانوں کے فلسفے میں اتنا زیر بحث نہیں رہا جتنا کہ علم کلام میں، اگرچہ یہ فلسفۂ ارسطاطالیس کے بنیادی مسائل میں سے ایک ہے اور اس کے بنیادی اشکالات میں سے ایک الجھن بھی ہے (قب اس کی دیگر بحثوں کے لیے مقالہ "جوہر")۔ اس کی بابت تین ممکن نظریات ہیں: (۱) حقیقیین کا نظریہ کہ کلیات خارج میں موجود ہیں؛ (۲) متصوّرین کا نظریہ کہ کلیات محض عقلی تصوّرات ہیں جن کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں؛ (۳) اسمیت پسندوں کا نظریہ کہ کلیات محض نام ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں۔ ارسطاطالیس بیک وقت "حقیقیین" اور "متصوّرین" دونوں کے متضاد نظریات کا قائل ہے۔ ایک طرف تو وہ حقیقیین کی صریح رائے کا قائل ہے کہ کلی صورت جزئی صورت کی ترکیب میں داخل ہے، مثلاً سقراط انسان ہے کیونکہ انسان کی نوعی کلی صورت اس کے اندر محقق ہوئی ہے۔ دوسری جانب وہ اس کا قائل ہے کہ کلی ایک موجود ذہنی ہے جو جزئی کو عوارض سے الگ کرنے سے حاصل ہو۔ مسلم فلاسفہ کی عام رائے کا میلان اس طرف ہے کہ صورت نوعیہ فرد کی شکل میں متحقق ہو کر جزئی بن جاتی ہے۔ یہ نظریہ اس سے پہلے سکندر الافردوسی (Alexander of Aphrodisias) نے قائم کیا تھا (فردی صورت نوعیہ بہرحال جمع بین الضدین (contradicto in adjecto) ہے اور وہ ارسطاطالیس کی "متصوّرانہ" رائے اس مشہور عبارت میں ادا کرتا ہے جو فلسفہ و کلام میں بکثرت نقل کی جاتی ہے: صورت کو کلی بنانا ذہن (عقل) کا کام ہے (intellectus in formis agit universalitatem)؛ دوسری جانب مسلم فلاسفہ ارسطاطالیس سے آگے نکل جاتے ہیں کیونکہ وہ حقیقت عالیہ کو نوفلاطونیت کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ وہ مانتے ہیں کہ صور کلیہ ازل ہی میں واجب الوجود سے صادر ہو چکی ہیں اور یہی عقول متعالیہ (مافوق العالم) اور صورۃ جسمیہ، صور معلومہ (dator formarum) ہیں، اور ابن سینا کی المدخل میں، جو اس کی کتاب الشفا، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۶۵، کا اس کا اپنا تحریر کردہ دیباچہ ہے، ہم تین الگ الگ صورتیں دیکھتے ہیں: (۱) جنس طبیعی (فطری جنس)؛ (۲) جنس عقلی (ذہنی جنس) اور (۳) جنس منطقی (منطقی جنس)۔ اس میں سے پہلی موجودہ قبل الکثرۃ ہے (جسے لاطینی میں ante res کہتے ہیں)، جو عقل فعالی کے اندر ہے؛ دوسری موجود فی الکثرۃ (in rebus)، جو جزئیات کے اندر ہے اور تیسری موجود بعد الکثرۃ (post res)، جو ذہن انسانی کے اندر ہے۔ اس عبارت میں ابن سینا یہ عجیب خیال ظاہر کرتا ہے کہ اجناس اپنی ذات کے اندر نہ کلیات ہیں نہ افراد؛ مثلاً حیوان اپنی ذات کے اعتبار سے اگر کلی ہوتا تو چند اقسام میں منقسم نہ ہو سکتا اور اگر وہ فرد ہوتا تو پھر کلی حیوان نہ ہو سکتا، اس لیے فردیّہ اور کلیّہ محض عوارض ہیں جو اس کے لاحق حال ہوتے ہیں، پہلا عالم خارجی میں اور دوسرا اذہان میں (اس عبارت سے I. Madkour اپنے مقدمے المَدْخل، ص ۶۳ میں اور اپنی

L'Organon d'Aristote dans le monde arabe، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۱۵۱ میں بحث کر چکا ہے) - اگرچہ ابن رشد اکثر ابن سینا کے نظریۂ صورة جسمیہ (dator formarum) کی مافوق العالم حقیقیة پر اعتراض کرتا ہے؛ تاہم بنیادی طور پر وہ بھی یہی موقف اختیار کرتا ہے، جہاں وہ کہتا ہے مثلاً "مصنوعی تخلیقات وہی سمجھ سکتا ہے جس نے انہیں بنایا، کیونکہ ان کی بنیاد (ذہن) عقل کے اندر ہوتی ہے یعنی وہ صورتیں جو کاریگر کے جی میں ہیں، اسی طرح فطری مصنوعات مافوق العالم صُوَر کے وجود کو ثابت کرتی ہیں جو اشیاے محسوسہ کے بالقوہ مُدرَک ہونے کی علتیں ہیں"۔ پھر وہ کہتا ہے : "یہی وہ نظریہ ہے جس کی طرف صوَر ذہنیہ کے قائلین مائل تھے مگر جسے وہ قائم نہ کر سکے" (قبّ تصنیف راقم مقالہ: *Die Epitome der Metaphysik des Averrsoës*، لائڈن ۱۹۲۴ء، ص ۴۲) .

مسلم متکلم عموماً "اسمیّن" کہلائے جا سکتے ہیں - وہ "متصورین" فلاسفہ کی راے کے خلاف یہ اعتراض پیش کرتے ہیں : "علم" سے "سچ" کیسے حاصل ہو سکتا ہے، درآں حالیکہ حقیقت فرد ہے اور علم کلی ہے، کیونکہ سچ کے معنی تو یہ ہیں کہ فکر اور حقیقت دونوں میں مطابقت ہو؟"۔ متکلمین "صورة" کو حقیقت خارجیہ تسلیم نہیں کرتے - ان کے نزدیک موجودات خارجیہ ساری کی ساری افراد ہیں، کلیات کا وجود فقط ذہنی ہے، کلیات صفات نفسیہ یعنی روحانی کیفتیں ہیں جو بہرحال پورے طور پر حقیقی نہیں بلکہ حقیقی اور غیر حقیقی کے درمیان ہیں یا غیر حقیقی ہیں یعنی وہ یا حالات (کوائف) ہیں یا معانی (جو رواقیین (Stoics) کے نزدیک λεκτά or σημαινόμενα ہیں، اس مفہوم میں معنی σημαινόμενου کا لفظی ترجمہ ہے جس سے مراد ہے : وہ چیز جو مقصود ہو، قبّ Lane، بذیل ماذّہ) ۔ ان کے کلام سے کلیات کا مطلق انکار بھی نظر آتا ہے - چونکہ ان کے "مذہب حسیّت" کے مطابق تفکّر (تصوّر) "حصول صور" کے سوا کچھ نہیں اور کلی کی کوئی صورت پیش نہیں کی جا سکتی، مثلاً گھوڑا کلی کی تصویر نہیں بن سکتا، تصویر تو فقط گھوڑے کے ایک فرد خارجی ہی کی بن سکتی ہے، اس لیے انہوں نے کلیات کا بالکل انکار کر دیا (قبّ الغزّالی : تہافت الفلاسفة، طبع Bouyges، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۳۳۰).

مآخذ : وہ تصنیفات جن کا ذکر متن مقالہ میں کیا گیا اور (۱) میرا ترجمہ مع حواشی ابن رشد کی تہافت التہافت کا، آوکسفرڈ ۱۹۵۴ء؛ [(۲) ابن سینا : النجاة، روما ۱۵۹۳ء، ص ۲ تا ۳، ۱۹ تا ۲۰؛ (۳) Carra de Vaux : *Avicenna*، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۹۷].

(S. VAN DEN BERGH)

* **جَنْگلی :** ایران میں ایک قومی اور اصلاحی تحریک کا نام، جو میرزا کوچک خان، احسان اللہ خان اور متعدد دیگر آزاد خیال (="آزادی خواہان") اور آئین پرست (="مجاہدین") افراد کی زیر قیادت ۱۹۱۵ء میں گیلان کے جنگلوں میں معرض وجود میں آئی - جنگلیوں (فارسی میں : "جنگلیان" یا "احرار جنگل") نے، جن کے نعرے خارجی اثر و نفوذ سے آزادی اور اسلام کے جھنڈے تلے ایران کی آزادی تھے، "اتحاد اسلام" کے نام سے ایک خاص انقلابی جماعت قائم کی، جنگل نامی ایک اخبار شائع کیا اور جرمنی، آسٹریا اور ترکی کے متعدد افسروں کو فوجی استادوں کے طور پر بلوایا - اس تحریک کے مصارف گیلان کے زمینداروں سے جبراً وصول کردہ روپے سے پورے کیے جاتے تھے - اسے ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب سے مزید تقویت پہنچی اور ۱۹۱۸ء تک وہ بحر خَزَر کے دیگر علاقوں تک پہنچ چکی تھی، خصوصاً ماژندران میں - مارچ ۱۹۱۸ء میں جنگلیوں کو قزوین پر قبضہ کرنے سے بمشکل باز رکھا گیا - جنگلیوں کے قبضے میں جو علاقہ تھا وہ اس برطانوی فوج کے راستے کے آر پار پڑتا تھا جسے ہمدان

اس لیے بھیجا گیا تھا کہ وہ جرمنوں اور ترکوں کو کاکیشیا میں گھسنے اور باکو کے تیل کے چشموں پر قبضہ کرنے سے روکے۔ جنگلیوں اور برطانوی فوجوں کے درمیان منجیل ـ رشت والی سڑک پر معمولی سی لڑائی کے بعد برطانیہ نے ۱۲ اگست ۱۹۱۸ء کو میرزا کوچک خان کے ساتھ ایک معاھدے پر دستخط کر دیے، جس کی رُو سے اس نے میرزاے موصوف کی گیلان پر حکومت کو تسلیم کر لیا؛ اس کے عوض میرزا کوچک خان نے انگریزوں کے خلاف جنگ و جدال ترک کرنا، اپنے جرمن اور ترک فوجی استادوں کو الگ کرنا اور بقیہ برطانوی یرغمالوں کو، جو اس کے ھاتھ آ گئے تھے، رھا کرنا منظور کر لیا۔ اس معاھدے سے میرزا کوچک خان کے، جو جنگلیوں میں زیادہ اعتدال پسند عنصر کی نمائندگی کرتا تھا، اور انتہا پسندوں کے درمیان تفرقہ پڑ گیا جن کی قیادت احسان اللہ خان کر رھا تھا اور اس مناقشت نے ایرانی حکومت کی قازق فوجوں کو اس قابل بنا دیا کہ وہ جنگلی فوجوں کو عارضی طور پر منتشر کر دیں۔

جنگلی تحریک کے دوسرے مرحلے کی خصوصیت برملا بولشویکی مدد ھے، جس نے اس کی پوری نوعیت ھی بدل ڈالی۔ ۱۸ مئی ۱۹۲۰ء کو روسی بولشویکی بیڑے نے اِنزلی پر بمباری کی اور سوویٹ فوجوں نے گیلان کے دارالحکومت رشت پر قبضہ کر لیا، ایک نئی جماعت کی تشکیل کی گئی اور ۵ جون ۱۹۲۰ء کو میرزا کوچک خان نے اپنے آپ کو ایرانی اشتراکی (سوشلسٹ سوویٹ) جمہوریہ کا نمائندہ ظاھر کر کے، جس کے قیام کا اعلان رشت کے شہر میں ھو چکا تھا، گیلان کی سوویٹ جمہوریہ قائم کرنے کا اعلان کر دیا۔ گیلان کی اس اشتراکی جمہوریہ نے، جو ۱۹۲۱ء کے موسم خزاں تک برسر اقتدار رھی، بڑے بڑے زمینداروں کی جاگیروں کو ضبط کر کے کسانوں کے درمیان تقسیم کر دیا، لیکن وہ ایرانی کسانوں کو آزاد مقامی اشتراکی گروھوں میں منظم کرنے کی کوششوں میں کامیاب نہ ھوئی۔

۲۶ فروری ۱۹۲۱ء کے سوویٹ ایرانی معاھدے کی شرائط کی رو سے سوویٹ حکومت نے ایران کے خلاف سابق حکومت زار کی ملوکیت پسندی کی روش سے دست برداری دی اور ۸ ستمبر ۱۹۲۱ء کو سوویٹ فوجیں ایران سے واپس چلی گئیں۔ سوویٹ امداد سے محروم ھونے کے بعد جب رضا خان (بعد ازاں رضا شاہ [رک باں]) کے زیر قیادت بڑی ایرانی فوجوں سے مقابلہ ھوا تو جنگلی تحریک کا دم ٹوٹ گیا اور اکتوبر ۱۹۲۱ء تک بغاوت ختم ھو گئی۔ میرزا کوچک خان اسیر کر لیا گیا اور اسے پھانسی دے دی گئی۔

مآخذ: (۱) Gen. L. C. Dunsterville: *The adventures of Dunsterforce*، لنڈن ۱۹۲۰ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ جنگلی و کوچک خان؛ (۲) M. Martchenko: *Kutchuk Khan*، در *RMM*، ۴۰ تا ۴۱ (۱۹۲۰ء): ۹۸ تا ۱۱۶؛ (۳) G. Ducrocq: *La politique du gouvernement des Soviets en Perse*، در *RMM*، ۵۲ (۱۹۲۲ء): ۸۴ ببعد؛ (۴) G. Lenczowski: *Russia and the West in Iran 1918-1948*، نیویارک ۱۹۴۹ء، ص ۱۶ ببعد، ۵۴ ببعد؛ (۵) N. S. Fatemi: *Diplomatic history of Persia 1917-1923*، نیویارک ۱۹۵۲ء، ص ۲۱۷ ببعد؛ (۶) حسین المکی: تاریخ بست سالۂ ایران، جلد ۱، تہران ۱۳۲۳ ھش / ۱۹۴۴ء: ۲۳۹، ۳۰۸ ببعد، ۳۱۹ ببعد، (مرزا کوچک خان پر مأخذی معلومات)؛ (۷) E. H. Carr: *The Bolshevik revolution 1917-1923*، جلد ۳، لنڈن ۱۹۵۳ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ کوچک خان؛ (۸) D. Geyer: *Die Sowjetunion und Iran*، ٹوبنگن ۱۹۵۵ء۔

(R.M. SAVORY)

* **الجنّ**: [(ع)، یہ لفظ قرآن مجید میں کئی مرتبہ آیا ھے (رک بہ (سورۃ) الجنّ)]۔ قرآن مجید میں اس مادّے سے اور اسی مفہوم میں جانّ اور الجنّۃ (=جماعۃٌ من الجنّ) بھی کئی موقعوں پر استعمال ھوا ھے۔

عربی مادۂ ج ن ن سے مختلف الفاظ میں (مشاہدہ و حواس سے) چھپے ہونے ہونے یا چھپانے کا، یا پردہ پڑجانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، مثلاً جُنون، جَنین، جَنان جُنّۃ، جَنّۃ میں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ؛ مفردات راغب بذیل مادّہ).

قرآنی اصطلاح میں جنّ ایک غیر مرئی مخلوق ہے، بعض کے نزدیک فرشتے بھی جنّوں میں شامل ہیں۔ بعض کے نزدیک تمام فرشتے جنّ ہیں مگر سارے جنّ فرشتے نہیں۔ غیر مرئی مخلوق کی تین انواع بیان کی گئی ہیں: (۱) اخیار، (۲) اشرار، (۳) اوساط۔ یہ جن ہیں جن میں نیک بھی ہیں اور بد بھی (مفردات بذیل مادّہ)]۔

مفسرین نے قرآن مجید کی ان آیات کی بنا پر جن میں یہ لفظ آیا ہے اس مخلوق کے بہت سے تصورات مرتب کیے ہیں۔

البیضاوی (انوارالتنزیل) کے بیان کے مطابق یہ بخار یا آگ سے بنے ہوئے ذوی العقول، ہمارے حواس سے غیر محسوس، مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے والے اور عظیم و دشوار کاموں کے انجام دینے کے قابل اجسام ہیں (۷۲ [الجنّ]: ۱)؛ انہیں ناری شعلۂ بے دخان سے پیدا کیا گیا (۵۵ [الرّحمٰن]: ۱۵)؛ اور ان کے ساتھ کی دوسری ذوی العقول ہستیوں کو مٹی اور نور سے تخلیق کیا گیا۔ جنّ نجات ابدی حاصل کر سکتے ہیں۔ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم ان کے لیے بھی اسی طرح مبعوث ہوئے ہیں جیسے بنی نوع انسان کے لیے۔ ان میں سے کچھ جنت میں داخل ہوں گے اور کچھ دوزخ کی آگ میں جھونک دیے جائیں گے۔ ایک آیت (۱۸ [الکہف]: ۵۰) کی رو سے ابلیس بھی جنّوں میں سے تھا۔ اس کی وجہ سے جنات کے بارے میں ابہام و التباس پیدا ہو گیا ہے اور بہت سی کہانیاں اور تخیلات اس سے متعلق پیدا ہو گئے ہیں۔ مذکورۂ بالا دوسری آیت کے لیے دیکھیے: البیضاوی، بذیل ۱۸ [الکہف]: ۵۰ و ۲ [البقرۃ]: ۳۴ اور الرّازی کی مفتاح، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ۱: ۲۸۸ ببعد، اور [بعض مغربی مستشرق یہ بھی کہتے ہیں کہ] یہ لفظ لاطینی لفظ *genius* سے معرب کیا گیا ہے۔ عبارت "naturalem deum unius-cuiusque loci" (Serv. Verg. G.، ۱: ۳۰۲) جن کا باقاعدہ مقام معین کرتی ہے (قبّ نولدکہ Nöldeke: المُعَلّقات، ۱: ۴۳، ۷۸-۲: ۶۵، ۸۹)۔ جن کی مفرد شکل کے لیے لفظ جِنّی مستعمل ہے؛ لفظ جانّ بھی جن کے ہم معنی استعمال کیا جاتا ہے (مگر قبّ Lane: *Lexicon*، ص ۴۹۲-سی)، غُول، عِفریت، سِعلاۃ جن کی قسمیں ہیں۔ جانّ کے ساتھ حبشی زبان کے ایک لفظ کی مشابہت کے لیے دیکھیے: Nöldeke: *Neue Beitr"ge*، ص ٦۳۔

جن کی بحث بنیادی طور پر تین عنوانات کے تحت منقسم ہوتی ہے، اگرچہ یہ لازماً ایک دوسرے میں متداخل ہو جاتے ہیں:-

(۱) عرب زمانۂ قبل اسلام میں جنّ، صحرا کی پریاں اور بھوت سمجھے جاتے تھے اور طبعی زندگی کے اس پہلو کی نمائندگی کرتے تھے جن پر انسان کا اب تک تصرف نہ ہو سکا تھا اور یہ مخلوق انسان کی معاند خیال کی جاتی تھی۔ اس پہلو کے لیے دیکھیے: Robertson Smith، محل مذکور؛ *Nöldeke*، در *ERE*، ۱: ٦٦۹ ببعد؛ Wellhausen: *Reste*؛ van Vloten: *Dämonen ... bei d. alt. Arabern*، در *WZKM*، ج ۷ و ۸ (مصنف نے الجاحظ کی الحیوان سے اخذ کردہ مواد استعمال کیا ہے)۔ کفار مکّہ کا دعوی تھا کہ جنّ اور اللہ کے درمیان نسب (رشتہ) ہے (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۵۸)، وہ انہیں اللہ کا مصاحب بتاتے تھے (٦ [الانعام]: ۱۰۰)۔ جنوں اور انسانوں کے تعلقات کے لیے دیکھیے (٦ [الانعام]: ۱۲۸) اور ان کی مدد طلب کرتے تھے (۷۲ [الجنّ]: ٦).

(۲) اسلامی عقائد میں: اسلام میں جنّ کا وجود متفقہ طور پر مانا جاتا ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہوا)

یہ عقیدہ آج بھی قائم ہے اور ان کے وجود سے متعلق جو مسائل پیدا ہوتے تھے ان میں سے بعض واضح ہیں اور بعض مبہم۔ معتزلہ میں سے بھی صرف چند ہی نے جنّ کے وجود میں شک کرنے کی جرأت کی ہے۔ انہوں نے بھی جنوں کی ماہیت اور مادّی دنیا پر ان کے اثر کی بابت مختلف نظریے قائم کیے ہیں۔ فلسفے میں متقدمین نے، یہاں تک کہ القارابی نے بھی، مبہم تعریفیں کی ہیں، لیکن ابن سینا نے لفظ جنّ کی تعریف کرکے صراحةً اور قطعاً کہہ دیا کہ ایسے جنون کی کوئی اصلیت نہیں ہے؛ بعد میں آنے والے فلسفیوں نے جو جنّ کے وجود کا یقین رکھتے تھے کچھ مفسرانہ اور کچھ مابعدالطبیعی قسم کی تاویلیں کیں، مثلاً ابن خلدون ان تمام قرآنی آیات کو جن میں جنّ کا ذکر آیا ہے متشابہات میں شامل کرتا ہے جن کا علم اللہ نے فقط اپنے لیے مخصوص رکھا ہے (۳ [آل عمران]: ۷)۔ ان مختلف نقطہ‌ہاے نظر سے تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون (۱: ۲٦۱ بعد) میں بہت خوبی سے بحث کی ہے، نیز قب الرّازی: مفاتیح، ج ۷۲.

(۳) کہانیوں میں: انسانوں اور جنوں کے درمیان رابطۂ عشق و محبت کی کہانیاں، عام دلچسپی کا باعث بن گئیں۔ الفہرست میں سولہ ایسی کہانیوں کے نام گنوائے گئے ہیں (ص ۳۰۸) اور وہ چھوٹی چھوٹی کہانیوں کے تمام مجموعوں میں دیکھنے میں آتی ہیں (قب داؤد الانطاکی: تَزْیِیْنُ الاَسْواق، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ص ۱۸۱ بعد؛ السّراج: مَصارِعُ العُشّاق، استانبول ۱۳۰۱ھ، ص ۲۸٦ بعد). صوفی بزرگوں اور جنوں کے بارے میں بھی بہت سی کہانیاں ہیں (قب D.B. Macdonald: *Religious attitude and life in Islam*، ص ۱۴۴ بعد. اس بحث کی ایک اچھی تلخیص بدرالدین شبلی (م ۷٦۹ھ/۱۳٦۸ء) کی آکامُ المَرْجان فی اَحکام الجانّ (قاہرہ ۱۳۲٦ھ) میں درج ہے، نیز دیکھیے نولڈکہ کی تنقید در *ZDMG*، ٦۴: ۴۳۹ بعد)۔

جن مقبول عام قصہ کہانیوں میں: اس قسم میں جن کا ذکر فطری طور پر جادو کے آلۂ کار کی حیثیت سے آیا ہے۔ الفہرست میں مستحسن اور غیر مستحسن دونوں قسموں کا سراغ عہد قدیم تک چلایا ہے اور یونانی، حرانی، کلدانی اور ہندو ماخذ کے حوالے دیے ہیں۔ آج کل ایسی کتابیں جن میں طلسماتی کام انجام دینے کے لیے جنّوں کی تسخیر کی بحث مندرج ہے عوامی ادب کا ایک اہم جزو ہیں۔ نامور ادیبوں کی تصنیفات کے علاوہ عوامی کہانیوں میں بھی جنوں کا بڑا حصہ ہے. الف لیلہ شروع سے آخر تک ان سے بھری پڑی ہے؛ لیکن خصوصیت کے ساتھ یہ ان مقبول عام کہانیوں میں پائے جاتے ہیں جن میں سے دو کہانیاں Weil نے اپنے الف لیلہ کے ترجمے میں شائع کی ہیں، یعنی "جُوذَر ماہی گیر" کی دوسری روایت اور وہ کہانی جس کا عنوان "دمشق کا علی اور ظاہر" ہے۔ الف لیلہ میں، بالخصوص اس پہلے حصّے میں، جن خبث نفس کی بنا پر کسی انسانی ہستی کے کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اسے زیر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، رات کے وقت دنیا میں گھومتے ہوے (الف لیلہ، عدد ۷٦) کوئی جنّ (یا پری) ایک آدمی کو ایک جگہ سے اٹھا کر دور لے جاتا ہے تاکہ اس کا راستہ کھوٹا کر دے؛ وہ اسے کسی جانور کی شکل میں تبدیل کر دیتا ہے (عدد ۴۸ میں بندر عدد ۵ اور ٦٦ میں کتّا)، لیکن اس کے برخلاف کبھی کبھی اسے انسانی شکل میں واپس بھی لے آتا ہے (عدد ۵ اور ۳۴)۔ وہ اس انسان کی حفاظت کرتا ہے جسے اس کا کوئی ہم جنس بیجا طور پر دھوکا دے کر لے گیا ہو (عدد ۷۴)؛ وہ آدمی کو سکھاتا ہے کہ کسی آدمی کو جنّ کے اثر سے منتر پڑھ کے کیسے چھڑائے (وہی کتاب)؛ اس کے علاوہ کبھی کبھی جنّ اور پری کسی نیک کام کرنے پر باہم ایکا کر لیتے ہیں (عدد ۷۸)؛ دوسری طرف، آدمی اپنے بچاؤ کے لیے جن کو مکر و فریب سے اپنے بس میں کر لیتا ہے (جیسے کہ مچھیرے نے

اسے ایک بوتل میں بند کر لیا تھا ۔ عدد ١١)؛ کبھی ایسا بھی ھوتا ھے که کوئی آدمی کسی جن کو بلا ارادہ اذیت پہنچا دیتا ھے (ایک آدمی نے کھجوریں کھاتے کھاتے ایک گٹھلی پھینکی اور اس سے جنّ کا ایک بچه مر گیا، عدد ١)۔ عوام کے خیالات سے اس سے بھی زیادہ قریب تر وہ پریوں کی کہانیاں ھیں جو Artin، Ostrup، Spitta، Stumme وغیرہ نے زبانی سن کر جمع کی ھیں ۔ ان کہانیوں میں مختلف اقوام کے اساطیری عناصر عام مسلم ماحول پر غالب آ جاتے ھیں ۔ ان کہانیوں کا تخیّل بیشتر شمالی افریقه، مصر، شام، ایران اور ترکی کے باشندوں کی خصوصیات کا حامل ھے نه که عرب یا اسلام کا ۔ اس کے علاوہ ان میں عوامی اعتقادات اور رسم و رواج بھی دخیل ھیں، جو ھنوز بہت کم اکھٹے کیے گئے ھیں ۔ مصری عوام کا اعتقاد ھے که جو شخص جور و ستم سے مارا جائے وہ مرنے کے بعد عفریت بن جاتا ھے اور اپنے مرنے کے مقام پر منڈلاتا پھرتا ھے (Willmore : *Spoken Arabic of Egypt*، ص ٣٧١، ٣٧٤)۔ یه بھی کہا جاتا ھے که جو آدمی کسی گناہ کبیرہ کی حالت میں مر جائے وہ عالم برزخ میں ایک جن بن جاتا ھے (کشاف اصطلاحات الفنون، ١ : ٢٦٥)۔ Willmore نے مصر میں جنّ کے موضوع پر کچھ اور تفصیل دی ھے ۔ جنوبی عرب کے لیے دیکھیے: عبداللہ منصور: *The Land of Uz*، ص ٢٢، ٢٦، ٢٠٣، ٣١٦ تا ٣٢٠؛ نیز دیکھیے R. C. Thomson، در *Proc. of Soc. of Bibl. Arach.*، ٢٨ : ٨٣ ببعد؛ Sayce، در *Folk-lore*، ١٩٠٠ء، ٢ : ٣٣٨ ببعد؛ Lydia Einszler، در *ZDPV*، ١٠ : ١٧٠ ببعد؛ H.H. Spoer، در *Folklore*، ١٨ : ٥٤ ببعد؛ D.B. Macdonald : *Aspects of Islam*، ص ٣٢٦ ببعد.

جنوں کا ذکر اکثر اشارات میں کیا جاتا ھے، یا متقابل عبارات میں، جیسے Eumenides ازما بهتران (وہ جو هم سے بہتر ھیں) [یا اس قسم کے اور اشاروں سے].

مآخذ: (١) الدّمیری: الحیوان، لفظ جنّ، سعلاۃ، عفریت، غُول کے لیے (قبّ نیز ترجمه Jayakar، لنڈن اور بمبئی ١٩٠٦ تا ١٩٠٨ء)؛ (٢) القزوینی: عجائب، طبع وسٹنفلٹ، ص ٣٦٨ ببعد؛ (٣) R. Basset : *Mille et un contes récits et légendes arabes*، ١ : ٥٩، ٧٤، ٩٠، ١٢٣، ١٥١، ١٥٩، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠؛ (٤) Goldziher : *Arabische Philologie*، ج ١، بمدد اشاریه؛ (٥) وهی مصنف : *Vorlesungen*، ص ٦٨، ٧٨ ببعد؛ (٦) Macdonald : *Religious attitude and life in Islām*، باب ٥ اور ١٠، اور اشاریه؛ (٧) Lane : *Arabian Nights*، مقدمه، حاشیه ٢١، اور باب ١، عدد ١٥ اور ٢٤ ۔ مصر کے لیے: (٨) Lane : *Manrers and customs of the modern Egyptians*، ١٨٣٦ء (ج ١، باب ١٠: توهّمات [خُزَعْبلات]، اور اشاریه، بذیل مادّۂ جن)؛ (٩) احمد امین: قاموس العادات .... المصریة، ص ١٤١ ببعد ۔ یمن کے لیے: دو جنّ، عُفرُوت اور ذُب R.B. Serjeant کی *Two Yemenite djinn*، در *BSOAS*، ١٣/١ (١٩٤٩ء): ٤ تا ٦، میں بیان کیے گئے ھیں اور مزید ماخذ بھی دیے گئے ھیں ۔ شمالی افریقه کے لیے: (١١) E. Doutté : *Magie et religion* (مواضع کثیرہ)؛ (١١) Dermenghem : *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*، ص ٩٦ ببعد؛ (١٢) Desparmet : *Le mal magique*، در *Publ. Fac. Lettres Alger*، ج ٦٣ (١٩٣٢ء)؛ (١٣) Legey : *Essai sur la folklore marocain*، (اشاریه بذیل génies)؛ (١٤) E. Westermarck : *Ritual and belief in Morocco*، (اشاریه: بذیل *jnūn*، *jinn*، *jenn*)؛ (١٥) H. Basset : *Le culte des grottes au Maroc*؛ (١٦) وهی مصنف : *Essai sur la littérature Les Berbères*، ص ١٠١ ببعد؛ (١٧) M. L. Dubouloz-Laffin : *Le Bou-Mergoud, folklore tunisien* (حصۂ اول)؛ (١٨) W. Marçais : *Textes arabes de Takroûna*، اشاریه بذیل مادّۂ جنّ (Djinns)؛ (١٩) P. Bourgeois : *L'univers de l'écolier* marocain، رباط ۱۹۵۹ء، ص ۲۳ تا ۲۴ - ایران کے لیے : (۲۰) A. Christensen : Essai sur la démonologie iranienne، ص ۱۷ : دیو اور جنّ؛ (۲۱) H. Massé : Croyances et coutumes persanes (اشاریه ۳ : djinn)؛ [(۲۲) تھانوی : کشاف اصلاحات الفنون؛ (۲۳) لسان العرب؛ (۲۴) تاج العروس].

([H. MASSÉ و] D. B. MACDONALD)

ترکی اساطیر میں : ترکی میں جن کے واسطے جو الفاظ مستعمل ھیں ان میں سب سے زیادہ عام جن cin (djin) ھے۔ ecinni (edjinni) اسی کی بدلی ھوئی صورت ھے۔ لفظ "اِن" کا بھی، جو فقط بشکل اِن جن مستعمل ھے، بعض صورتوں میں وھی مفہوم لیا جاتا ھے جو جنّ کا ھے؛ یہ اِنْس کی بگڑی ھوئی شکل ھے جو اِنس و جن (انسان اور جنّ) کی ترکیب میں قرآن میں جگہ جگہ آیا ھے۔ روزمرہ کی بول چال میں بعید از قیاس کارناموں، حیرت انگیز مہمات کی کہانیوں، نیز مافوق الفطرت افسانوں میں اکثر لفظ "پری" جنّ کا ھم‌معنی سمجھا جاتا ھے؛ بعض روایات میں بھی اکثر ان دونوں لفظوں کو ملتبس کر دیا گیا ھے۔ تاھم پری کا لفظ اکثر خارق عادت کہانیوں میں استعمال کیا جاتا ھے اور ان میں جن کا استعمال کمتر ھے۔ مشرق اناطولیا کے بعض حصّوں میں (مثلاً توقات [توقاد] اور ارز روم میں)؛ اور ارز روم کے لیے دیکھیے : Sami Akalin : ارزروم بیلمه جه لری، استانبول ۱۹۵۴ء، فرھنگ)۔ کسی ایسی مافوق الفطرت ھستی کے لیے مکر کا لفظ استعمال کیا جاتا ھے جس کی ساری خصوصیات جنّ کی سی ھوں۔ کبھی کبھی جب کوئی آدمی ان کے شر سے بچنے کے لیے فکرمند ھو تو اس کے لیے لفظ جن زبان سے نکالنا ممنوع ھوتا ھے، اس کے بدلے وہ کچھ ایسی عبارتیں بولتا ھے جیسے "ایی ساعتده اولسونلر" ("وہ مبارک ساعت میں ھوں")"، جس کا مطلب یہ ھے کہ ("وہ ھستیاں جو، مجھے امید ھے، خوش مزاجی اور ھمارے واسطے نیکی کے دم میں ھیں)۔ یہ مانا جاتا ھے کہ جن مسلم اور کافر دونوں قسم کے ھیں۔ کافر جنّ زیادہ شریر اور مشکل سے قابو میں آنے والے سمجھے جاتے ھیں.

خیال کیا جاتا ھے کہ ان میں نر اور مادہ دونوں صنفیں موجود ھیں اور یہ اکھٹے مل کر رھتے ھیں۔ ان کا ایک سردار بھی ھوتا ھے، جسے معمولی بول چال میں بادشاہ کہتے ھیں۔ ان کی سبَ سرگرمیاں رات کے وقت ھوتی ھیں اور صبح جیسے ھی مرغ پہلی بار بانگ دیتے ھیں یا اذان فجر ھوتے ھی ختم ھو جاتی ھیں۔ روایات، کہانیوں اور ھر قسم کے مافوق الفطرت افسانوں میں ان جگھوں کے نام بتائے گئے ھیں جہاں یہ رھتے یا کثرت کے ساتھ آتے جاتے ھیں، اور جہاں وہ دل لگی اور تفریح کے لیے جمع ھونا پسند کرتے ھیں (ھمیشہ رات کے وقت) یعنی چکیّاں، حمّام، ویرانے، اجاڑ گھر، مقبرے، بعض مسافر خانے (بالخصوص جب وہ خالی پڑے ھوں اور شکستہ ھونے لگیں)، بعض دیہاتی مقامات خصوصًا بڑے بڑے درختوں کے نیچے۔ بعض مسکنی مکانات کے بارے میں بھی مشہور ھو جاتا ھے کہ ان میں جن آتے ھیں اور یہی حال گاؤں کے مہمان خانوں کا بھی ھے۔ استانبول میں حسب روایات متعدد مقامات شہر کے اندر اور باھر ایسے ھیں جن کی بابت مشہور ھے کہ ان میں یہ مافوق الطبیعة ھستیاں بود و باش رکھتی ھیں؛ اور کہتے ھیں کہ سمندر کے جنّوں کے بادشاہ کے رھنے کا مقام باسفورس میں Leander's Tower سے کچھ فاصلے پر ھے۔ ایک افسانے میں اس کی وجہ یہ بتائی گئی ھے کہ کیوں دیمه توقه Dimetoka (روم‌ایلی) کی مسجد میں بھی رات کے وقت جنّ آتے ھیں۔ دن کے وقت بھی بعض مقامات کے اندر جاتے وقت احتیاط سے کام لینا پڑتا ھے، جیسے جای ضرور یا وہ جگہ جہاں کوڑا کرکٹ اکھٹا کیا جاتا ھے، یا جہاں گندہ پانی بہتا ھے، درختوں کے نیچے، دریاؤں کے کناروں کے گندے کونے، گندے نالوں کے اوپر کی دیواروں

کی بنیاد، مکانات کے اندر کی بند اور تاریک جگھیں (جیسے گودام) وغیرہ۔

جن آدمیوں کے سامنے مختلف شکلوں میں آتے ھیں اور اکثر جانوروں کی شکل میں، جیسے کالی بلّی (جس میں ھلکے رنگ کے نشانات نہ ھوں)، بکرا (بچہ یا نر بکرا)، سیاہ کُتّا، بطخ، بچّوں کو لیے پھرنے والی مُرغی، بھینس، لومڑی؛ ورنہ آدمیوں کی شکل میں؛ معمولی قد کے آدمی یا بونے اور بعض اوقات لمبے تڑنگے بھاری تن و توش والے آدمی (بہت سے لوگ جنھوں نے انھیں دیکھنے کا دعوٰی کیا ھے بیان کیا ھے کہ وہ بالکل سفید رنگ کے، دُبلے پتلے اور اتنے لمبے ھوتے ھیں جتنا مینار یا تار کا کھمبا)؛ وہ ایک نوزائیدہ بچّے کے رُوپ میں بھی ظاھر ھوتے ھیں۔ ترکی کے حبشیوں کے فن سحر میں سانپ وہ جانور خیال کیا جاتا ھے جس کی صورت جنّ اختیار کر لیتے ھیں۔ بھیڑیے اور پرندے ھی ایک اور ایسی مخلوق ھیں جن کے حملوں سے جنّوں کو نقصان پہنچ سکتا ھے۔

انسانوں کے ساتھ جنّوں کا برتاؤ تین طرح کا ھوتا ھے: اگر لوگ یہ سمجھ لیں کہ جنّوں کی ایذا رسانی سے کس طرح احتراز کیا جا سکتا ھے تو پھر جنّ بھی انھیں کوئی تکلیف نہیں پہنچاتے؛ وہ یا تو آدمیوں سے بے پروائی اور بے تعلقی برتتے ھیں یا کبھی کبھی اسی سے اطمینان ھو جاتا ھے کہ لوگوں کے ساتھ بے ضرر چھیڑ چھاڑ کرتے رھیں؛ جو لوگ کوئی مستحقِ انعام کام کرتے ھیں اُنھیں جنّ بڑے فائدے پہنچاتے ھیں؛ بداحتیاطوں اور گستاخوں کو وہ بیمار یا اپاھج کرکے سزا دیتے ھیں۔ بعض کہانیوں اور خصوصاً اساطیری افسانوں میں بعض مقامات کے ایسے واقعات بیان کیے گئے ھیں جہاں ان اشخاص کے نام بھی مذکور ھوتے ھیں جن سے ان مافوق الطبیعۃ ھستیوں نے عجیب و غریب سلوک کیا ھے (اس قسم کی کہانیوں کے لیے دیکھیے: Eberhard-Boratav: *Typen türkischer Volksmärchen*، ویزبادن Wiesbaden ۱۹۵۳ء)، نمونہ عدد ۶۷، ۶۷ III و ۶۷ V، ۱۱۸ اور الفاظ Geister، Peri، Teufce، در اشاریہ؛ ملاحت صبری: جنلر، در خلق بیلگیسی حبرلری، ۳: ۱۴۳ تا ۱۵۱؛ یہی مقالہ جوں کا توں خالد بایری: استانبول فوکلری، استانبول ۱۹۴۷ء، ص ۱۷۶ تا ۱۸۱ میں دہرایا گیا ھے؛ اے۔ جعفر اوغلو: اورتہ اندلو آغز لرندن در لہ مہ لر، استانبول ۱۹۴۸ء، ص ۲۰۹ تا ۲۱۰)۔ ان مافوق الطبیعۃ کہانیوں میں کچھ ایسی کہانیاں بھی ھیں جن میں بتایا گیا ھے کہ لوگ یا تو از خود یا کسی توسّل سے جنّوں کے بادشاہ سے، جب وہ [اپنے درباریوں سے] مشورہ کر رھا ھو، درخواستیں کر سکتے ھیں۔ جن لوگوں پر جنّ مہربان ھوں اُنھیں ایک مخصوص صورت میں انعام عطا کرتے ھیں یعنی یا تو پیاز کے چھلکوں اور یا لہسن کے چھلکوں کی شکل میں۔ ان میں سے اول الذکر بعد ازاں سونے کے اور آخرالذکر چاندی کے ٹکڑے بن جاتے ھیں۔

وہ امراض جن میں جنّ لوگوں کو مبتلا کر دیتے ھیں مختلف قسم کے ھوتے ھیں، سب سے زیادہ عام لقوہ (hemiplegia)، فالج کی مختلف اقسام اور اعضا کا تشنّج ھیں۔ کبھی وہ گھریلو زندگی میں دخل دیتے اور ازدواجی تعلقات ختم کرا دیتے ھیں۔ ایسے حادثے ان جوان لڑکوں یا لڑکیوں کو پیش آتے ھیں جنھوں نے کسی طرح کسی جنّ کو ستایا ھو، یا اس وجہ سے کہ ان میں سے کسی ایک سے حالات کے مطابق کسی نر یا مادہ جن کو عشق ھو گیا ھو یا اس نے واقعی اُسے اپنا جوڑا قرار دے لیا ھو۔

جنوں سے بچنے اور ان کی شرارتوں سے محفوظ رھنے کے طریقے دو قسم کے ھیں: کوئی شخص خود ھی ان سے بچے رھنے کے لیے کچھ ذرائع اختیار کرے یا کسی سیانے (جنّ اتارنے والے) کی وساطت سے، جہاں ضرورت ھو کوئی عمل کرائے۔ جنّوں کو ناراض کرنے سے احتیاط کے چند طریقے حسب ذیل ھیں: جہاں تک

ممکن هو آدمی ان مقامات میں نه جائے جهاں جنوں کی آمدورفت رهتی هو، ایسی جگهوں کو گنده نه کرے (گندگی سے، تهوک کر، پیشاب کرکے وغیره وغیره)؛ کسی کام کے کرنے یا کسی چیز کو جگه سے هلانے سے پهلے زبان سے بسم اللہ کهه لے یا دستور کهے (اس لفظ کا مفهوم هے: "آپ کی اجازت سے") اور هر کام یا کسی چیز کو سرکانے سے پهلے ایسا کهنا کبهی نه بهولے؛ مثلاً جب کوئی چیز یا پهننے کا کپڑا صندوق میں رکهنے لگے یا کبهی کوئی کهانے کا سامان ذخیرے میں جمع کرے وغیره وغیره، تاکه جنّ ان چیزوں کو کهانا نه شروع کر دیں.

شدید بیماریوں یا علالتوں میں جن کی بابت یه خیال هو که یه جنّ کی وجه سے هوئی هیں کاهنوں اور عاملوں کی طرف رجوع کیا جاتا هے، جو خوجے یا شیخ هوتے هیں، یا عام آدمی، جن کی کوئی مذهبی حیثیت نهیں هوتی لیکن وه جنوں کے عامل هوتے هیں: یه خُدامِلی "بندوں کے مالک یا سرپرست" کهلاتے هیں یعنی جنّوں کو ان کا خادم یا بنده سمجها جاتا هے، جو هر طرح ان کے تابع هوتے هیں۔ جنّ بهوت اتارنے کے طریقے مختلف هوتے هیں لیکن اصول ایک هی هے۔ عامل (جسے اور نام بهی دیے جاتے هیں، جیسے جن دار) یا جن جی (یعنی جنّوں کو پکڑنے والا) ان جنّوں یا اس جنّ کو "عزیمت" [عمل، تعویذ، افسون، جمع عزائم] کے ذریعے حاضر کرتا هے جو اس بیماری کا خود ذمے دار هو یا اس کی اصل وجه بتا سکتا هو؛ جب وه مجرم جن کے حاضر کرنے میں کامیاب هو جاتا هے تو وه اس سے یه بات چیت شروع کرتا هے، معذرت کرکے یا دهمکی دے کر که وه اس مریض کو چهوڑ دے اور اسے تندرست کر دے۔ ان عملوں میں سے بعض عمل مریض کی غیر حاضری میں کیے جاتے هیں؛ بعض میں مریض کی حاضری کی ضرورت هوتی هے جیسا که ترکی حبشیوں (افریقه والوں) کے جادو کے فن میں کیا جاتا هے۔ ان حبشیوں نے ۱۹۲۰ء سے پهلے، اور خصوصیت سے استانبول اور ازمیر جیسے بڑے شهروں میں، اپنے روحانی پیشواؤں godyas کے تحت عوامل کی شرکتیں قائم کر لی تهیں؛ ان کے ان ساحرانه علاجوں کے مؤثر هونے کا بعض گورے باشندوں نے بهی اعتراف کیا هے (اس موضوع پر دیکهیے: A. Bombaci: *Pratiche magiche africane*، در Folklore، جلد ۳، عدد ۳-۴، ۱۹۴۹ء، نیپلز: ص ۳ تا ۱۱؛ P. N. Boratav: *The Negro in the Turkish folklore*، در *Journal of American Folklore*، ج ۶۴ (۱۹۵۱ء)، عدد ۲۵۱: ص ۸۳ تا ۸۸؛ وهی مصنف: *Les Noirs dans le folklore turc et le folklore des Noirs de Turquie*، در *Journal de la Société des Africanistes*، ۲۸ (۱۹۵۸ء): ۷ تا ۲۳.

مآخذ: ان مآخذ کے علاوه جو متن مقاله میں مذکور هیں راقم مقاله نے اس مواد سے بهی کام لیا ہے جو اس کی اپنی تحقیقات کا نتیجه ہے اور ساتھ هی ان کهانیوں، افسانوں اور عجیب و غریب حکایتوں سے بهی جو اس کے مجموعهٔ مخطوطات میں موجود هیں۔ اس موضوع پر کسی مکمل تفصیل پر مشتمل تصنیف کا موجود نه هونا ترکی عوامی کهانیوں کے مطالعات میں ایک خلا ہے.

(P. N. BORATAV)

هندوستان: هندوستان میں همیں جنّ کے تین الگ تصوّر ملتے هیں: اول روایتی یا راسخ العقیده، جس کی بنیاد آیات قرآنی کے لفظی ترجموں پر هے؛ دوسرے مبنی بر اوهام، جن کا اظهار عوامی توهّمات میں هوتا هے؛ تیسرے مبنی بر تاویل عقلی جیسا که سرسیّد احمد خان اور ان کے هم خیال لوگوں نے کوشش کی هے.

(ا) روایتی یا اعتقادی بیانات کے تحت جنّ کو ایک مخلوق بتایا جاتا هے جو آگ سے بنی هے برخلاف آدمی کے جو مٹی سے بنا هے (عبدالرّشید نُعمانی: لغات القرآن، ۲: ۲۵۴ تا ۲۵۶)۔ تقریباً تمام هندوستانی علمائے تفسیر نے یهی رائے قائم کی هے۔ عنایت علی

جنّوں کی چار قسمیں بیان کرتا ھے: (۱) ھوائی مخلوق بغیر جسم، (۲) سانپوں کی طرح کی مخلوق، (۳) ایسی مخلوق جسے قیامت کے دن اللہ کے فیصلے کے مطابق اپنے اعمال کی جزا سزا اسی طرح دی جائے گی جیسے بنی نوع انسان کو، اور (۴) وحشی جانوروں کی سی شکل و شباہت رکھنے والی مخلوق (مصباح الفرقان فی لغات القرآن، دھلی ۱۳۵۷ھ، ص ۸۵)۔ بعض لوگوں نے یہ مانتے ھوے بھی کہ جنّ ایک مافوق الطبیعة مخلوق ھے انھیں ایک ایسی حقیقی مخلوق تسلیم کر لیا ھے کہ وہ ان فرضی مسائل کو زیر بحث لاتے ھیں جو آدمیوں اور جنوں میں باھم شادی کا رشتہ ھو جانے سے پیدا ھوتے ھیں؛ (ب) [بعض حلقوں میں] عموماً یہ مان لیا گیا ھے کہ جن ایک ایسی مخلوق ھیں جو آنکھ سے نہیں دکھائی دیتے، وہ مافوق العادت قوتوں کے مالک ھیں اور ان کی ایک تنظیم ھے، جس کا صدر ایک بادشاہ ھوتا ھے۔ التمش [=ایلتتمش] کے زمانے میں دہلی میں حوض شمسی کے علاقے کی بابت مشھور تھا کہ وہ جنّوں کا مسکن ھے (مفتاح الطالبین، ذاتی ذخیرے کا ایک مخطوطہ)۔ جمالی [رک بآن] ایک مہمان خانے کا ذکر کرتا ھے جسے التمش نے بنایا تھا (۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء) اور جو دارالجنّ کے نام سے مشھور تھا اس لیے کہ اس کی بابت یہ خیال قائم ھو گیا تھا کہ اس میں جنّ بکثرت آتے جاتے رھتے ھیں۔ دہلی کے ایک شیخ الاسلام سید نجم الدین صغری نے شیخ جلال الدین تبریزی کو اسی گھر میں ٹھیرایا تھا تاکہ ان کی روحانی قوت کی آزمائش کی جائے۔ شیخ جلال الدین نے اس گھر میں سکونت اختیار کرنے سے پہلے قرآن مجید کا ایک نسخہ اس میں بھجوا دیا (سیر العارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۶۵ تا ۱۶۶)۔ اسی بنا پر یہ خیال عام ھو گیا کہ کسی نئے گھر میں سکونت اختیار کرنے سے پہلے اس میں قرآن مجید کا ایک نسخہ رکھوا دینا چاھیے تاکہ وھاں سے جنّ بھاگ جائیں۔ چونکہ یہ یقین پختہ ھو چکا تھا کہ جن انسانی ھستیوں کو اذیت پہنچا سکتے ھیں اور خطرناک بیماریاں پیدا کر سکتے ھیں لہٰذا بعض مذھبی مصنفین نے بعض اوراد و وظائف ذکر کیے ھیں جن کے ذریعے جنّوں کا اذیت رساں اثر دور کیا جا سکتا ھے۔ کہا جاتا ھے کہ شاہ ولی اللہ (م ۱۷۶۳ء) نے بعض ایسے طریقے بتائے ھیں جن کے ذریعے گھروں سے جنّوں کو نکالا جا سکتا ھے (القول الجمیل، کانپور ۱۲۹۱ھ، ص ۹۶ تا ۹۷)۔ (ج) سیّد احمد خاں نے جنّوں کے تصوّر کو عقل کے مطابق کرنے کے لیے انھیں تمام فوق العادة عناصر اور توھمات سے پاک صاف کیا ھے۔ ان کی رائے ھے کہ قرآن میں جن کا جو لفظ آیا ھے اس سے بدوی اور دیگر غیر متمدن اور غیر تربیت یافتہ لوگ مراد ھیں۔ ان کے نزدیک الجن والانس سے، جو قرآن میں چودہ جگہ آیا ھے، مراد غیر متمدن اور متمدن اقوام ھیں۔ ان متفرق مواقع کی جن میں لفظ جنّ قرآن میں ذکر آیا ھے، تشریح انھوں نے اس طرح کی ھے کہ ھر موقع پر ان غیر متمدن لوگوں کی کسی نئی صفت اور خاصیت کی طرف اشارہ کیا گیا ھے (تفسیر القرآن، ۳، علی گڑھ ۱۸۸۵ء: ۷۹ تا ۸۹)؛ یہ نقطۂ نظر علما کے نقد و اعتراض کا ھدف بنا رھا ھے۔

مآخذ: علاوہ ان حوالوں کے جن کا ذکر اُوپر گزرا اور علاوہ ان مختلف تفسیروں کے جو ھندوستان کے مسلم فضلا نے لکھی ھیں دیکھیے: (۱) محمد زمن (کذا، زمان؟): بُستان الجنّ، مدراس ۱۲۷۷ھ؛ (۲) صادق علی: ماھیة الملائک والجنّ والانسان علی ماثبت من التدبّر فی آیات القرآن، راول پنڈی ۱۸۹۹ء؛ (۳) اسلم جیْراجپوری: تعلیمات القرآن، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۳۷ تا ۳۸؛ (۴) مولوی ابو محمد عبدالحق حقّانی: البیان فی علوم القرآن، دھلی ۱۳۲۴ھ، ص ۱۱۹ تا ۱۲۸۔

(K. A. NIZAMI نظامی)

انڈونیشیا: انڈونیشیا میں عربی جنّ کا تصوّر عام

طور پر عربی ادب اور اس کی فروعات سے حاصل ہوا۔ لفظ جنّ انڈونیشیا کی مختلف زبانوں میں داخل ہوگیا (ملائی، گایو وغیرہ میں جنّ؛ جاوی زبان میں جنّ یا جم؛ منَنگ کبو Minangkabau میں جِہِن، اچہ Acheh میں جین، وعلٰی ھٰذالقیاس)، یہاں تک کہ وہ غیر مسلموں کی ادبی زبان میں بھی ملتا ہے، جیسے باتک Batak میں اوجم (odjim)۔ ملایا کے لوگ لفظ جنّ کو کسی ھنتو hantu (خبیث روح) کے لیے ایک مہذّب تعبیر کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ بعض زبانوں (مثلاً Gayo) میں اسے دیس میں پائی جانے والی ہر قسم کی روحوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے.

(P. Voorhoeve [و ادارہ])

⊗ **الجّن** : قرآن مجید کی ایک مکّی سورت کا نام؛ عدد ترتیب ۷۲، عدد نزول ۴۰۔ اس سورت میں دو رکوع، اٹھائیس آیات دو سو پچاسی کلمات اور آٹھ سو ستر حروف ہیں۔ اس کا نام سورۃ الجّن اس لیے رکھا کہ اس سورت کا آغاز قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ (الآیة) سے ہوا (یعنی اے نبیؑ! آپ لوگوں سے کہہ دیجیے کہ مجھے وحی کے ذریعے بتایا گیا ہے کہ جنّوں کی ایک جماعت نے قرآن مجید سنا)؛ نیز اس لیے کہ اس سورت میں جنوں کی زبانی تحسین ایمان اور تقبیح کفر و شرک بالتفصیل مندرج ہے۔ اس سورت کا ایک نام قُلْ اُوْحِيَ بھی ہے۔ اس سورت میں معجزات رسالت اور عجائبات قدرت کا بیان ہے.

امام الترمذی نے اپنی الجامع میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے جنّات آسمان پر جا کر خبریں لاتے تھے اور ایک سچی خبر کے ساتھ نو جھوٹی خبریں اپنی طرف سے بڑھا دیتے تھے۔ پھر جب اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تو آسمانی خبریں جنوں سے رک گئیں۔ جب جن خبریں سننے کے لیے آسمان پر جاتے تو آسمان سے شعلے چھوٹتے اور انگارے برستے۔ اس پر جن بڑے پریشان ہوے، انھوں نے آپس میں صلاح مشورہ کرکے یہ طے کیا کہ دنیا میں کسی بڑے حادثے کے رونما ہونے کے باعث ہمارے لیے آسمانی خبریں رک گئی ہیں اس لیے زمین کے مشرق و مغرب میں گھوم پھر کر امر مانع کا پتا لگانا چاہیے۔ چنانچہ جنوں نے اس سلسلے میں کوشش شروع کر دی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابۂ کرامؓ کے ساتھ مقام نخلہ میں صبح کی نماز پڑھ رہے تھے کہ جنّوں کے ایک گروہ کا وہاں سے گزر ہوا، انھوں نے قرآن مجید سنا تو فوراً اس نتیجے پر پہنچے کہ یہی وہ امر مانع اور "حادثہ و سانحہ" ہے جس کے باعث ہماری آسمانی خبریں رک گئی ہیں۔ پھر ان جنّوں نے واپس جاکر اپنی جنّ برادری کو بتایا کہ ہم نے ایک عجیب قرآن سنا ہے جو رشد اور بھلائی کی طرف رہبری کرتا ہے، پس ہم اس قرآن مجید پر ایمان لائے ہیں اور اب ہم اپنے رب کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھیرائیں گے.

امام ابن کثیر کے نزدیک اول مرتبہ سات (یا نو) جنوں نے مقام نخلہ میں قرآن مجید اتفاقًا سنا، پھر دوسری مرتبۂ مکۂ مکرمہ میں آئے، بعد ازاں ان کے نمائندوں اور ایلچیوں کی آمد خصوصاً مدینۂ منورہ میں متواتر ہوتی رہی.

اس سورت میں جنّوں نے ایمان کا اعتراف اور شرک سے بیزاری کا اعلان کیا ہے۔ نیز اللہ تعالٰی کی عظمت و جلالت کا اقرار کرتے ہوے اسے بیوی اور اولاد سے مبرّا ٹھیرایا ہے اور اللہ تعالٰی کی طرف ایسی باتیں منسوب کرنے کو حماقت اور بہتان طرازی قرار دیا ہے۔ اس سورت میں یہ بھی اعلان کیا گیا ہے کہ جنوں میں مسلمان بھی ہیں اور کافر بھی، نیز ذکر رب یعنی قرآن مجید سے کنارہ کشی اور روگردانی کرنے والوں کو عذاب کی وعید سنائی ہے۔ اس سورت میں توحید کی تلقین اور شرک کی مذمت بڑی نمایاں ہے۔

اِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا کہہ کر قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت اور اعجاز لفظی و معنوی کا صدق دل سے اعتراف و اقرار کیا ہے۔

امام رازیؒ کا خیال ہے کہ اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو واقعۂ جنّ سنانے کا حکم اس لیے دیا تھا کہ تمام امت کو قرآنی نص کے ذریعے معلوم ہو جائے کہ آپ جس طرح انسانوں کی طرف رسول مبعوث ہوے ہیں اسی طرح جنّوں کی طرف بھی مرسل ہیں۔ علاوہ ازیں قریش مکہ پر یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ تمرّد و سرکشی کے باوجود جب جنوں نے قرآن مجید سنا تو اس کا اعجاز پہچان کر فوراً ایمان لے آئے اور قریش کی طرح نہ دروغ باندھا اور نہ اسے سحر و جادو ٹھیرایا۔ امام رازی کے نزدیک اس سورت کا یہ بھی فائدہ ہوا کہ ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ انسان کی طرح جنّ بھی ایمان اور نیک اعمال کے لیے مامور ہیں، نیز یہ کہ وہ ہماری زبان سمجھتے ہیں اور ہمارا کلام سنتے ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جنّوں میں ایمان کی دعوت جاری ہے اور ایک کی دعوت سے دوسرے کا ایمان لانا ثابت ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری: الصحیح، کتاب ۸، باب ۷۵؛ کتاب ۱۰ باب ۱۰۵؛ کتاب ۶۳، باب ۳۲؛ کتاب ۶۵ سورہ ۷۲؛ (۲) الترمذی: الجامع، ابواب تفسیر القرآن، بذیل سورة الجن؛ مندرجۂ ذیل تفسیرین بذیل سورة الجن: (۳) الزمخشری: الکشاف؛ (۴) الرازی: التفسیر الکبیر؛ (۵) القرطبی: الاحکام فی احکام القرآن؛ (۶) السیوطی: لباب النقول فی اسباب النزول؛ (۷) علی المهائمی: تبصیر الرحمٰن؛ (۸) جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۹) المراغی: تفسیر المراغی؛ (۱۰) امیر علی: مواهب الرحمٰن.

(عبد القیوم)

جَنَّابَة: (جَنَّابی، جُنَّابة) گَنافَہ کی معرّب شکلیں جو ایران کے ساتویں ”اُستان“ (فارس) میں ایک قصبے اور بندرگاہ کا نام ہے۔ گنافَہ ”گند آب“ (یعنی بدبودار پانی کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور اس کا یہ نام اس لیے پڑا کہ اس جگہ کا پانی بہت بُرا ہے (دیکھیے ابن البَلْخی: فارس نامہ، ص ۱۴۹؛ اور حمداللہ المستوفی: نُزهة، ص ۱۳۰)۔ گَنافَہ خلیج فارس کے ساحل پر عرض بلد شمالی ۲۹° - ۳۵′ اور طول بلد مشرق ۵۰° - ۳۱ میں واقع ہے۔ پہلے زمانے میں یہ ایک اہم صنعتی مقام تھا جہاں اچھی قسم کا کپڑا بُنا جاتا تھا۔ موتی نکالنے کا کام بھی یہاں ہوتا تھا۔ یہ ابو سلیمان الجنّابی کی جاے پیدایش بھی ہے [رک بآن] جو قرامطہ کا مشہور داعی تھا۔ حدود العالم (ص ۱۲۷) میں لکھا ہے کہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں یہ ایک بڑا پررونق شہر تھا۔ عنقریب گچ سَران کے تیل کے میدان سے (جو شمال مشرق کی جانب ۷۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے) جزیرۂ خارَگ [رک بآن] تک تیل کا نل لگنے والا ہے، جہاں بڑے سے بڑے تیل بردار جہاز بھرے جا سکیں گے؛ یہ نل گنافَہ کے ٹھیک شمال مغرب کی جانب سمندر تک پہنچ جائے گا۔ یہ قصبہ بو شہر [رک بآن] سے ایک خشک موسم کی سڑک کے ذریعے ملا ہوا ہے، جو ایک سو چھپن کیلومیٹر لمبی ہے۔ گنافہ میں زراعت، مچھلی کے شکار اور جہازوں کی مرمت کا کام ہوتا ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۵۱ء میں دو ہزار دو سو پینتیس تھی۔ اس نام کی موجودہ شکل ”گناوہ“ ہے.

مآخذ: علاوہ ان کے جو متن مقالہ میں مذکور ہوے: (۱) BGA، مواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت، ۲: ۱۲۲؛ (۳) Fuch: De Nino Urbe، Lipsiae ۱۸۳۵ء، ص ۱۰؛ (۴) Le Strange، ص ۲۷۳ تا ۲۷۴، ۲۹۶؛ (۵) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter n. den Arab. Geogr.*، ۲: ۶۱، ۶۳، ۸۶؛ ۳: ۱۲۵ تا ۱۲۷؛ (۶) Monteith، در *JRGS*، ۱۸۵۷ء، ص ۱۰۸؛ (۷) Tomaschek: *Nearchs Die Küstenfahrt = SBAk Wien*، ۶۷۸/۱۷۰؛ (۸) رزم آرا اور نوتاش: فرہنگ

جغرافیای ایران، ۷ : ۲۰۳.

(L. LOCKHART)

* **الجنّابی** : ابو سعید حسن بن بَہرام، مشرق عرب میں قرامطہ کے اقتدار کا بانی، فارس کے ساحلی قصبے جنّابہ میں پیدا ہوا ۔ کہتے ہیں کہ وہ بصرے میں آٹے کا سوداگر بن گیا تھا، بائیں پاؤں سے لنگڑا تھا ۔ قرامطی ہونے کی حیثیت سے اس کا پہلا کام جنوبی ایران میں داعی کے فرائض انجام دینا تھا، جہاں سرکاری عہدے داروں کے خوف سے اسے پوشیدہ رہنا پڑا ۔ اس کے بعد اسے بحرین خاص میں بھیج دیا گیا ۔ یہاں پہنچ کر اس نے ایک اونچے گھرانے میں شادی کرلی اور اس کے پیروؤں کی تعداد بہت جلد بڑھ گئی ۔ شاید یہ اس گروہ کے لوگ تھے جو اس سے پہلے ابن الحَنَفیّۃ کے سلسلے کے ساتھ وابستہ تھا.

۲۸۶ھ / ۸۹۹ء میں ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے بحرین کا ایک بڑا حصہ اپنا تابع فرمان بنا لیا اور قَطِیف پر قبضہ کر لیا ۔ ۲۸۷ھ/[۹۰۰ء] میں اس کے طرفدار بحرین کے صدر مقام حَجَر کے آس پاس بڑی تعداد میں جمع تھے اور بصرے کی طرف بڑھ رہے تھے ۔ خلیفہ المعتضد نے ان سے لڑنے کے لیے دو ہزار سپاہیوں کا ایک لشکر بھیجا، جس میں بہت سے رضاکار بھی شامل کر دیے گئے تھے ۔ اس لشکر کے ٹکڑے اڑا دیے گئے؛ اس کا سردار پکڑ کر قید لیکن بعد میں آزاد کر دیا گیا؛ باقی قیدی مار ڈالے گئے ۔ تقریباً ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں ابو سعید الجنّابی نے طویل محاصرے کے بعد شہر کا پانی روک کر حَجَر پر قبضہ کر لیا ۔ اس کے بعد اس نے یَمَامہ کو زیر کیا اور عمان پر حملہ کر دیا ۔ ۳۰۰ھ میں اس کی فوجیں پھر بصرے کے ضلع پر حملہ آور ہوئیں مگر ۳۰۱ھ / ۹۱۳ء میں اسے اس کے کئی بڑے سرداروں سمیت ایک غلام نے قتل کر دیا.

اس نے سات بیٹے چھوڑے ۔ ان میں سے سعید اس کا جانشین ہوا لیکن چند سال بعد سب سے چھوٹے اور مشہور و معروف بیٹے ابو طاہر نے (دیکھیے اس کے بعد کا مقالہ) اس کی جگہ لے لی ۔ ابو سعید کا اس کی وفات کے بعد بڑا احترام کیا گیا ۔ اس کے ساتھیوں کو یقین تھا کہ وہ پھر واپس آئے گا، چنانچہ اس کے مقبرے کے دروازے پر ایک زین کسا ہوا گھوڑا ہر وقت تیار رکھا جاتا تھا ۔ بحرین کے قرامطہ نے اس کے نام پر اپنا نام "ابو سعیدی" رکھا اور ان کی جمہوریت کا آگے چل کر جو دستور بنا اسے بھی ابو سعید کی طرف منسوب کیا .

مآخذ : (۱) Silvestre de Sacy : *Exposé de la religion des Druzes*، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱ : ccxi ببعد؛ (۲) M. J. de Goeje : *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*، بار دوم، لائڈن ۱۸۸۶ء، ص ۳۱ تا ۴۷، ۶۹ تا ۷۵، میں مآخذ پیش کیے گئے ہیں اور بعض کا ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے؛ ان میں اضافہ کیجیے : (۳) المسعودی : التنبیہ، ترجمہ از Carra de Vaux، ص ۴۹۸ تا ۵۰۱؛ (۴) Bernard Lewis : *Origins of Ismāʿīlism*، کیمبرج ۱۹۴۰ء، میں اہم تصحیحات موجود ہیں (دیکھیے اشاریہ) .

([M.G.S. Hodgson و] B. Carra de Vaux)

الجنّابی : ابو طاہر، ابو طاہر سلیمان بن ابی سعید الحسن ۔ بحرین کی چھوٹی سی ریاست کے مشہور ترین حکمرانوں میں سے تھا اور چند سال تک حجّاج اور زیریں عراق کے باشندوں کے لیے خوفناک خطرہ بنا رہا ۔ ابو سعید کی وفات کے بعد (دیکھیے مقالۂ سابقہ) جو ۳۰۱ھ / ۹۱۳-۹۱۴ء یا المسعودی کے قول کے مطابق ۳۰۰ھ / ۹۱۲-۹۱۳ء میں ہوئی، اس کا بیٹا سعید اس کا جانشین ہوا اور مشاہیر کی مجلس شوریٰ (العقدانیہ) کی مدد سے حکومت کرنے لگا ۔ کچھ دن تک قرامطہ خلیفۂ بغداد کو پریشان کرنے سے باز رہے، بلکہ وزیر علی عیسیٰ کی حکومت کے ساتھ ان کے تعلقات بہت اچھے رہے اور وزیر نے انہیں کچھ رعایتیں بھی

دیں، جیسے ۳۰۴ھ / ۹۱۶-۹۱۷ء میں بندرگاہ سیراف کے استعمال کی اجازت، لیکن ۳۰۷ھ / ۹۱۹-۹۲۰ء میں جب فاطمیوں نے مصر کے خلاف اقدام کیا تو قرامطؔ نے انھیں مدد دینے کے لیے بصرے پر حملہ کر دیا جیسا کہ ابن خَلدُون نے لکھا ہے (العبر، ۴ : ۸۹)۔ اس وقت ابو طاہر بذات خود حاکم نہ تھا کیونکہ اس کی عمر اس وقت کم تھی۔ وہ رمضان ۲۹۴ھ/جون-جولائی ۹۰۷ء میں پیدا ہوا اور بظاہر ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء تک صاحب اختیار نہ تھا۔ لیکن اگرچہ اس وقت اس کی عمر سولہ برس سے زیادہ نہ تھی، ربیع الآخر/جولائی-اگست ۹۲۳ء میں وہ اُن قرامط کے جو شبخون مار کے بصرے میں گھس گئے تھے قائد کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، قرمطی سیڑھیاں لگا کر فصیل پر چڑھ گئے اور اس سے پہلے کہ شہری ان کی مقاومت کے لیے تیار ہوں شہر پر قابض ہو کر سترہ دن تک لوٹ مار اور قتل و غارت میں مصروف رہے۔ بہرحال، اس واقعے سے بھی بہت پہلے ۳۰۵ھ/۹۱۷ء ھی میں سعید کو، جس کی بابت ماخذ میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ ہمت اور اقتدار سے عاری تھا، معزول کر دیا گیا تھا، شاید عُبَیدُ اللہ الفاطمی کی شہ دینے سے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ عبیداللہ الفاطمی نے ایک فرمان بھیج کر ابو طاہر کو حاکم بنا دیا تھا، چنانچہ بعض مؤرخوں نے اس کی حکومت کی ابتدا کا سال یہی قرار دیا ہے .

۳۱۱ھ / ۹۲۳-۹۲۴ء میں جب بصرے پر حملہ ہوا تو عین اسی وقت وزیر علی بن عیسٰی کو برطرف کر دیا گیا، کیونکہ اس کے دشمنوں نے اسے قرامطہ کا حلیف بتایا تھا۔ اسی سال کے آخر میں ابو طاہر نے حجاج کے قافلے پر، جو مکۂ معظمہ سے الَھبیر واپس آرہا تھا، حملہ کر دیا اور امیر ابو الَھیْجا عبداللہ بن حمدان کو، جسے قافلے کا نگہبان مقرر کیا گیا تھا، گرفتار کرلیا۔ کچھ دن بعد ابو الھیجا اور دوسرے قیدیوں کو رہا کر دیا گیا اور اسی موقع پر ابو طاہر کا قاصد بغداد پہنچا اور مطالبہ کیا کہ البصرہ، اہواز اور کچھ اور علاقے قرامطہ کے حوالے کر دیے جائیں۔ اس کا یہ مطالبہ رد کر دیا گیا اور ۳۱۲ھ / ۹۲۴-۹۲۵ء میں ابو طاہر نے پھر حجاج پر حملہ کر دیا اور کوفے کو لوٹ لیا۔ ۳۱۵ھ / ۹۲۷-۹۲۸ء میں ابو طاہر نے کوفے کو دوبارہ لوٹا اور خلیفہ نے اس کے خلاف یوسف ابی السّاج [رکَ بآن] کی زیر قیادت جو فوج بھیجی تھی اس پر زبردست فتح حاصل کرکے یوسف کو گرفتار کر لیا۔ اسے ان کارروائیوں کے دوران جو بعد ازاں عمل میں آئیں ذوالقعدہ ۳۱۵ھ / جنوری ۹۲۸ء میں قتل کر دیا گیا۔ دریاے فرات کے کنارے بڑھتے ہوے ابو طاہر اَنْبار جا پہنچا اور وہاں سے دریا پار کرکے بغداد پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا۔ خیریت گذری کہ ابو الَھیْجا کی تحریک سے نہر زُباره [زُبیده؟] کا پل توڑ ڈالا گیا تھا اور اسی کی بدولت مُونس [رکَ بآن] کی فوج ابو طاہر کو روک دینے میں کامیاب ہو گئی۔ جب وہ یہاں ناکام ہوا تو ابو طاہر شمال کی طرف مڑ گیا اور رَحْبَہ، قَرْقیسیا اور رَقّہ پہنچ کر وہاں کے باشندوں سے زر فدیہ وصول کیا۔ فوج کے کچھ دستے اتنے آگے بڑھ گئے کہ سِنْجار، رأس عَیْن اور نَصیبین تک پہنچ گئے۔ ابو طاہر کہیں ۳۱۷ھ / فروری-مارچ ۹۲۹ء کے شروع تک واپس بحرین پہنچا اور الاحساء کے قریب، جو اس کا دارالحکومت تھا، ایک دارالہجرۃ موسوم بہ ”المؤمنیّہ“ تعمیر کرایا (یہ معلوم ہے کہ قرامطہ اپنے آپ کو مؤمنون کہتے تھے).

ابوطاہر کا سب سے زیادہ توجُّہ انگیز کام مکۂ معظّمہ پر اس وقت حملہ کرنا تھا جب کہ وہاں حجّاج جمع تھے۔ وہ وہاں ۷ ذوالحجہ ۳۱۷ھ / ۱۱ جنوری ۹۳۰ء کو پہنچا، اس نے حجّاج کو مسجد [حرام] میں قتل کیا، خانۂ خدا کی ہر قیمتی چیز وہاں سے لے لی اور سات روز تک قتل و غارت میں مصروف رہ کر حجر اسود کو نکال کر اپنے ساتھ لے گیا۔ ۳۱۸ھ/ ۹۳۰ء میں

اس نے عمان پر قبضه کرلیا۔ خیال هے که ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں اس نے عراق کے فتح کرنے کی دوباره کوشش کی لیکن قرامطه کوفے سے آگے نه بڑھے اور وه اسے پچیس روز تک لوٹتے کھسوٹتے رهے۔ ڈ خویه De Goeje کا کہنا هے که عراق کا یه حمله اس لیے ملتوی کر دیا گیا که قرامطه کی ریاست میں ایک مہدی کاذب کی مسند نشینی کے بعد، جسے وزیر ابن سَنْبَر نے کھڑا کیا تھا اور جسے کچھ عرصے تک خود ابو طاهر بھی تسلیم کرتا رہا، فتنه و فساد برپا هو گیا تھا (دیکھیے نیچے).

چونکه حج کرنا ناممکن هوگیا تھا اور ابو طاهر کی جنگی کارروائیاں جاری تھیں (۳۲۱ھ میں سینیز کے خلاف اور ۳۲۲ھ میں توّج کے خلاف، یعنی صوبۂ فارس کے ساحل پر)، خلیفه الراضی کے رئیس الحُجّاب محمد بن یاقوت نے ۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں ابو طاهر کے ساتھ یه گفت و شنید شروع کی که وه خلیفه کا اقتدار تسلیم کرلے، حجاج سے تعرض کرنا چھوڑ دے اور حجر اسود کو اس کے مقام پر واپس کر دے، اس کے عوض اسے ان علاقوں کی حکومت کی جو اس کے قبضے میں هیں یا جو اس نے فتح کر لیے هیں باضابطه سند دے دی جائے گی۔ ابو طاهر نے حجر اسود کے واپس کرنے سے تو انکار کر دیا لیکن یه مان لیا که وه حجاج کا راسته روکنے سے باز آجائے گا؛ نیز یه که اگر خلیفه اسے بصرے کی بندرگاه کے استعمال کا حق عطا کر دے تو وه خلیفه کے نام کا خطبه پڑھے جانے پر آماده هے۔ بایں همه ۳۲۳ھ/۹۳۵ء میں اس نے پھر حجاج پر حمله کیا، خلیفه کے فوجی دستوں کو کوفے اور قادسیه کے درمیان شکست دی اور بحرین واپس آنے سے پہلے کچھ دن کوفے پر قابض رہا۔ ۳۲۵ھ/[۹۳۶]-۹۳۷ء میں امیرالاُمرا ابن رائق نے ابو طاهر سے، جو کوفے میں دوباره گھس آیا تھا، پھر بات چیت شروع کی۔ قرامطه نے مطالبه کیا که خلیفه انہیں هر سال ایک لاکھ بیس هزار دینار کی مالیت کی چاندی اور سامان رسد دیا کرے۔ ابن رائق نے یه تجویز کی که ابو طاهر اور اس کے فوجی دستے اپنے آپ کو خلیفه کے ملازم سپاهی مان لیں اور رقم مطلوبه کو اپنی تنخواه سمجھیں، مگر کسی معاهدے پر فریقین کے دستخط نه هو سکے۔ آخرکار ۳۲۷ھ/۹۳۹ء میں کوفے کے ایک عَلَوی کی وساطت سے طے پایا که حج جاری هو سکتا هے بشرطے که پچیس هزار (یا ایک لاکھ بیس هزار) دینار بطور خراج اور حفاظت راه کا محصول (”خِفاره“) ادا هوتا رهے۔ یه محصول قرامطه حجاج سے باقاعده وصول کرتے تھے لیکن اس سے بھی عراق کے جنوبی حصّے میں ان کی ترکتازیاں موقوف نہیں هوئیں.

ابو طاهر ۳۳۲ھ/۹۴۳-۹۴۴ء میں اڑتیس سال کی عمر میں بعارضۂ چیچک مر گیا اور اس کا بھائی احمد اس کا جانشین هوا.

ابو طاهر کے افعال کے متعلق چند سوالات پیدا هوتے هیں، یعنی یه که فرقه اسمٰعیلیه سے اس کے کیا تعلقات تھے۔ کیا وه فاطمی خلیفه عبید اللہ کو واقعی امام ”منتظر“ خیال کرتا تھا اور اس کا مطیع اور فرماں بردار تھا اور کیا یه عبیداللہ کی خُفیه درخواست پر هوا تھا که وه حجر اسود کو خانۂ کعبه سے اکھاڑ کر لے گیا اور عباسیوں کے ممالک پر حملے کرتا رہا۔ اس مسئلے پر که قرامطه اور اسمٰعیلیه میں باهم کیا اختلافات تھے اور کن باتوں میں دونوں متفق تھے، جس سے Ivanow نے: *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*، ص ۶۹ ببعد اور *Ismailis and Qaramatians* در *JBBRAS*، ۱۹۴۰ء، ص ۷۸ ببعد، میں اور B. Lewis: *The origins of Ismāʿīlism*، کیمبرج ۱۹۴۰ء، باب ۳ نے بحرین کے قرامطه اور بالخصوص قرامطه اور فاطمیه کے روابط کی بحث کی هے هم یہاں کوئی اظہار خیال نہیں کریں گے کیونکه اس مقالے میں فقط ان وقائع پر نظر ڈالنا مقصود هے جن کا ابو طاهر کی تاریخ سے تعلق هے۔ قرامطه کی فاطمی خلفا سے وابستگی

bestjurdubooks.wordpress.com

کے موافق اتنے ہی وثائق موجود ہیں جتنے کہ مخالف (دیکھیے تصریحات در B. Lewis : کتاب مذکور) ۔ حسن ابراہیم حسن اور طٰہ احمد شرف نے عبید اللہ المہدی پر جو کتاب لکھی ہے اس میں ان مصنفوں کا رجحان اس طرف ہے کہ ابو طاہر اور سب سے پہلے فاطمی خلیفہ [عبید اللہ] کے درمیان خفیہ اور گہرا تعلق تھا اور ابو طاہر اس کا حقیقی طور پر تابع فرمان تھا (قبّ : نیز ڈخویہ، مواضع کثیرہ) ۔ بہت سے مآخذ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابو طاہر، عبید اللہ کو مہدی مانتا تھا، اسے "خُمس" بھیجا کرتا تھا اور بحرین میں اس کا گماشتہ تھا (دیکھیے ان قرامطہ کے بیانات جن سے علی بن عیسٰی نے سوالات کیے تھے اور کاتب یوسف بن ابی السّاج کا بیان در مسکوَیہ، ۱ : ۱۶۷، ۱۸۱ ؛ نیز (قبّ B. Lewis : کتاب مذکور) ۔ الذّہبی نے ابو طاہر کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں : "انا الدّاعی الی المہدی" (حسن ابراہیم حسن، ص ۲۷۷) ۔ ابو المحاسن نے لکھا ہے کہ ابو طاہر نے عبید اللہ کو ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں رَحْبَہ واپس آنے کے بعد مہدی تسلیم کیا ؛ لیکن اس دعوے کی تائید میں عبید اللہ کا جو خط پیش کیا گیا ہے اور جس کے اقتباسات البغدادی نے دیے ہیں وہ بہ گمانِ غالب جعلی ہے ۔ علاوہ بریں یہ ممکن نہیں کہ ابو طاہر کو عبید اللہ کی صحتِ نسب کا بھی پورا یقین ہو کیونکہ اس نے ایک ایسے کذّاب ایرانی النسل کو امام منتظر مان لیا تھا جس کے نام پر بھی مآخذ کو اتفاق نہیں، اور اسے امام کی حیثیت سے تخت نشین کر دیا تھا (یہاں کہا جاتا ہے کہ ابو طاہر نے اس کے خدا ہونے کا بھی اعلان کر دیا تھا) ۔ ابو طاہر کے اس طرز عمل کا سبب سمجھ میں آسکتا ہے اگر، جیسا کہ Ivanow کہتا ہے، یہ مان لیا جائے کہ فرقہ قرامطہ فاطمیوں کو امام تسلیم نہیں کرتا تھا ۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ قرامطہ کی نگاہ میں خود ابو طاہر کا کیا مرتبہ تھا ۔ اگر الذہبی کی بات مانیں تو بعض تو اسے نبی مانتے تھے، بعض اسے مسیح موعود سمجھتے تھے، بعض اسے خود مہدی اور بعض مہدی کے لیے راستہ تیار کرنے والا (: "اَلْمُمَهِّد الی المہدی") مانتے تھے ۔ بہر حال ابو طاہر کی بابت بیانات گوناگوں اوہام اور حقیقت شناسی کی عجب معجون بن گئی ہے کیونکہ وہ جس جھوٹے مدعی پر ایمان لایا اس کی بعض حرکتیں دیکھ کر جب اس کی آنکھیں کھلیں تو ابو طاہر نے اسے فوراً قتل کرنے میں ذرا تأمل نہیں کیا ۔ ادھر عباسیوں کے ساتھ اس کے سیاسی معاملات بھی گواہی دیتے ہیں کہ وہ ہوشیار آدمی تھا ۔

یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ابو طاہر کے ممالک عباسیہ پر خواہ بصرہ ہو یا کوفہ یا ایران کے جنوب کا علاقہ حملوں کی مخصوص غرض فاطمی خلافت کی، جو مصر پر قبضے کے اقدامات کر رہی تھی، مدد کرنا تھی ؛ لیکن ہر وہ بات جس سے عباسی خلافت، جس کا ابو طاہر قرمطی ہونے کی حیثیت سے جانی دشمن تھا، کمزور ہو سکے، فاطمیوں کی لازمی طور پر ممد ہوتی تھی ۔ ان سب باتوں کے باوجود ابو طاہر خلافت عباسیہ سے بعض مراعات حاصل کرنے کے لیے گفت و شنید پر راضی ہوگیا جیسا کہ اوپر بیان ہوا مگر اسی کے ساتھ اس نے ان کے دشمنوں سے بھی تعلقات قائم رکھے، مثلاً فاطمیہ، موبد اعظم اسفندیار اور دیلمی مَرْداوِیج سے، جو ابوطاہر کا حامی تھا، یا البَرِیدی سے، جس نے ابوطاہر کے فرزند کی ولادت کے موقع پر اسے بیش بہا تحائف پیش کیے تھے اور کچھ روز ابو طاہر کے پاس پناہ بھی لی تھی ۔ فی الجملہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابو طاہر نے بنو فاطمہ کی مدد کی، مگر یہ مدد اس لیے نہ تھی کہ وہ اُن کی دعوت کا ہمہ تن مؤید تھا، بلکہ وہ تو فقط اپنی ذاتی مصلحت کے مطابق کام کر رہا تھا ۔ اسلام کے عقائد و احکام کے متعلق اس کے روّیے کی بابت سُنّی مصنفوں کے بیانات اور طنز و تشنیع سے قطع نظر کر کے بھی اتنا ماننا پڑے گا کہ اس میں

تشدّد کا مادّہ حد سے بڑھ کر تھا، جس کی Ivanow نے (در *JBPRAS*، ۱۹۴۰ء، ص ۸۲) یوں توجیه کی هے که "قرامطه اپنے آپ کو ایک جدید دین کا پیرو سمجھتے تھے، جو جدید وحی کے ذریعے متروک دین اسلام کی جگه لینے کے لیے دنیا میں بھیجا گیا تھا۔ ان کے اس موقف کو ایوانوف Ivanow اسلام کی اولین جماعت کے موقف سے جو انھوں نے عیسائیت اور یهودیت کے مقابلے میں اختیار کیا تھا مشابه قرار دیتا هے کیونکه ان دونوں سابقه مذهبوں نے اسلام کو اپنا سچا تکمله ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن ابو طاهر کے ان ظالمانه افعال کا ظهور، یهاں تک که حجر اسود کا اس کی جگه سے اُکھاڑ کر لے جانا بھی، عبیداللّٰه کے اشارے سے هوا هو، جیسا که Defrémery اور اس کے کچھ دن بعد ڈخویه نے خیال کیا هے، قرین قیاس نهیں، کیونکه خلافت کا یه دعویدار [عبیداللّٰه]، جس کا مطمح نظر بنو عباس کی جگه لینا تھا، کھلم کھلا اسلام کے خلاف ایسی کارروائیوں کو پسند نهیں کر سکتا تھا (دیکھیے ابراهیم حسن، ص ۲۲۵ تا ۲۲۶).

مآخذ : بنیادی تصنیف ابھی تک (۱) De Goeje : *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*، بار دوم لائڈن ۱۸۸۶ء، هے جس میں مؤرخوں، جغرافیه نویسوں اور دیگر مصنفین کی کتابوں کے، خواه وه مطبوعه هوں یا مخطوطوں کی شکل میں، حوالے دیے گئے هیں۔ اس تصنیف کے بعد جو طبعات یا تراجم معرض ظهور میں آئے یه هیں: (۲) مِسْکَوَیه، ۱ : ۳۳ تا ۳۴، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۸۱ ببعد، ۲۰۱، ۳۳۰، ۳۶۷؛ ۲ : ۵۵ (جهاں صفحے کے نیچے کے حاشیے میں الذّهبی کی ایک لمبی عبارت نقل کی گئی هے جس میں اس مفتری کی تاریخ بیان کی گئی هے)؛ (۳) المسعودی: التنبیه، ترجمه Carra de Vaux، ص ۱۴۹، ۴۸۳، ۴۸۴ تا ۴۹۲، ۴۹۵ تا ۴۹۷؛ (۴) وهی مصنف: مُرُوج، ۸ : ۲۸۵ تا ۲۸۶؛ (۵) ابوالمحاسن: النّجوم، (مطبوعه قاهره)، ۳ : ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۴ تا ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۷؛ (۶) هلال الصّابی: الوزراء، ص ۴۹، ۵۶، ۲۱۰، ۳۱۴ تا ۳۱۶؛ (۸) الصُّولی: اخبار الرّضی والمتّقی، ترجمه، ۱ : ۴۱، ۷۷، ۱۲۲، ۱۵۲، ۲۰۷؛ ۲ : ۲۷، ۶۶، ۷۸؛ (۹) البغدادی: الفَرْق، مطبوعهٔ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء، ص ۱۷۲ تا ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ (۱۰) ابن خلکان، ترجمه de Slane، ۱ : ۲۴۶؛ (۱۱) الکُتُبی: فوات، ۱ : ۱۷۳ تا ۱۷۵۔ جدید تصانیف میں سے Ivanow اور B. Lewis کا ذکر مقالے کے اندر آ گیا هے (B. Lewis کی تصنیف کا ایک عربی ترجمه بنام اصول الاسماعیلیّه بھی طبع هو چکا هے، بغداد ۱۹۴۷ء)۔ ان کے علاوه دیکھیے: (۱۲) H. Bowen : *The life and times of 'Ali Ibn 'Isa*، کیمبرج ۱۹۲۸ء، بمددِ اشاریه؛ (۱۳) حسن ابراهیم حسن اور طٰه احمد شرف: عبید اللّٰه المهدی، قاهره ۱۹۴۷ء ص ۹۴، ۱۷۶، ۱۸۰ ببعد، ۲۱۷ ببعد، ۲۲۰ ببعد، ۲۲۵ ببعد، ۲۳۱، ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۰۲۔ ابوالهَیجا اور ابن ابی السّاج کی حکایات کے لیے دیکھیے: (۱۴) M. Canard : *Histoire de la dynastie des H'amdānides*، ۱ : ۳۵۲ ببعد، ۳۵۵ ببعد.

(M. CANARD)

* **الجنّابی** : ابو محمد مصطفٰی بن حسن بن سنان الحسینی الهاشمی، دسویں صدی هجری / سولهویں صدی عیسوی کی ایک عربی تاریخی کتاب کا مصنف، جس کے بیاسی ابواب میں اتنے هی مسلمان حکمران خاندانوں کا بیان هے اور جس کا نام اَلْعَیْلَم الزّاخر فی احوال الاوائل والاواخر هے اور عموماً تاریخ الجنّابی کے نام سے مشهور هے ۔خود مصنف هی نے اس کا ترجمه اور خلاصه ترکی زبان میں تیار کیا تھا اس امر کا فیصله که جنّابی اس کا تلفظ صحیح هے یا اسے جَنَابی [بالتخفیف] هونا چاهیے اس وقت تک نهیں کیا جا سکتا جب تک یه معلوم نه هو جائے که اس کا مأخذ کیا هے ۔ الجنّابی آمِسْیه [اماسیه] کے ایک ممتاز خاندان کا فرد تھا۔ اس نے

متعدّد شہروں میں تعلیم پائی اور تعلیم دی اور تھوڑی مدت کے لیے حلب کا قاضی بھی ہو گیا تھا ۔ شاعر سُعودی اس کا چھوٹا بھائی تھا ۔ ان دونوں کی وفات ایک ہی سال یعنی ۹۹۹ھ / ۱۵۹۰ء میں ہوئی .

مآخذ : (۱) براکلمان، ۲ : ۳۸۷ ؛ تکملہ، ۲ : ۴۱۱ ببعد، ۳ : ۱۲۸۱ ؛ (۲) عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۴۰ ؛ (۳) F. Babinger : ص ۱۰۸ ببعد ؛ [(۴) Wüstenfeld : *Geschichtschreiber der Araber* عدد ۵۳۸].

(F. ROSENTHAL)

* **جَنَّۃ :** (ع)، باغ [رک باں] ۔ [اس مقام کا نام جو نکوکار انسانوں کا دائمی گھر ہوگا ۔ ج ن ن مادے سے ہے؛ لسان میں ہے جَنَّ الشیءَ یَجُنُّہ، جَنًّا ای سَتَرَہ، قرآن مجید میں آیا ہے : فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْہِ الَّیْلُ رَاٰ کَوْکَبًا قَالَ ھٰذَا رَبِّیْ (۶ [الانعام] : ۷۶)، جُنون جَنین اور جِنّ [رک باں] بھی اسی سے ہے، ان سب میں مرکزی مفہوم ڈھکے ہونے کا ہے ۔ جنۃ بھی وہ مقام ہے جو درختوں سے یا سبزے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے یا ہوگا، یا اخروی گھر کو اس لیے جنت کہا ہے کہ اس کی نعمتیں ہماری نگاہوں سے چھپی ہوئی ہیں ۔ عربوں کے محاورے میں جنت سے مراد درختوں خصوصاً کھجور کا باغ ہے، اس کی جمع جِنان ہے ۔ ابو علی نے التذکرۃ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں جنت صرف اس باغ کا نام ہے جس میں کھجور کے درخت اور انگور کی بیل ہو، یہ نہ ہو تو عام درختوں والی جگہ کو حدیقۃ کہیں گے [دیکھیے لسان، بذیل مادّہ] ۔ مفردات میں ہے : الجَنَّۃُ کُلُّ بُسْتانٍ ذِی شَجَرٍ یَسْتُرُ باشجارہ الارض .

قرآن مجید میں صیغۂ واحد و تثنیہ و جمع میں یہ لفظ ایک سو انچاس مرتبہ آیا ہے ۔ اضافتوں کے ساتھ بھی آیا ہے مثلاً جَنَّۃُ النَّعیم، جَنَّۃُ الخُلد، جَنّٰتُ عَدْنٍ، جَنَّۃُ المَاْویٰ ۔ اس کے لیے بعض دوسرے لفظ بھی استعمال ہوے ہیں مثلاً فردوس، روضۃ، دارالخلد، دارالمقامہ، دارالسّلام ۔ مفردات میں ہے : جنّات (جمع) کا اطلاق سات جنتوں پر ہوتا ہے، یعنی جنت الفردوس، جنت عدن، جنت النعیم، دارالخلد، جنت المأوٰی، دارالسلام اور علّیّین ۔ قرآن مجید میں آنے والی زندگی کے اس دائمی غیر فانی گھر کو جو ہر قسم کے آزار اور پریشانی سے پاک ہوگا باغ (جنّت) کہا گیا ہے اور اس کے ساتھ بعض ایسے لوازم کا ذکر کیا گیا ہے جن سے اس مادّی زندگی میں انسان مانوس ہیں : باغ، مرغزار، آب رواں، گل و ثمر، عمدہ مشروبات و ملبوسات اور دیگر مرغوبات ۔ مفسرین کا ایک گروہ ان کی لفظی تعبیر کرتا ہے، دوسرا اسے مجاز و استعارہ سمجھتا ہے؛ یعنی بقول سید سلیمان ندوی "ان کی حقیقت بالکل وہی نہیں جو ان لفظوں سے سمجھنے کے ہم عادی ہیں، بلکہ ان اخروی اشیا کو ان دنیاوی الفاظ سے اس لیے ادا کیا گیا ہے کہ وہ ان سے خاص مناسبت رکھتی ہیں ورنہ از روے حقیقت ان الفاظ کے لغوی مفہوم و معنی سے ان کی اخروی حقیقتیں بدرجہ ہا بلند و اتم ہوں گی [سیرۃ النبی، طبع سوم، ۴ : ۸۲۳] ۔ اس سلسلے میں مختلف تعبیرات آگے آتی ہیں .

بعض کے نزدیک قرآن مجید کی آیات سے جنت کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ مثالی ہے؛ یعنی جنت نکوکاروں کے اس گھر سے عبارت ہے جس میں انسانوں کی اعلٰی ترین تمنائیں اور آرزوئیں پوری ہوں گی ۔ جنت کی ایک صفت خلود بھی ہے، یعنی اس گھر میں پہنچ جانے والے ایسی مسرتوں سے بہرہ مند ہوں گے جو زوال کے آسیب سے محفوظ ہوں گی؛ یہاں کی مسرتیں غم و حزن کی آلائشوں سے پاک ہوں گی ۔ یہ ایسی پاکیزہ جگہ ہوگی جس میں کینہ، بغض، حسد، رشک اور لغویات کا گزر تک نہ ہوگا ۔ وہ امن و سلامتی کا گھر ہوگا، مقام رحمت ہوگا، مقام نُور اور مقام رضوان، مقام طیب و طاہر، مقام تسبیح و تہلیل، مقام قرب خداوندی اور مقام نعمت دیدار ایزدی.

یہ سب تصوّرات قرآن مجید کی آیات اور احادیث سے مرتب ہوتے ہیں ۔ ان آیات و احادیث کی تعبیر چار

طرح سے کی جاتی رہی ہے : (۱) جنت کے سلسلے میں حسّی کوائف کو لفظی معنوں میں سمجھا جائے؛ (۲) لفظی معنٰی لیے جائیں لیکن ان کے بارے میں "کیف" یعنی ان کی حقیقت کے بارے میں سوال نہ کیا جائے؛ (۳) ان کو تمثیلی پیرایۂ بیان قرار دیا جائے یعنی اس دنیا کے تجربوں اور کیفیتوں کو سمجھانے کے لیے بطور تمثیل و تشبیہ سمجھا جائے؛ (۴) ان حسّی کوائف کو استعارہ سمجھا جائے یا مجاز مرسل - یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حسّی تفصیلات تصور و تخیل کی امداد کے لیے ہیں کیونکہ جنت میں یہ مسرتیں بدرجہ اتم و اکمل ہوں گی اور ایسی ہوں گی جن کی اصلی حالت کا ہم تصور نہیں کر سکتے].

قرآن حکیم کی دی ہوئی معلومات کی جو تعبیریں ہوئیں ان کو کم و بیش پانچ انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (۱) حدیث کی اور ان تفاسیر کی روایات جو احادیث سے استناد کرتی ہیں؛ (۲) علم الکلام کی تعبیرات؛ (۳) فلسفہ و تصوف کی توجیہات؛ (۴) تطبیق کی کوششیں اور مفاہمتی انداز؛ (۵) دور جدید کے مصنفین کی توجیہات.

جنت اور وہاں کی زندگی کے متعلق کثرت سے احادیث ملتی ہیں، ان کا غالب رجحان لفظی مفہوم کی طرف ہے، جن میں حسّی مسرتوں کی تفصیل ہے اور ان کے حقیقی ہونے کا پہلو غالب ہے؛ یہ حدیثیں مختلف درجے کی ہیں - ان میں بہت سی روایات مستند سمجھی جاتی ہیں، مگر بعض "ضعیف" اور مشکوک ہیں - ان میں سے بعض نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہیں، یعنی صحابہ میں سے بعض کے اقوال ہیں.... امام احمدؒ بن حنبل کی المسند دوسری دنیا کی مسرتوں کے توصیفی بیانات سے معمور ہے، "صحیحین" (=البخاری و مسلم) اور سنن میں بھی اس موضوع پر بکثرت احادیث ہیں؛ دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی : مفتاح کنوز السّنّة، بذیل مادۂ الجنّة - تفسیروں کی ایک مخصوص مثال الطبری کی تفسیر ہے، اس پر واعظین نے بڑے اضافے کیے ہیں، جن سے قدیم قصہ گویوں (قُصّاص) اور نوحہ گروں نے بڑا فائدہ اٹھایا ہے - یہ لوگ عوام کی قوت متخیلہ کو ادھر لگانے کی خاطر ہر قسم کی مبالغہ آمیز حسّی تفصیلات کا اضافہ کرتے رہے؛ ان مختلف مآخذ کی بنا پر طرح طرح کی طول طویل حاشیہ آرائیاں ہوئیں جن کا جامع جائزہ پیش کرنا ممکن نہیں ہے - یہاں بعض اہم نکات دیے جاتے ہیں جو احادیث کی مستند کتابوں سے یا الطبری یا الشعرانی (مختصر) سے مستعار لیے گئے ہیں، آخر الذکر القرطبی کا خلاصہ بھی دیتا ہے .

۱- محل وقوع : عام طور پر جنت بلند ترین آسمان کے اوپر اور عرش الٰہی کے نیچے بتائی جاتی ہے - اسے عموماً حضرت آدمؑ کی اس جنت سے جہاں سے انہیں نکالا گیا تھا ممیز کیا جاتا ہے - نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج [رک بآں] سے متعلق جو روایات ہیں ان میں جنت کے طبقات و درجات کی مُفصّل کیفیت دی گئی ہے

احادیث و تفاسیر کی حسّی تفصیلات سے جو تصویر بنتی ہے وہ یوں ہے : جنت کے مختلف طبقات یا مقامات تک پہنچنے کے لیے آٹھ بڑے دروازے ہیں، ان میں ہر ایک کے طول و عرض اور فاصلوں کا حال بیان کیا گیا ہے (ان اعداد سے مقصود لا محدود مکان کا تأثر پیدا کرنا ہے)؛ ہر طبقہ اپنی جگہ عموماً سو درجوں میں منقسم ہے - بلند ترین درجے کو، جو یا تو ساتویں آسمان میں، یا زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ اس سے ماوراء ہے، کبھی "عدن" کبھی "فردوس" کہا گیا ہے - ایک حدیث (مثلاً البخاری : الجنائز، ۷) کی رو سے ان دروازوں کے کھولنے کی چابی کے تین دندانے ہیں : (۱) توحید کا اقرار؛ (۲) اطاعت خداوندی اور (۳) تمام غیر شرعی کاموں سے احتراز - بعض کتابوں میں "خدا کے راستے میں جہاد کی تلواروں" کا اضافہ کیا گیا ہے - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سب سے پہلے

داخل ہوں گے ۔ مومنین میں سے غریب امیروں کے آگے آگے جائیں گے ۔ فرشتے نہایت عمدہ اور سریلے نغموں کے ساتھ مقربین الٰہی کا استقبال کریں گے ۔ اس میں صرف عربی کو جنت کی زبان کہا گیا ہے ۔ یہاں ان کی ضیافت ہوگی، پھر ایک ایک کھانے کا حال بالتفصیل بیان کیا گیا ہے ۔ انھیں مکانوں کی طرف لے جایا جائے گا جو پہلے ہی سے ان کے لیے تیار کیے گئے ہیں، اور ان کے ہمراہ ان کی بیویاں وغیرہ ہوں گی ۔ گو جنت پہلے ہی سے موجود ہے، لیکن اس اخروی گھر کے یہ کوائف ہمیشہ نشور اجساد ہی سے متعلق کیے جاتے ہیں ۔ حشر و نشر اور حساب کے بعد ہی جنت کے ابدی ایوانوں میں مہمانوں کا استقبال کیا جائے گا ۔

۲. علم الکلام : اس سلسلے میں متکلمین کے خیالات تین طرح ہیں : (الف) معتزلہ کے خیالات، الزمخشری کی تفسیر [الکشاف] معتزلی تعبیر کی نمائندگی کرتی ہے ۔ یہ تعبیر عقلی معیار کی قائل ہے اور مجازی یا روحانی تاویل کے حق میں نہیں ہے، لیکن نسبةً ایسی محدود لفظی تاویل کی اس میں گنجائش ہے جس میں کوئی عبارت یا بیان، جو عقلی طور پر ناقابل قبول ہو، تمثیلی قرار دیا جائے ۔ معتزلہ ان افعال خداوندی کو جنھیں شرعی اصطلاحوں میں پیش کیا گیا ہے استعارہ سمجھتے ہیں، لیکن جنت کی حسّی لذات کا مفہوم لفظی لے کر اس میں تمثیل کے انداز پیدا کرتے ہیں ۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جنت کے پھل اس دنیا کے پھلوں کی طرح ہیں، وغیرہ وغیرہ ۔ بعد کے علما (الاشعری، البغدادی، الشہرستانی، الخیاط وغیرہ) نے، جنھوں نے اہل الحاد کا رد کیا، یہ ملحوظ رکھا کہ ابو الہذیل جنت کی جسمانی لذتوں (جسمیات) کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن اپنے دبستان (معتزلہ) کے باقی ماندہ اہل فکر کی طرح وہ ان کے ساتھ "روحانی مسرتوں" (روحانیات) کو شریک کرتا ہے ۔ دوسری طرف تمام معتزلہ "لقا" یا رؤیت الٰہی کا انکار کرتے ہیں اور معقول تعبیر کے ذریعے ان آیات قرآنی کی مختلف تاویل کرتے ہیں جن میں اس کا ذکر آیا ہے ۔ اسی طرح وہ اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جنت اس وقت موجود ہے بلکہ ان کے خیال میں جنت صرف قیامت کے وقت تخلیق کی جائے گی ۔

(ب) پہلا اشعری دبستان جنت کے وصفی بیانات کی حسّی بصری تعبیر کرتا ہے ۔ الاشعری اپنی الابانة (مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۵)، میں جنت کو "ارفع ترین مسرت" کہتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ جنت جو ابدی ہوگی پہلے ہی سے موجود ہے لیکن حیات اخروی کے ناقابل بیان کوائف کو محسوس کرانے کے لیے جنت کی "اخروی" تفصیلات پر زور دیا گیا ہے ۔ وہ جنت کے لفظی مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کی حقیقت پر سوال (کیف) کو درست نہیں سمجھتے؛ کیونکہ نہ صرف یہ کہ جنت کی لذتوں کا دنیوی خوشیوں کے ساتھ کوئی مشترکہ معیار نہیں، بلکہ وہ ان کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتیں اور وہ ایک مختلف نوعیت کی ہیں ۔

(ج) متأخر اشاعرہ (جنھیں ابن خَلدون "جدید اشاعرہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے) ایسی تاویل اختیار کرتے ہیں جو شاید معتزلہ سے زیادہ [عقلی] فلسفے سے متاثر ہے ۔ سب سے زیادہ نمایاں مثال فخرالدین الرازی [رک باں] نے اپنی کتاب اساس التقدیس (طبع قاہرہ ۱۳۲۷ھ) میں اپنے اصول تعبیر بیان کیے ہیں اور ان کا اطلاق مفاتیح الغیب میں تفصیل سے کیا ہے ۔ اس تفسیر میں جنت اور اسی طرح صفات الٰہی کے وصفی بیانات کی ایک وسیع مجازی تاویل کی گئی ہے ۔ اشاعرہ کی ہمنوائی میں آخرت کے "وجودوں" کی حقیقت تسلیم کرتے ہوئے الرازیؒ، ابن عباس کی ایک حدیث کے مطابق یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ان اخروی ناموں اور ان ناموں کے مابین جو اس دنیا کی چیزوں کا وصف بیان کرتے ہیں ایک طرح کا ابہام ہے (مفاتیح، ۸ : ۲۸۰) ۔ وانہ، جنت کی حسی نعمتوں سے انکار نہیں

کرتے، لیکن اس پر سوال (کیف) کی اجازت نہیں دیتے؛ "خدا کی پُر جلال حضوری پر زور دیتے ہیں، جو روح کو تقدس و روحانیت سے معمور کر دیتی ہے"۔ بہرحال جنت علم الکلام کا ایک متنازع فیہ مسئلہ ہے، خصوصاً اس کے نام "عدن" اور اس باغ "عدن" کے بارے میں جہاں خدا نے حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا کو رکھا تھا۔ الجبائی، جو ایک زمانے میں الاشعری کا استاد بھی تھا، ساتویں آسمان کو عدن کا محل وقوع قرار دیتا ہے؛ بعد کے لوگ، جنھیں الاصفہانی کی تائید حاصل ہے اور جنھیں ماتریدیوں کی تقلید کا دعوی ہے، حضرت آدم علیہ السلام کے عدن کو ایک ارضی باغ خیال کرتے ہیں جو جنت سماوی سے بالکل مختلف ہے۔ بعض دوسری تفاسیر جنت کو عموماً ساتویں آسمان سے اوپر جگہ دیتی ہیں۔

جنت کے سلسلہ وار مدارج کو عموماً تسلیم کیا جاتا ہے لیکن ان کی گنتی کی ترتیب پر اتفاق نہیں ہے۔ ابن عباس کی مروی ایک روایت اس طرح ہے: (۱) (اعلٰی ترین دائرہ) مسکن جلال و عظمت؛ (۲) دارالسّلام؛ (۳) باغ عدن؛ (۴) جنت الماوی؛ (۵) جنت خلود؛ (۶) جنت الفردوس؛ (۷) جنت النعیم۔ لیکن دوسری تفاسیر میں فردوس کو سب سے اوپر رکھا گیا ہے، پھر ایسی تفسیریں بھی ہیں جن میں عدن کو اوپر رکھا گیا ہے۔ بعض کتب تفسیر میں فقط چار مقامات یا جنات کا بیان ہے اور عدن کو چوتھے آسمان کے طبقے میں رکھا ہے، لیکن یہ عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ساتویں آسمان (یا محض بلند ترین آسمان) سے ماوراء، جس کا محل وقوع معلوم نہیں کیا جا سکتا، صرف ربّ اعلٰی کی کرسی اور عرش ہے۔

۳۔ فلسفہ و تصوّف: حکما کے نزدیک حیات اخروی کا آغاز قیامت کے ساتھ نہیں بلکہ انفرادی موت کے ساتھ ہوتا ہے اور روح انسانی اپنے جسم سے جدا ہو کر اپنی فطرت کے مطابق فقط قابل ادراک خوشیوں کو پا سکے گی۔ ابن سینا نے اپنی عام فہم تصانیف میں احتیاطاً قیامت کا انکار نہیں کیا اور یہی بات ابن رشد پر صادق آتی ہے۔ ابن سینا اپنے رسالۃ اضحویۃ فی امرالمعاد (قاہرہ ۱۹۴۹ء) میں بتصریح کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ قیامت کو درس سمجھیں؛ اور کہا کہ عقل مند آدمی یقیناً اسے ایک مثال یا مجاز کا پیرایہ سمجھے گا۔ لیکن بوعلی سینا کا خیال ہے کہ قرآنی بیانات کے ظاہری معنی کو کلیۃً نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، بلکہ وہ اپنے لفظی معنی کے اعتبار سے کم علم والے سادہ لوگوں ["بُلْـہ"] کے لیے مفید ہیں جنھوں نے اس زمین پر اگرچہ خداونـد تعالٰی کے احکام کی پابندی تو کی لیکن وہ اعلٰی عقلی زندگی تک ترقی نہیں کر پائے؛ مگر جنت کی نعمتوں کا ادراک صحیح معنی میں حسّی خوشیوں کے طور پر نہیں بلکہ تخئیلی حظوظ کے طور پر ہوگا قب (نجات، بار ثانی، قاہرہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء، ص ۲۹۸؛ نیز دیکھیے الاشارات، طبع Forset، لائڈن ۱۸۹۲ء، ص ۱۹۶، فصل ۲؛) بو علی مینا اس سلسلے میں بعض اساتـذہ سے استناد کرتا ہے۔ بوعلی سینا کے ان خیالات کا اثر صوفیوں پر بھی ہوا۔ اسی لیے پہلے صوفیہ جنت کے متعلق بیانات کا لفظی مفہوم لیتے تھے، لیکن بعد کے صوفی ان سے رؤیت الٰہی کی اعلٰی ترین مسرت اور اجر مراد لینے لگے۔ رابعۃؒ بصری کی یہ تمثیل مشہور و معروف ہے کہ جنت کو جلا دو اور دوزخ کو غرق کر دو، تاکہ خدا سے صرف اس کی ذات کے واسطے محبت کی جائے، نہ کہ اس کے انعام کی خاطر، اور اس سے صرف اسی کی خاطر ڈرنا چاہیے نہ کہ اس کی سزاؤں کے خوف سے۔ البسطامیؒ کا اعلان یہ ہے کہ "اگر جنت میں مجھے اللہ تعالٰی کی زیارت سے روکا گیا گو ایک لحظے ہی کے لیے کیوں نہ ہو، میں جنت کے برگزیدہ انسانوں کے لیے زندگی دوبھر کر دوں گا" (قب L. Massignon: *Lexique technique*، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۲۵۳)۔ حلّاج کے نزدیک ہر شے "رؤیت باری"

کی طرف رجوع کرتی ہے، جو آنکھوں کو خیرہ کردینے والی لیکن وقفوں کے ساتھ واقع ہونے والی ہے اور اس کے وقوع کے بعد ہی اہل جنت اس مسرت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ المُحاسبی [رک بآں] کا خیال اس بارے میں قابل غور ہے، ان کی بعض عبارات میں موعودہ مسرت کا روحانی مفہوم ہے لیکن ان کی کتاب التوہّم عوام کو تقوے کی ترغیب دینے کے لیے حسّی اور جنسی تعبیرات پر زور دیتی ہے۔

متأخّر صوفیوں نے اس بات کی احتیاط کی کہ جنت کی خوشیوں کی حسّی خصوصیت کو خارج نہ کیا جائے تاہم انھوں نے اعلٰی روحانی مفہوم کو جس کا ادراک کشف سے ہوتا ہے اکثر بہت پھیلا کر بیان کیا۔ سب سے زیادہ قابل ذکر بیان ابن العربی کا ہے، جو ان کی کتاب الفتوحات المکیة میں موجود ہے اور وہ یہ کہ جنت ”دار الحیوان“ (زندگی کا مسکن) ہے جو حسّی اور روحانی دونوں قسم کی نعمتوں سے سراسر معمور ہے؛ الفتوحات (۱ : ۳۵۳ ببعد) میں وہ تین باغات یا جنات کا ذکر کرتے ہیں۔

ایک ”جنتِ استثنا“ اُن بچوں کے لیے جو رُشد کو پہنچنے سے پہلے فوت ہو گئے، نیز فاتر العقل اور ایسے متقی لوگوں کے لیے جن کے پاس وحی الٰہی نہیں پہنچی، ان لوگوں کے لیے بھی جن کی قسمت میں خدا نے ”اسے لکھ دیا ہے“؛ ”جنت وراثت“ جس میں ”جنت استثنا“ کی ارواح اور وہ مومن داخل ہوں گے جنھیں کچھ عرصے کے لیے جہنم میں سزا دی جائے گی؛ اور اخیر میں ”جنت اعمال“ ہے، جہاں مومنوں کو اعمال حسنہ کا اجر دیا جائے گا۔ یہ آخری باغ خود آٹھ باغوں میں منقسم ہے، جس میں سے ہر ایک کے سو درجے ہوں گے۔ سب سے ارفع باغ عدن (جس کے پہلے فردوس ہے)؛ اور عدن کا ارفع ترین درجہ المأوی ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وقف ہے (۲ : ۹۶)۔ الفتوحات کی دوسری جلد میں روایتیں درج ہیں جن کی تشریح کرتے ہوئے خواہش، مسرّت اور ارادے میں امتیاز کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ابن العربی کا عقیدۂ معاد قابل غور ہے، اس کا تفصیلی تجزیہ Asin Palacios : *La escatalogia musulmanian en la Divina Comedia*، (میڈرڈ۔ غرناطہ ۱۹۴۳ء، ص ۲۳۰ ببعد) میں کیا گیا ہے اور حوالے مندرج ہیں۔ ان میں جنت کے باغات کو متحد المرکز اور طبق بر طبق دائروں میں دکھایا گیا ہے۔ ایک اور شکل، آٹھ درجوں والے مخروطی مینار کی، ابراہیم حقّی کے معرفت نامہ کی بنیاد پر ذہن میں آتی ہے، جس کا مطالعہ Carra de Vaux نے کیا ہے (*Fragments d'eschatologie musulmane*، برسلز ۱۸۹۵ء)۔ اگر ہم الفتوحات (۱ : ۳۵۳) کی طرف رجوع کریں تو ایسا دکھائی دیتا ہے کہ ابن العربی کی عالم آخرت کے بارے میں حسّی تصریحات تمام کی تمام تمثیلی معنی کی حامل ہو سکتی ہیں اور یہ کہ وہ ”ارضی“ و ”سماوی“ دو جداگانہ جنتوں کی نشاندہی نہیں کرتیں، جیسا کہ Asin Palacios خیال ظاہر کرتا ہے، بلکہ فقط ایک ہی مقام مسرت کی نشاندہی کرتی ہیں، جس میں یہ دونوں رُخ مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔ یہاں مصنف نے اس عرفانی نظریے سے کام لیا ہے جس کی فصوص الحکم (قاہرہ ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء) میں وضاحت کی گئی ہے، جہاں عالم مخلوقات اللہ تعالٰی سبحانہ کا مظہر زائد ہے۔ ایک کتاب میں، جسے ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے (لیکن وہ غالبًا الکاشانی کی ہے)، خود قرآنی عبارتوں کی ایسی تعبیر کی گئی ہے جو روحانی ہے اور اس میں ابن سینا ہی کی مصطلحات استعمال کی گئی ہیں: ”سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ“ (جنت کے بلند تخت) کمال کے درجات ہیں، کمخواب کا استر (”بَطَائِنُ اِسْتَبْرَق“) روح کی باطنی حالت ہے، حوریں ارواح سماوی ہیں۔

(۴) تطبیق کی کوششیں: حسی تعبیر اور عقلی و مجازی تعبیر کے یہ مسلک متوازی چلتے رہے لیکن

ان میں تطبیق کی کوششیں بھی ہوئیں ۔ ان میں امام ابو حامد الغزالیؒ کا نام نمایاں ہے ۔ الغزالی اقتصاد اور احیاء میں رؤیت الٰہی کے متعلق اشعری نظریے کی حمایت کرتے ہیں ۔ احیاء (قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، ۴ : ۳۸۱ تا ۴۶۸) کے آخری ربع کی کتاب الموت وما بعدہٗ میں کثرت سے احادیث و روایات نقل کی گئی ہیں، جن میں جنت کی حسّی لذتوں اور خوشیوں کی کیفیت بیان کی گئی ہے؛ لیکن المقصد الأسنٰی میں ان کا انکار کیے بغیر روحانی مسرت کی فوقیت پر زور دیا گیا ہے ۔ امام غزالیؒ کی رائے ہے کہ جنت مسرتِ کاملہ کا ایک "واسطہ" ہے جس کی صرف تمثیلات ہم پر منکشف کی گئی ہیں ۔ میزان العمل (ترجمہ از حکمت، ص ۵ تا ۶) میں بھی یہی عقیدہ ظاہر کیا گیا ہے کہ چونکہ جنت کی لذتیں عام انسانوں کی عقل کے لیے ناقابل فہم ہیں، "لہٰذا وہ انہیں ان حسّی لذتوں سے خلط ملط کر دیتے ہیں جن کا ادراک انہیں حاصل ہے"۔ یہ خیال ابن سینا کے نظریے کے بالکل قریب ہو جاتا ہے ۔ بایں ہمہ الغزالی نشور جسم کی حقیقت کے متعلق ابن سینا کی تعلیم سے بنیادی طور پر اختلاف کرتے ہیں ۔ امام غزالیؒ کے خیالات کچھ اس طرح کے ہیں : مؤمنین جو فقط حسّی اور مادّی خوشی ہی کو مقصود جانتے ہیں جنت میں جسمانی لذتوں ہی سے محظوظ ہوں گے ۔ دوسرے لوگ مثالی لذتوں سے لطف اٹھائیں گے مگر ان کے علاوہ اہل عرفان (عارفُون) اعلٰی ذہنی اور روحانی خوشیوں سے محظوظ ہوں گے کیونکہ وہ خوشیاں جن کی تشریح شریعت میں آئی ہے محض ان کی تمثیل ہیں ۔ اس امکان کو بھی خارج نہیں کیا گیا کہ بعض برگزیدہ اہل جنت ان تینوں قسم کی خوشیوں سے بیک وقت لطف اندوز ہو سکتے ہیں (قب اربعین، ۴)۔ علم الکلام پر الباجُوری کا مقبول عام رسالہ (اٹھارھویں ۔ انیسویں صدی عیسوی، حاشیہ ۔۔۔ علی جوهرة التوحید، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۴ء، جو بڑی درسگاہوں اور طریقت کے اہم مرکزوں میں اکثر و بیشتر پڑھایا جاتا تھا، جنت کے موضوع پر فقط بعض سنجیدہ مشاہدات کا حامل ہے ۔ الباجوری اپنی تصنیف میں ہر جگہ اشاعرہ کے رسمی طریق کار کا ٹھیک ٹھیک تتبع کرتے ہوئے لفظی مفہوم کی تائید کرتے ہیں لیکن بلا کیف؛ البتہ وہ اجازت دیتے ہیں کہ بعض اوقات دونوں مفہوم لیے جا سکتے ہیں یعنی لفظی بھی اور مجازی بھی۔ الباجوری پر صوفیانہ اثرات بھی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ بہشت کی نعمتوں کے سوال پر تفصیل سے بحث نہیں کرتے اور یہ بتانے پر اکتفا کرتے ہیں کہ "جنت میں ہر قسم کی مسرتیں کثرت سے موجود ہوں گی" (ب - ۱)۔ (معتزلہ کی رائے کے برعکس) ان کا خیال ہے کہ جنت کی تخلیق پہلے ہی ہو چکی ہے؛ ان کا کہنا ہے کہ آدم و حوا کے عدن اور آخرت کے مقام جنت ایک ہی ہیں؛ ان کی نظر میں یہ ایک ابدی مقام ہے جو کبھی فنا نہیں ہوگا (جہمیہ کے برعکس).

جنت کی شکل کے بارے میں باجوری تینوں خیالات کا ذکر کرتے ہیں : (۱) جنت سات حصوں پر (آٹھ حصوں پر نہیں جیسا کہ ابن العربی نے تجویز کیا) مشتمل ہوگی، جو ہم مرکز اور طبق برطبق ہوں گے؛ ارفع ترین جنت، جو وسط میں ہے، فردوس ہے جہاں دریا جدا ہوتے ہیں، اور یہ عدن کا درجہ دوسرا ہے؛ (۲) قرآن حکیم کے مطابق (۵۵ [الرحمٰن] : ۴۶، ۶۲) چار جنتیں ہیں؛ ان کی بلندی کی ترتیب سے انہیں موسوم کیا ہے : جنة النعیم، جنة الماوٰی، عدن اور فردوس؛ (۳) مقام ایک ہی ہے جس پر سات ناموں کا اطلاق ہو سکتا ہے، ہر نام اس کی کسی ایک صفت کی نشان دہی کرتا ہے.

(۵) دور جدید کے مصنفین : محمد عبدہٗ (رسالة التوحید، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴، "رؤیت الٰہی" پر تفسیر جزء عمّ . . . . یعنی قرآن حکیم کے تیسویں پارے یا چھوٹی سورتوں کی تفسیر، طبع اول

bestudubooks.wordpress.com

قاهره ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء) کے نزدیک رؤیت الٰہی ممکن ہے، لیکن اس نوعیت کی نہیں جیسی اس دنیا میں چشم ظاہر سے ہوتی ہے؛ خدا اپنے برگزیدہ بندوں کے ملکۂ بصارت کی ماہیت بدلنے کے بعد ہی انہیں اپنا جلوہ دکھائے گا ۔ لفظی توصیفی مفہوم (جنت کی تعیین مقام اور لذات) کو جوں کا توں رکھا گیا ہے لیکن اس کی معقول و متین تشریح کی گئی ہے ۔ اصول "بلا کیف" کی توثیق کی گئی ہے... رشید رضا نے تفسیر المنار میں متعلقه احادیث کے استناد پر تنقیدی بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ان تشریحات کو جن میں مبالغه آمیز لفظی مفہوم پر اصرار کیا گیا ہے عربی زبان کی روح کا لحاظ نہ رکھنے کی وجہ سے غلط سمجھا گیا ہے، حالانکه ایسے تجسیمی اور تشبیہی اقوال کی تاویل استعارے کے رنگ میں کی جانی چاہیے۔ اسی طرح ہمیں قرآن حکیم کی داخلی روح کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے، جو حسّی اور روحانی دونوں قسم کی خوشیوں کو روا رکھتا ہے، لیکن فوقیت روحانی مسرتوں کو حاصل ہے ۔ اس کے ساتھ اس لسانیاتی تفسیر کا ذکر کرنا بھی مفید ہوگا جو عبدالقادر المغربی نے پیش کی اور جس نے ۱۹۲۰ء میں انیسویں پارے "تبارک الذی" کی شرح مکمل کی (جو علٰی هامش التفسیر، قاهره بدون تاریخ دوباره شائع ہوئی) ۔ مصنف لفظی مفہوم کی تفسیر کو مسترد کرتا ہے جو آخرت کی زندگی کو محض حسّی مفہوم میں پیش کرتی ہے؛ ایسا کرنے سے انسان متن [قرآنی] کی بے مثال قوت بیان کا جائزہ لینے میں ناکام رہ جاتا ہے۔ وہ محض تمثیلی تفسیر کو بھی مسترد کرتا ہے ۔ اسے ایک ایسی تفسیر مطلوب ہے جو عربی زبان کے قواعد، اس کی بلاغت اور اس کے استعمال استعاره پر مبنی ہو ۔ جنت کی خوشیوں کو بیان کرنے والی مصطلحات سے مقصد خوشی کے متعلق عظیم ترین تصور پیدا کرنا ہے، لہٰذا ہمیں ان اصطلاحات کے لفظی مفہوم کو سمجھنا ہوگا، لیکن یه سمجھ کر کہ وہ آخرت کے ایسے حقائق کی مظہر ہیں جو موجودہ دنیوی حقائق سے مختلف ہیں۔ یه ہے وہ طریقه جس سے ہمیں ان خوشیوں کے سمجھنے میں مدد ملے گی جن کا وعدہ صالحین سے کیا گیا ہے: نتیجةً جنت کی ضیافتوں کی خوشیاں ایک ایسی حقیقت کی مصوری کرتی ہیں جو محسوس اصطلاحوں کے بغیر انسانی سمجھ میں نہیں آ سکتی ۔ مصنف آخر میں کہتا ہے که یه اس کی اپنی تعبیر ہے اور ہر مسلمان کو اس پر کسی دوسری تعبیر کو ترجیح دینے کا اختیار حاصل ہے۔

مصری عالم سید القطب، امین الخولی اور خصوصاً محمد احمد خلف الله، جو اول الذکر کا شاگرد ہے، قرآن مجید کے ادبی اسالیب کے مطالعے اور تعبیرات میں شیخ المغربی سے بھی آگے نکل جاتے ہیں۔ ہندوستان میں لکھی ہوئی تفاسیر بھی مندرجۂ بالا چار تعبیروں میں سے کسی ایک کی تقلید کرتی ہیں ۔

مآخذ : متن میں درج کتابوں کے علاوہ دیکھیے : (۱) اشرف علی تھانوی : بیان القرآن؛ (۲) سرسید احمدخان : تفسیر القرآن؛ (۳) محمد علی لاہوری : بیان القرآن؛ (۴) ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن؛ (۵) سید سلیمان ندوی : سیرة النبی (اردو) جلد ـــــ سوم؛ (۶) ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن؛ (۷) عبد الماجد دریا بادی : تفسیر ماجدی؛ (۸) مفتاح کنوز السنة؛ بذیل مادۂ الجنة .

(L. GARDET [و ادارہ])

* **جُنّر** : ہندوستان کی ریاست بمبئی کا ایک شہر، جو پونا سے چھپن میل شمال کی جانب ہے ۔ درۂ نانا کے قریب ہونے کی وجه سے یه ایک اہم تجارتی مرکز بن گیا ہے، جو دکن کو مغربی ساحل سے ملاتا ہے ۔ قلعۂ جُنّر ۸۴۰ھ/۱۴۳۶ء میں مَلِک التجار نے تعمیر کیا تھا ۔ محمود گاوان [رک بآن] کے زمانۂ وزارت میں جنر کے گرد کا ضلع دکن کی بہمنی سلطنت کی اطراف یا صوبجات میں سے تھا ۔ آگے چل کر یه سلطنت احمد نگر کا حصه بن گیا ۔ ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء میں اس شہر کو مرہٹوں کے قائد شیوا جی نے، جو قریب کی شیونیر

پہاڑی کے قلعے میں پیدا ہوا تھا، تاخت و تاراج کیا۔ اس کے اِردگرد کی پہاڑیاں ان غاروں کے لیے مشہور ہیں جو بدھ مت میں مقدس سمجھے جاتے ہیں۔ انھیں *Gazatteer of the Bombay Presidency*، ج ۱۸ (حصہ ۳): ص ۱۴۰ تا ۲۳۱ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

(C. COLLIN DAVIES)

* **جِنّی** : رک بہ دِنِّی

* **جُنَید** : آیدین اوغلو [رک بآں] خاندان کے امرا میں سے سب سے آخری امیر۔ عثمانی مآخذ میں اس جنید کا لقب اِزمیر اوغلو دیا گیا ہے۔ اپنی سازشوں کی بدولت، جن میں چالاکی اور دلیری دونوں شامل تھیں اور سلطان بایزید اوّل کے بیٹوں کی خاندانی جنگوں سے فائدہ اٹھاتے ہوے، اس نے تقریباً مزید چوتھائی صدی تک آیدین کی امارت کو کامیابی سے برقرار رکھا۔ ہمّت آقین نے حال میں ترکی محافظ خانے کی دستاویزوں کی جو تفتیش کی تھی اس سے ان ناکافی معلومات میں جو دیگر مآخذ میں ملی تھیں بہت کچھ اضافہ ہوگیا ہے اور اس شخص کے اصلی حالات، جسے غیر منصفانہ طور پر محض ایک "قسمت آزما" کہا جاتا تھا، منکشف ہوگئے ہیں۔ جُنَید بدمیہ کے امیر ابراہیم بہادر کا بیٹا اور محمد بیگ بانی امارت آیدین کا پوتا تھا۔ یہ تاریخ میں اس وقت نمودار ہوتا ہے جب تیمور آناطولی [رک بآں] سے چلا گیا۔ ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱-۱۴۰۲ء میں تیمور نے امارت آیدین کو، جسے بایزید اول نے ۷۹۲ھ/ ۱۳۸۹-۱۳۹۰ء میں اپنی مملکت میں شامل کر لیا تھا، دوبارہ آزاد کیا اور عیسٰی بن محمد کے بیٹوں، یعنی پہلے موسٰی اور اس کے بعد اُمور ثانی کو واگزار کر دیا۔ جنید اور اس کے بھائی حسن آغا نے، جو حکومت عثمانیہ کے زمانے میں ازمیر کے بالائی حصار کے قرہ صوباشی رہ چکے تھے (بندرگاہ کے قلعے پر ۷۴۴ھ/ ۱۳۴۴ء سے روڈس کے مسیحی جنگجوؤں (Knights) نے قبضہ کر رکھا تھا، تیمور نے اسے ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۲ء میں دوبارہ لے لیا)، یہاں حکومت کے لیے اپنے عم زاد بھائیوں کا مقابلہ کیا اور جنید نے ازمیر اور حسن آغا نے آیا سولوک پر قبضہ کر لیا۔ لیکن ۸۰۵ھ/ ۱۴۰۳ء میں جب موسٰی کا انتقال ہو گیا تو اُمور ثانی نے اپنے ایک رشتے دار منتشا اوغلو الیاس بیگ سے مدد طلب کی۔ اس نے اس کی آیا سولوک کو دوبارہ فتح کرنے میں مدد کی اور حسن بیگ کو مرمریس Marmaris میں قید کر دیا۔ جنید بھائی کو اس قید سے نکالنے میں کامیاب ہوا؛ چنانچہ اسے کشتی میں بٹھا کر ازمیر لایا گیا۔ اس کے بعد صوبۂ آیدین کے سابق والی سلیمان چلبی کے بیچ بچاؤ سے، جو ادرنہ کا سلطان بنا دیا گیا تھا، اس نے آیا سولوک کو دوبارہ حاصل کر لیا۔ اس نے اُمور ثانی سے صلح اور اس کی لڑکی سے شادی بھی کر لی۔ اپنے خسر کی وفات کے بعد ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۵ء میں وہ تنہا امارت کا حاکم بن گیا اور اس نے اس میں آلاشہر، صالح لی اور نِیف بھی شامل کر لیے۔ اسی سال عیسٰی چلبی، جس کا حامی سلیمان تھا، ازمیر آیا تاکہ اپنے بھائی محمد کے خلاف اس کی مدد حاصل کرے؛ جنید اپنے ہمسایہ صارو خان، مِنتشا، تِکمہ اور گرمیان کے امرا کو بھی میدان جنگ میں لے آیا تھا، لیکن ان کی تعداد زیادہ ہونے کے باوجود بھی محمد نے انھیں شکست دی۔ عیسٰی بھاگ گیا اور جنید نے معافی مانگ لی، اور فاتح کی اطاعت کا اقرار کرکے اپنی حکومت بچا لی۔ اس سے اگلے سال سلیمان آناطولی پر فوج لے کر چڑھ آیا، جنید نے، جس کا قرمان اور گرمیان کے امیروں کے ساتھ معاہدہ تھا، مدافعت کی تیاری کی، لیکن اپنے خلفا کی غدّاری کے خوف سے اس نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا اور سلطان سے معافی مانگ لی۔ سلیمان، جسے اب اس پر اعتماد نہ رہا تھا، اسے روم ایلی لے گیا اور اُچریدہ کا حاکم بنا دیا۔ تاہم ۸۱۴ھ/ ۱۴۱۱ء میں سلیمان اپنے بھائی موسٰی سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ جنید نے درمیانی وقفے کی شورش سے فائدہ اٹھایا اور ازمیر واپس چلا آیا، اس نے

آیا سُولُوک [رک بآں] کے حاکم کو، جسے سلیمان نے مقرر کیا تھا، نکال دیا اور اپنی پہلی ریاست واپس لے لی، لیکن جب محمد اول موسٰی پر غالب آ گیا اور روم ایلی میں اپنی حکومت مضبوط کر لی تو وہ جنید کی طرف متوجه ہوا اور کِیمه، قِیجِیک، اور نِیف کے قلعے فتح کرکے اس نے ازمیر کا محاصرہ کر لیا جس نے دس ہی دن میں ہتیار ڈال دیے ۔ اس دفعه پھر جنید نے معافی مانگی اور اسے معاف کر دیا گیا؛ ترکی مآخذ میں لکھا ہے کہ سلطان نے اسے ازمیر کا علاقه بخش دیا مگر اس سے یه اقرار لے لیا که اسے [اپنے نام کا] خطبه پڑھنے اور سکه مضروب کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ بہرحال آگے چل کر سلطان کو اپنا فیصله بدلنا پڑا، کیونکه دوکاس Dukas کی شہادت کے مطابق ۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵ء جنید کو روم ایلی بھیجا گیا اور نِیقوپولیس Nicopolis کا حاکم بنا دیا گیا، اور ساتھ ہی صوبۂ آیدین الگزنڈر ولد شِشْمَن کو، جو بلغاریه کے شاہی گھرانے کا فرد تھا، دے دیا گیا ۔ یه الگزنڈر بورکلوجه مصطفٰی کی بغاوت کے دوران ۸۱۹ھ/ ۱۴۱۶ء میں مارا گیا ۔ اس اثنا میں جنید نے اپنے ڈینیوبی صوبے میں بلا تأمل ایک مدعی تخت سے تعلق قائم کر لیا جسے ترکی مؤرخوں نے مصطفٰی دوزمه [رک بآں] لکھا ہے اور جو بقول نِشری اور بوزنطی مؤرخین بایزید اول کا وہ بیٹا تھا جو انقرہ کی جنگ میں غائب ہو گیا تھا ۔ اس مصطفٰی نے بوزنطه اور وینس کی حکومتوں سے مدد کی درخواست کرنے کے بعد روم ایلی کے بعض بیگوں کی تائید سے اِفلاق (Wallachia) کے فرمانروا کے پاس پناہ لے لی تھی ۔ اُس نے جُنید کو اپنا وزیر بنا لیا ۔ ۸۱۹ھ/ ۱۴۱۶ء میں، آناطولی کی اس شورش سے جو شیخ بدرالدین اور بورکلوجه مصطفٰی کی مذہبی تحریک و تبلیغ سے پیدا ہوئی تھی، فائدہ اٹھا کر اور بوزنطه اور وینس کی جزئی تائید کے بل پر، مصطفٰی نے تخت کے حق دار ہونے کا دعوٰی کر دیا؛ لیکن محمد اول نے آناطولی سے واپس آ کر وینس سے صلح کا معاهده کر لیا ۔ مصطفٰی اور جنید نے سالونیکا میں پناہ لی، جہاں کے بوزنطی حاکم نے ان پناہ گزینوں کو سلطان کے حوالے کر دینے سے انکار کر دیا ۔ اس پر سلطان نے شہر کی ناکه بندی کر دی ۔ سلطان محمد اول نے انہیں قید رکھنے کی صورت میں ان کے سالانه مصارف خود ادا کرنے کا ذمه لیا، اس پر مصطفٰی کو جزیرۂ لیمنوس میں اور جنید کو قسطنطینیه کی Pammakaristos خانقاہ میں نظر بند کر دیا گیا؛ لیکن ۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء میں محمد اول کے انتقال کے بعد قیصر نے قیدیوں کو رہا کر دیا ۔ بوزنطه کی تائید سے مصطفٰی اپنے آپ کو سلطان ادرنه مشہور کر چکا تھا اور اپنے دعوے کے لیے روم ایلی کے تمام بیگوں کی تائید حاصل کر لی تھی ۔ لیکن قیصر سے وعدہ کر لینے کے باوجود اس نے کلیپولی [گیلی پولی] کو جسے قیصر ہی کی مدد سے حاصل کیا گیا تھا، واپس دینے سے انکار کر دیا اور بوزنطه اس کا مخالف ہوگیا ۔ ۸۲۵ھ/ ۱۴۲۲ء میں مراد ثانی سے اس کی اولوباد (Lopadion) میں ملاقات ہوئی، مراد نے عیّاری سے روم ایلی کے بیگوں کو توڑ لیا اور جنید سے وعدہ کیا که اگر وہ اس مدعیِ تخت کا ساتھ چھوڑ دے تو اس کا پہلا علاقه اسے واپس دے دیا جائے گا؛ جنید راتوں رات، نکل بھاگا اور ازمیر پہنچ گیا جہاں کے باشندوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا، لیکن ازمیر کے علاقے پر قناعت نه کرکے اس نے آیا سُولُوک سے امور ثانی کے بیٹے مصطفٰی کو نکال دیا جو عثمانلی ترکوں کے ماتحت تھا، اور رفته رفته اپنی آیدین کی ریاست کو فتح کر لیا ۔ ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء میں مراد ثانی نے جُنید کے خلاف قدم اٹھایا، وہ چاہتا تھا که جنید کے مقبوضات کو ازمیر کے علاقے تک محدود کر دے ۔ اس نے صوبۂ آیدین کی حکومت کے لیے ایک یونانی نو مسلم خلیل یخشی کو نامزد کر دیا اور اس نے آیا سُولُوک اور تیرہ دونوں شہروں پر دوبارہ قبضه کر لیا؛ مگر جنید نے ترکی علاقوں پر چھاپے مارنے نه

چھوڑے اور نئے حاکم کی بہن کو گرفتار کر لیا۔ مراد ثانی نے اس کی تادیب کے لیے ایک نئی فوج تمرطاش کے فرزند اور آناطولی کے بیگلر بیگی عُروج کی سپہ سالاری میں روانہ کی۔ ازمیر کا علاقہ فتح کر لیا گیا اور جنید کو قلعہ اِپْسیلی Ipsili میں پناہ لینا پڑی جو جزیرۂ ساموس کے مقابل ساحل بحر پر واقع ھے۔ اس نے یخشی کی بہن کو جو اس کے پاس قید تھی، جان سے مار ڈالا۔ اِپسیلی سے جنید نے وینس کو ایک درخواست روانہ کی اور اپنے اور مصطفٰی کے بیٹے سلطان محمد کے بھائی کے لیے جو اس کے ساتھ موجود تھا امداد چاھی، لیکن وینس نے اس کی درخواست پر اعتنا نہ کی۔ اسی اثنا میں عروج نے وفات پائی اور اس کی جگہ حمزہ کو دی گئی جو ایک صاحب عزم آدمی تھا۔ ۸۲۸ھ/ ۱۴۲۴-۱۴۲۵ء میں جنید نے وینس سے پھر مدد کی التجا کی اور امیر قرمان سے بھی مدد مانگی مگر انھوں نے کوئی جواب نہ دیا۔ جنید کے لشکر کو، جو اس کے لڑکے قُرت حسن کی زیر قیادت تھا، آق حصارؔ (Thyatira) کے میدان میں شکست ھوئی اور قُرت حسن گرفتار کر لیا گیا۔ دوسری جانب فوکیا Phocea کے بعض جنوا والوں کی مدد سے اِپْسیلی پر سمندر کی طرف سے حملہ کر دیا گیا۔ دونوں جانب سے گھر کر جنید کو ھتیار ڈالنا پڑے؛ اگرچہ اسے جان کی امان دی گئی تھی پھر بھی یخشی نے اپنی بہن کا قصاص لینے کے لیے اسے جان سے مار ڈالا اور اس کے ساتھ ھی قرت حسن اور اس کے خاندان کے دیگر افراد کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس طرح آیدین اوغوللری خاندان کا خاتمہ ھو گیا.

مآخذ: (۱) ڈوکاس Dukas، (طبع بون): ص ۷۹ تا ۸۹، ۹۶ تا ۹۷، ۱۰۳ تا ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۳۹ تا ۱۵۶، ۱۶۴ تا ۱۷۶، ۱۸۹ تا ۱۹۶؛ (۲) Chalkokondyles، (طبع بون)، ص ۲۰۴، ۲۲۳ تا ۲۲۶؛ (۳) عاشق پاشا زادہ، طبع عالی، استانبول ۱۳۳۲ھ ص ۹۶، ۱۰۷ تا ۱۰۹؛ (۴) نِشْری طبع Unat اور Köymen، ج ۲، انقرہ ۱۹۵۷ء، ص ۴۴۵ تا ۴۵۱، ۴۹۷ تا ۴۹۹، ۵۵۵، ۵۵۷ تا ۵۶۳، ۵۸۳ تا ۵۸۷؛ (۵) سعد الدین، ج ۱، استانبول ۱۲۷۹ھ، ص ۲۳۲ تا ۲۳۶، ۲۶۱ تا ۲۶۵، ۳۰۶ تا ۳۱۵، ۳۲۳ تا ۳۲۷؛ (۶) عالی: کُنْہ الاَخبار، ج ۵، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۱۵۶، ۱۶۷ تا ۱۶۸، ۱۹۸ تا ۱۹۹، ۲۰۳؛ (۷) N. Iorga: *Geschihte des osmanischen Reiches*، ج ۱، گوتھا ۱۹۰۸ء، ص ۳۶۶ تا ۳۶۷، ۳۶۹ تا ۳۷۴، ۳۷۹ تا ۳۸۰، ۳۸۴ تا ۳۸۶؛ (۸) ھمّت آقین Himmet Akin: آیدین اوغوللری تاریخی حقّندہ برآرا شترمہ، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۶۳ تا ۸۲، ۱۱۳، ۱۲۲ تا ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۸۵، ۲۰۲؛ (۹) آئی۔ ایچ۔ دانشمند: ایضاحلی عثمانلی تاریخی کرونولوجیسی، ج ۱، استانبول ۱۹۴۷ء، ص ۱۵۲ تا ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵ تا ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۵ تا ۱۸۶، ۱۹۱ تا ۱۹۳۔

(I. MELIKOFF)

جُنَیْد: شیخ صفّی الدّین اسحٰق بانی طریقہ صفویہ کی اولاد میں چوتھا صفوی شیخ یا مرشد تھا؛ ۸۵۱ھ/ ۱۴۴۷-۱۴۴۸ء میں اپنے باپ ابراھیم کا جو اَردَبیل میں جماعت صفویہ کا صدر تھا، جانشین ھوا؛ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں۔ جنید پہلا شخص ھے جس نے اپنے صفوی مریدوں کو عسکری اصول پر منظّم کیا اور اپنے پیش روؤں کے خلاف، کھلم کھلا دنیوی حکومت اور مذھبی اقتدار دونوں کے حصول کو اپنا مقصد قرار دیا۔ اس کی سیاسی سرگرمیوں کے باعث آذربیجان کا قرہ قویونلو حاکم جہانشاہ اس سے معاً بگڑ بیٹھا اور اس نے حکم دیا کہ وہ اپنی فوجوں کو منتشر کر دے اور قرہ قویونلو کے علاقے سے نکل جائے ورنہ حکم عدولی کی صورت میں اردبیل کو تہس نہس کر دیا جائے گا۔ جنید بھاگ کر ایشیاے کوچک چلا گیا، لیکن وزیر اعظم خلیل پاشا نے سلطان مراد ثانی کو اسے سلطنت عثمانیہ میں پناہ دینے سے باز رکھا۔ جنید

یکے بعد دیگرے قرامان میں، پھر کیلیکیا (Cilicia) میں قبیلۂ ورساق کے پاس اور اس کے بعد شام میں جبل اُرسوس میں ٹھیرا، مگر آخرکار اسے مجبوراً شمال کی طرف بھاگنا پڑا (سلطان چَقمق (رک باں) نے حلب کے گورنر کو اسے گرفتار کرنے کا حکم دے دیا تھا؛ یہ واقعہ ضرور ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء سے پہلے ہوا ہوگا جس سال میں چقمق کی وفات ہوئی) اور وہ بحر اسود کے کنارے جانیک (رک باں) میں چلا گیا۔ ۸۶۰-۸۶۱ھ/۱۴۵۶ء میں طربزون پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کے بعد وہ پھر دیار بکر میں حصن کیفا چلا گیا اور وہاں سے آمد پہنچا، جہاں اس نے تین سال (۸۶۱ھ/۱۴۵۶ء کا اختتام تا ۸۶۳ھ/۱۴۵۹ء) آق قویونلو حکمران اوزون حسن (رک باں) کے پاس گزارے۔ ۸۶۲-۸۶۳ھ/۱۴۵۸ یا ۱۴۵۹ء کے آغاز میں جنید نے اوزون حسن کی بہن خدیجہ بیگم سے شادی کرلی۔ سیاسی اتحاد کے منافع مذہبی عناد سے جو شیعی صفویہ اور سنّی آق قویونلو کے درمیان تھا، زیادہ وزنی ثابت ہوے۔ دونوں نے ایک دوسرے کو قرہ قویونلو کے خلاف مفید مطلب حلیف سمجھا حالانکہ عقیدے کے لحاظ سے قرہ قویونلو صفویوں سے زیادہ قریب تھے۔

۸۶۳ھ/۱۴۵۹ء میں جنید نے دیار بکر کو چھوڑا اور اردبیل کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ قرہ قویونلو کے زیادہ طاقتور لشکروں سے ڈر کر اس نے چرکیسون (Circassians) کے خلاف مہم کشی کا فیصلہ کیا (موسم خزاں ۱۴۵۹ء)۔ جب وہ شیروانشاہ خلیل اللہ بن شیخ ابراہیم کے علاقے سے گذر رہا تھا تو طَبَرسران کے قریب دریاے کُر کے کناروں پر ۱۱ جمادی الاولی ۸۶۴ھ/۴ مارچ ۱۴۶۰ء کو اس پر حملہ ہوا اور اسے جان سے مار ڈالا گیا۔

مآخذ: فارسی اور ترکی مخطوطے بطور مآخذ جن کی فہرست: W. Hinz: *Irans Aufstieg zum National-staat in fünfzehnten Jahrhundert*، برلن اور لائپزگ ۱۹۳۶ء، میں دی ہے، ان میں جنید کی زندگی کا بہترین اور مکمّل ترین بیان موجود ہے۔ اس مسئلے پر کہ آیا جنید پہلا صفوی شیخ تھا جس نے سُلطان کا لقب اختیار کیا دیکھیے R.M. Savory: *The development of the early Ṣafawid state under Ismāʿīl and Ṭahmāsp*، غیرمطبوعہ مقالہ لندن یونیورسٹی، ۱۹۵۸ء، ص ۵۴ تا ۵۵۔

(R. M. SAVORY)

الجنید: ابوالقاسم بن محمد بن الجُنَید الخزّاز * القواریرِی النّہاوَندی، شہرۂ آفاق صوفی، سَرِیّ السَّقَطی کے بھتیجے (یا بھانجے) اور انھیں کے مرید، بغداد کے باشندے تھے۔ انھوں نے فقہ کا مطالعہ ابو ثَور کی شاگردی میں کیا اور حارث المُحاسبی (رک باں) کی صحبت اختیار کی، بلکہ کہا جاتا ہے کہ ان کے ساتھ چلتے پھرتے وہ تصوف کے متعلق تمام مسائل پر بحث کرتے تھے، محاسبی ان کے سوالوں کے برجستہ جواب دیتے تھے، جنھیں بعد میں انھوں نے کتابوں کی صورت میں قلمبند کر دیا (ابو نُعَیم: حِلْیَۃ الأَوْلیاء، بیروت ۱۹۶۷ء [۱۰: ۲۵۵])۔ الجنید کی وفات ۲۹۸ھ/۹۱۰ء میں ہوئی۔ محاسبی کے ساتھ انھیں بھی صاحبِ "صحو" راسخ العقیدہ صوفیہ کا سب سے بڑا امام شمار کیا گیا ہے اور بعد میں جو القاب انھیں دیے گیے یعنی "سیّد الطّائفہ" (صوفیوں کے سردار)، "طاؤس الفقراء"، "شیخ المشائخ"، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ ان کی بے حد عزت کرتے تھے۔ الفہرست (ص ۱۸۶) میں ان کے "رسائل" کا ذکر ہے جن کی بڑی تعداد ایک اکیلے مگر ناتمام قطعات پر مشتمل مخطوطے کی صورت میں ابھی تک محفوظ ہے (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۵۴ تا ۳۵۵)۔ یہ خاص خاص اشخاص کے نام مرسلہ خطوط (نمونے سرّاج: کتاب اللُّمَع، ص ۲۳۹ تا ۲۴۳ میں نقل کیے گئے ہیں) اور تصوف کے موضوعات پر مختصر رسالوں پر مشتمل ہیں۔ آخر الذّکر میں سے بعض آیات قرآنیہ کی تفسیر کی شکل میں ڈھالے گئے ہیں۔ اُن کا اسلوب تحریر

اس قدر الجھا ہوا ہے کہ ابہام کی حد تک کو پہنچ گیا ہے اور حَلّاج (رک بآں) پر ان کا اثر نمایاں ہے ۔ ایک خط میں وہ ذکر کرتے ھیں کہ ان کا ایک پہلا مراسلہ راستے میں کھول کر پڑھا گیا اور یہ ضرور کسی ایسے جوشیلے مسلمان کا کام ہوگا جو اس بات کے تجسّس میں تھا کہ جُنید کی صحیح الاعتقادی کے بارے میں شک پیدا کیا جائے ۔ الجنید نے اس موضوع کا بار بار اعادہ کیا ہے جسے سب سے پہلے انھوں نے ھی دلائل عقلیہ سے واضح کیا تھا، اور وہ یہ ہے کہ چونکہ سب چیزوں کی اصل ذاتِ خدا ہے اس لیے علٰیحدگی (تفریق) کے بعد آخرکار وہ پھر اسی ذات کی طرف عود کریں گی تاکہ پھر اس سے مل جائیں (جمع) : اور صوفی مقامِ فنا میں یہی درجہ حاصل کرتا ہے ۔ حالتِ وصل (روحانی) کی بابت وہ لکھتے ھیں : "کیونکہ اس وقت تجھ سے خطاب کیا جائے گا اور مخاطب بھی تو خود ھی ہوگا؛ تجھ سے تیرے حالات پوچھے جائیں گے اور تو خود پوچھنے والا ہوگا؛ برکات کا بہ کثرت فیضان ہوگا اور دونوں جانب سے اقرار و اعتراف ہوں گے؛ ایمان کی قوت پیہم بڑھتی جائے گی اور رحمتوں کا لگاتار نزول ہوگا" (رسائل، ورق ۳ الف ـ ب) ۔ اپنے احوال باطنیہ کی بابت وہ فرماتے ھیں: "یہ جو میں کہہ رہا ہوں مصائب و آلام کے پے در پے سر پر پڑنے اور تنگی دل کی بدولت میرے منہ سے نکل رہا ہے، اور ایک ایسے قلب سے نکل رہا ہے جس کی بنیادیں تک ہلا دی گئی ھیں اور آتش پیہم سے دردمند ہے جو خود اسی سے اسی کے اندر پیدا ہوتی ہے؛ اس کے اندر نہ تصوّر کو دخل ہے نہ کلام کو، نہ حسّ ظاہری کو اور نہ احساس باطنی کو؛ اس کو نہ سکون ہے نہ حرکت اور نہ اس کی کوئی جانی پہچانی تشبیہ ہے، مگر اس کے دائمی کرب کی مصیبت ختم ہونے والی نہیں، نہ وہ خیال میں آتی ہے نہ بیان کی جا سکتی ہے، وہ غیر محدود ہے اور اس کے سخت حملے ناقابل برداشت ھیں" (ورق الف) ۔ زبان کی ان جسارتوں سے بچتے ہوئے جنھوں نے ابو یزید البسطامی اور حلّاج جیسے اصحاب سُکر کی زبان پر جاری ہو کر راسخ الاعتقاد لوگوں کو ان کی طرف سے بدگمان اور خوف زدہ کر دیا، جنید نے اپنے واضح تصورات اور مکمل ضبط نفس کی بدولت ایک ایسی بنیاد قائم کر دی جس کے اوپر بعد کے سلسلہ ہائے صوفیہ کی عمارتیں کھڑی کی گئیں .

مآخذ : متن مقالہ میں جو حوالے دیے گئے ان کے علاوہ : (۱) A.H. Abdel-Kader : *The life, personality and writings of al-Junayd*، در *GMS*، NS. XXII، لنڈن ۱۹۶۲ء (جس میں رسائل کے استانبول کے مخطوطے کا متن اور ترجمہ دونوں موجود ھیں)؛ [(۲) احمد بن محمد الوتری : روضة النّاظرین، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۳) ابن الأثیر : الکامل؛ (۴) وفیات الأعیان، ۱ : ۱۱۷؛ (۵) ابو عبدالرحمٰن السُّلمی : طبقات الصوفیة؛ (۶) ابن الجوزی صفة الصفوة، ۲ : ۲۳۵؛ (۷) تاریخ بغداد، ۷ : ۲۴۱؛ (۸) السُّبکی : طبقات، ۲ : ۲۸ تا ۳۷؛ (۹) ابن ابی یعلی : طبقات الحنابلة، ص ۸۹؛ (۱۰) المناوی، ۱ : ۲۱۲ اور اس میں اس کے کلام کا مجموعہ بھی ہے؛ (۱۱) الشّعَرانی : لواقع الأنوار، ۱ : ۷۲؛ (۱۲) جامی : نفحات الأنس (de Sacy : *Notices et Extraits*، ج ۱۲)؛ (۱۳) فرید الدین العطّار : تذکرة الأولیاء، ۲ : ۵ و ببعد؛ (۱۴) Pavet de Courteille : *Mémorial des Saints*، ص ۲۰۰؛ (۱۵) الهجویری : کشف المحجوب] .

(A. J. ARBERRY)

الجُنَید بن عبد[الرحمٰن] : [اِلّا : الله]،

الُمّری، اموی خلیفہ ہشام کا ایک نامور والی اور سپہ سالار، جسے ہشام نے ۱۰۵ھ / ۷۲۴ء میں برصغیر کے مسلم مقبوضات (سندھ اور ملتان جو مغربی پاکستان میں ھیں) کا، جنھیں چند سال پہلے ۹۲ھ/ ۷۱۱ء تا ۹۴ھ/ ۷۱۳ء میں محمد بن القاسم نے فتح کیا تھا، والی بنایا ۔ عمر ثانی [عمر بن عبدالعزیز] نے ہندوستانی بادشاہ جُوشبہ بن داہر [ـ جَیْشَبہ بن داہر] کو جس نے اسلام قبول کر لیا تھا

ان علاقوں کا حاکم تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن بظاہر الجُنَید اس آدمی کی وفاداری میں شک کرتا تھا کیونکہ اس نے اس پر حملہ کرکے اسے گرفتار کرلیا اور قتل کر دیا۔ اس نے ایک تدبیر سے ابن داھر کے بھائی [صصه] کو بھی قتل کرا دیا، جو عراق جانے کی فکر میں تھا تاکہ اس طرز عمل کے خلاف احتجاج کرے جسے وہ غدارانہ خیال کرتا تھا۔ الجُنَید ۱۱۰ھ/۷۲۸-۷۲۹ء تک سندھ کا گورنر رہا اور اپنی مدّت حکومت کے دوران میں اس نے کئی مرتبہ فوج کشی کی (مثلاً الکیراج کے راجا کے خلاف، جو فرار ھونے پر مجبور ھو گیا) اور کئی شہروں پر قبضہ کر لیا، جن کے نام عربی مآخذ میں درج ھیں۔ چونکہ سندھ سے باھر کے علاقوں کی مسلم فتوحات چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں وقوع پذیر ھوئیں اس لیے یہاں صرف یہ ذکر کرنے کی ضرورت ھے کہ الجنید کے وقت میں جنوب کی سمت مسلمانوں کے حملے گجرات کے اندر تک اور مشرق کی جانب مالوے کی بلند سرزمین تک، جو وسطی ھند میں واقع ھے، پہنچ چکے تھے۔ شمال میں مزید مہمّات کی بدولت الجنید غُزوں کے علاقے تک پہنچنے کے قابل ھوگیا، نیز چین کی ایک باجگزار ریاست میں بھی جا پہنچا، جہاں اس نے ایک شہر اور ایک قلعے پر قبضہ کر لیا۔

۱۱۰ھ/۷۲۹ء میں الجنید اپنے عہدے سے برطرف کر دیا گیا اور اس کی برطرفی کے بعد اس کے جانشین کو ایک بغاوت نے سندھ چھوڑنے پر مجبور کر دیا؛ تاھم وہ خلیفہ کی نظروں سے نہ گرا۔ چنانچہ خلیفہ نے اسے ۱۱۱ھ/۷۲۹-۷۳۰ء (بقول البلاذُری: ۱۱۲ھ) میں خراسان کا والی مقرر کیا، پھر اس کی حربی مہارت پر بھروسا کرکے اسے ماوراءالنّھر کی صورت حال درست کرنے کے لیے روانہ کیا، جو ترکوں کے حملوں کی وجہ سے ناقابل اطمینان ھو گئی تھی اور اَشْرَس بن عبداللہ السُّلَمی سابق والی خراسان کی ان سے جنگ جاری تھی۔ الجنید اس کی مدد کے لیے سرعت کے ساتھ روانہ ھوا اور بُخارا میں اَشْرس کی فوج سے اپنے عساکر کے ساتھ جا ملا۔ ترکوں سے کئی لڑائیاں لڑا، اور بالآخر زَرمان پر، جو سمرقند سے زیادہ دور نہ تھا، انھیں شکست فاش دی۔ خراسان میں واپس آنے کے بعد (جہاں اس نے اپنے ماتحت حکام کو مُضَر میں سے چنا تھا) اس نے طُخارستان پر ھلّہ بول دیا، مگر بہت جلد اسے ماوراءالنہر واپس آنا پڑا، جہاں اسے سمرقند کے حاکم سَوْرَة بن حُرّالتّمیمی کی مدد کے لیے بلایا گیا تھا، جسے ترکی خاقان کی دھمکیوں کا سامنا کرنا پڑ رھا تھا۔ الجنید نے فوراً دریاے جیحون کو عبور کیا، کش سے سمرقند جانے کے لیے اسے دو راستوں میں سے ایک راستہ انتخاب کرنا تھا؛ یعنی ھموار چٹیل میدانوں کا یا پہاڑوں پر سے گزر کر، اس نے آخرالذکر راہ اختیار کی، لیکن جب وہ الشِّعْب (=گھاٹی) میں پہنچا تو اس پر صُغْد، شاش اور فرغانہ کے لوگوں نے حملہ کر دیا۔ یہ لڑائی، جس میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ماری گئی، تاریخ [illegible] میں بنام وَقْعَة الشّعب مشہور چلی آتی ھے۔ بہر حال اس کا نتیجہ مکمّل تباھی نہ ھوا۔ الجنید نے سَوْرة کو پیغام بھیجا کہ سمرقند چھوڑ دے اور اس کی مدد کو پہنچے۔ سَوْرة نے حکم کی تعمیل کی اگرچہ وہ اچھی طرح جانتا تھا کہ ایسا کرنے سے وہ اپنے لیے بڑا خطرہ مول لے رھا ھے۔ اس کا ڈر اس کے آگے آیا۔ ترکوں نے اس پر حملہ کر دیا وہ خود گھمسان کی لڑائی میں مارا گیا اور اس کی فوجوں کا صفایا کر دیا گیا، لیکن الجنید دشمنوں کے چنگل سے نکلنے میں کامیاب ھو گیا اور سمرقند پہنچ گیا۔ اس کے بعد کے چار مہینے اس نے صغد میں بسر کیے، اور چونکہ بخارا کا، جس کی مدافعت قَطَن بن [قَبیصه] کر رھا تھا، ترکوں نے محاصرہ کر رکھا تھا اور وہ بہت خطرے میں تھا، لہٰذا اسے بچانے کے لیے اس نے ایک فوجی مہم تیار کی۔ اس

نے ترکوں کو الطَّوَاویس کے قریب شکست دی (رمضان ۱۱۲ھ/۷۳۰ء یا ۱۱۳ھ/۷۳۱ء) اور اس کے بعد بخارا میں داخل هوا ۔ ماوراءالنّهر پر صرف کوئی بیس سال پهلے قُتَیبة بن مُسْلم نے قبضه کیا تها اور ابهی تک وهاں پورا تسلّط نه هوا تها ۔ صورت حال کی نزاکت کا اندازه اس واقعے سے لگایا جا سکتا هے که هشام کو اس کے سنبهالنے کے لیے بصرے اور کوفے سے بیس هزار سپاهی بهیجنا پڑے، جو الجُنَید کو راستے میں ملے اور بعد میں انهیں سمرقند میں چهوڑا گیا ۔ ۱۱۶ھ/۷۳۴ء کے آغاز میں الجنید کو واپس بلا لیا گیا کیونکه خلیفه اس سے اس وجه سے ناراض هو گیا تها که اس نے باغی یزید بن المُهَلَّب کی بیٹی الفاضلة سے شادی کر لی تهی ۔ ابهی اس کا نامزد جانشین عاصم بن عبدالله الهلالی خراسان پهنچنے بهی نه پایا تها که الجنید پر مرو میں استسقاء کا سخت حمله هوا اور وهیں اس نے وفات پائی ۔ چنانچه عاصم محض الجنید کے رشته داروں اور اهل کاروں هی کو سزا دے سکا .

یه روایت که الجُنَید نے سنده کی حکومت سے معزول کیے جانے کے بعد بنو امیه کے خلاف بُکَیر بن ماهان کی پرورده باغیانه تحریک کی حمایت کی بالکل بے بنیاد معلوم هوتی هے، کیونکه واقعه یه هے که وه سنده سے معزول کیے جانے کے بعد تقریباً فوراً خراسان کا حاکم بنا دیا گیا تها اور یه بهی واقعه هے که اس نے وهاں اس تحریک کے سرغنوں کو گرفتار بهی کر لیا تها ۔ الدِّیْنَوَری (ص ۳۸۷ ببعد) نے اس ضمن میں جو اطلاع فراهم کی هے وه مورد شک و شبهه هے کیونکه یه ترتیب زمانی کے لحاظ سے غلط هے اور اسی طرح امد بن عبدالله کی معزولی کی خبر (ص ۳۳۷) بهی درست نهیں .

الجنید ضرور خاص صلاحیتوں کا سپه‌سالار هوگا، اور غالباً یه اسی کی جنگی مهارت کی بدولت تها که مسلمان ماوراءالنّهر میں ترکوں کی سخت مخالفانه تحریک کے باوجود اپنا اقتدار قائم رکه سکے ۔ اس کی انتظامی قابلیتوں کی بابت کوئی فیصله کرنا زیاده مشکل هے کیونکه اس کی بابت همارے پاس صرف ایک اطّلاع هے یعنی یه که الجنید نے سنده کے بیت المال میں ایک کروڑ اسّی لاکه طَطَری درهم چهوڑے (ایک طَطَری درهم خالص چاندی کے ڈیڑه درهم کے برابر هوتا هے، دیکهیے البَلاذُری پر فرهنگ اور ڈوزی : *Supplement*)، اور اس کے جانشین حاکم نے یه ساری رقم خلیفه کے پاس بهجوا دی.

مآخذ : (۱) الطّبری، ۲ : ۱۴۶۷، ۱۵۲۷ تا ۱۵۳۰، ۱۵۳۲ تا ۱۵۵۹، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴ تا ۱۵۶۵ ؛ (۲) البلاذُری، ص ۴۴۲ تا ۴۴۳ ؛ (۳) الیعْقوبی : *Hist*، طبع Houtsma، ۲ : ۳۷۹ تا ۳۸۰ ؛ (۴) الدّیْنَوری، ص ۳۳۷ تا ۳۳۸ ؛ (۵) ابن الجَوْزی : المُنتَظم، مخطوطهٔ ایاصوفیا، عدد ۳۰۹۵، ورق ۲۱ - ب، مخطوطه Bodl. Pococke، عدد ۲۵۵، ورق ۹۰ ب تا ۹۱ الف ؛ (۶) سبط ابن الجَوْزی : مرآة، مخطوطه Bodl. Pococke، عدد ۳۷۱، ورق ۱۱۰ ب تا ۱۱۱ الف، ۱۱۵ ب تا ۱۱۷ ب، ۱۲۳ ب، ۱۲۴ ب تا ۱۲۶ ب ؛ مخطوطه Br. M. Add.، عدد ۲۳۲۷۷، ورق ۱۶۸ الف، ۱۷۱ الف تا ۱۷۲ الف، ۱۷۵ ب تا ۱۷۶ الف تا ۱۷۷ الف ؛ (۷) ابن الأثیر، ۴ : ۴۶۶، ۵ : ۹۳، ۱۰۱، ۱۱۵ تا ۱۱۷، ۱۲۰ تا ۱۲۸، ۱۳۴ تا ۱۳۵ ؛ (۸) ابن خَلْدون، ۳ : ۸۸، ۹۱ ؛ دیگر ماٰخذ در کایتانی Caetani : *Chronographia Islamica*، برائے سنه ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰ تا ۱۱۶ھ.

(L. VECCIA VAGLIERI)

اِلجواء : (نیز لِیْوا، غالباً "ج" کے مقامی لفظ "ی" سے ماخوذ هے، نتیجةً اِلیْوا هوا اور اس سے لیوا بن گیا)، جنوب وسطی الظَّفْرَه کے دشوار ریتلے میدانوں میں بهت سے چهوٹے چهوٹے نخلستانوں کا ضلع، ایک وسیع و عریض اور قریب قریب مکمل طور پر ریت سے ڈهکا هوا علاقه، جو خلیج فارس سے جنوب کی سمت مغرب میں واقع سَبْخت مطّی سے لے کر تقریباً طول بلد ۵۵

درجے مشرق تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ نخلستان البَطْین کے انتہائی شمال کے ریتلے پہاڑوں کے درمیان راستوں اور خلاؤں کی آغوش میں واقع ہیں۔ ان کی سب سے بڑی تعداد عرض بلد ۲۳ درجے اور عرض بلد ۲۳ درجے ۱۰ دقیقے شمال کے درمیان واقع ہے۔ نخلستانوں میں سے تیسرے مشرق نخلستان، جو نسبۃً چھوٹے ہیں اور جن پر کم آمد و رفت ہوتی ہے، جنوب مشرق کی طرف عرض بلد ۲۳ درجے شمال کے نیچے واقع ہیں۔

الجواء کا پانی سطح سے فقط چند فٹ نیچے ہے اور بہت چھوٹے چھوٹے کھجور کے جھنڈوں کو سیراب کرتا ہے، جو بڑے بڑے ریت کے ٹیلوں کے سایہ‌دار پہلو میں اگے ہوئے ہیں۔ بہت سی جگھوں میں مالکان خود ان ٹیلوں پر اپنے باغوں کے اوپر رہتے ہیں، جہاں ٹھنڈی ہوا آنے کا امکان رہتا ہے۔ اس سارے ضلع میں کئی قلعوں کے آثار بکھرے پڑے ہیں، لیکن آج کل باشندے فقط کھجور کے پتوں سے چھائی ہوئی جھونپڑیوں میں رہتے ہیں۔ یہ سب نخلستان بجز چند کے غیر آباد پڑے رہتے ہیں، سوا موسم گرما کے جب کھجور کے جھنڈوں کی دیکھ بھال کرنا ہوتی ہے۔ سال کے باقی حصے میں بیشتر مالکان اپنے گلّوں کے ساتھ صحرا میں یا خلیج فارس کے کنارے رہتے ہیں۔ وہ بستیاں جو عام طور پر سارے سال آباد رہتی ہیں یہ ہیں: الماریہ، قَطُّوف، شِدْق الکَلْب، الکَیّہ، القَرمدہ، شاہ اور ثَرْوانیّہ۔

الجواء کے لوگ تعداد کی تقریباً سلسلہ وار ترتیب کے لحاظ سے ان قبائل سے تعلق رکھتے ہیں: المَناصیر، المَزاریْع، الہَوامل، المَحارَبہ والقبیصَات، آل بُو فَلاح، المَرَر، اور آل بُو مُہَیْر۔ المَناصیر کے سوا باقی تمام اس مختلف النّوع مجموعے سے تعلق رکھتے ہیں جسے عموماً بنی یاس [رک بآں] کہا جاتا ہے۔ ریگستان میں رہنے والے قبائل کے لوگ، مثلاً الرّشد اور العَوامر کے افراد، جن میں سے بعض کھجور کے چند درختوں کے مالک بھی ہیں، یہاں اکثر آتے جاتے رہتے ہیں۔ الجواء کے باشندوں میں سے چند کے پاس موتی نکالنے والی کشتیاں بھی ہیں اور ہر سال کچھ لوگ ان ساحلوں پر جہاں موتی پائے جاتے ہیں قسمت آزمائی کرنے کے لیے شمال کی طرف خلیج فارس کی جانب سفر کرتے ہیں۔ ان کی تعداد بہر حال کم ہوتی جاتی ہے، کیونکہ ان میں سے بیشتر کو تیل کی شرکتوں میں ملازمت ملنے لگی ہے، جو عرب کے کئی علاقوں میں کام کر رہی ہیں۔

الجواء اس علاقے کے اندر واقع ہے جو ستر ہزار مربع کیلومیٹر سے زائد اور سعودی عرب اور ابو ظَبي کے درمیان معرض نزاع میں ہے۔ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۵ء میں اس جھگڑے کی بے نتیجہ ثالثی کے دوران میں (دیکھیے البُرَیْمی) دونوں فریقوں نے دعوٰی کیا کہ وہ الجواء پر اقتدار کے تاریخی حقوق رکھتے ہیں اور یہ کہ وہ یہاں کی زکٰوۃ (سعودی عرب اونٹوں پر اور ابو ظَبی کھجوروں پر) وصول کرتے رہے ہیں اور امن و انتظام قائم رکھنے کا کام بھی انھیں کے ذمے رہا ہے۔ ابو ظَبی نے الجواء کے تمام باشندوں کی روایتی وفاداری کا حق جتایا، جب کہ سعودی عرب نے دعوٰی کیا کہ ان کی اکثریت بشمول تمام المَناصِیْر اور المَزاریع سعودیوں کی وفادار ہے۔

مغربی دنیا کو ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء تک الجواء کا علم نہ تھا۔ اس سال خلیج فارس میں قائم مقام برطانوی پولیٹیکل ریزیڈنٹ کوکس P.Z. Cox کو ایک سابق باشندے سے اس کے وجود کا علم ہوا۔

مآخذ: (۱) Admiralty : *A handbook of Arabia*، لنڈن ۱۹۱۶-۱۹۱۷ء؛ (۲) R.Bagnold، در *GJ*، ج ۱۱۷، ۱۹۵۱ء؛ (۳) H. Hazard : *Saudi Arabia*، New Haven ۱۹۵۶ء؛ (۴) F. Hunter، در *GJ*، ج ۵۴، ۱۹۱۹ء؛ (۵) J. Lorimer : *Gazetteer of the Persian Gulf, ’Omān, and Central Arabia*، کلکتہ ۱۹۰۸-۱۹۱۵ء (در ج ۲، دیکھیے ذَفْرہ Dhafrah)؛ (۶) *Memorial of the Government of* : Saudi Arabia

Saudi Arabia (البریمی کی ثالثی)، ۱۹۵۵ء؛ (۷) W. Thesiger : *Arabian Sands*، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۸) وہی مصنف، در *GJ*، ج ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۹۴۸ء، ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۰ء؛ (۹) United Kingdom : *Arbitration concerning Buraimi and the Common Frontier between Abu Dhabi and Saudi Arabia*، ۱۹۵۵ء؛ عربی میں اس ضلع سے متعلق مفصل مواد فقط سعودی عرب اور برطانیہ کی مذکورۂ بالا ثالثی یادداشتوں کے عربی ترجموں میں مل سکتا ہے.

(W.E. MULLIGAN)

* **جوّاد پاشا :** احمد (جدید ترکی رسم خط میں : Ahmed Cevad Paşa)، ۱۸۵۱ تا ۱۹۰۰ء، ترکی وزیر اعظم۔ وہ میرآلای مصطفیٰ عاصم کا (جس کا خاندان شروع میں افیون قرہ حصار سے آیا تھا) بیٹا تھا اور شام میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت فوجی کالج میں ہوئی اور ۱۸۷۱ء میں اس نے سٹاف کالج Staff College کا نصاب پورا کر لیا۔ روسی۔ ترکی جنگ میں اس نے سپہ سالار اعظم سلیمان پاشا کے ایڈ۔ ڈی۔ کانگ اور نجیب پاشا کے لشکر میں سٹاف افسر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ اسے جلدی جلدی ترقیاں ملتی گئیں اور وہ یکے بعد دیگرے میرلوا کے منصب کے ساتھ مانٹی نیگرو کا سفیر (۱۳۰۱ھ/۱۸۸۴ء)، فریق کے منصب کے ساتھ حاکم اقریطش (Crete) [رک باں]، شاکر پاشا کے عملے کا سردار اور اقریطش کا فوجی سالار (۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸-۱۸۸۹ء) اور اس کے بعد جلدی ہی اقریطش کا نائب والی اور خصوصی متصرّف (= کمشنر) مقرر ہوا۔ اس نے اقریطش میں جو خدمات انجام دیں ان سے خوش ہوکر [سلطان] عبدالحمید نے ۲۹ محرم ۱۳۰۹ھ/۲ فروری [بہ تصحیح ۵ ستمبر] ۱۸۹۱ء کو اسے وزیر اعظم مقرر کر دیا اور وہ اس عہدے پر تین سال سے زیادہ فائز رہا.

اس زمانے میں جب دولت عثمانیہ بالخصوص آرمینیہ کے جھگڑے کی وجہ سے پریشان تھی جواد پاشا نے کوشش کی کہ وہ انصاف کے ساتھ کام کرے، لیکن اب وہ سلطان کی نظر عنایت سے محروم ہوچکا تھا کیونکہ وہ جواد پاشا کے طریق کار سے مطمئن نہ تھا۔ جواد پاشا نے جو عرض داشتیں سلطان کی خدمت میں بھیجیں ان میں متفرق بغاوتوں کے پھیل جانے کا سبب نظام حکومت کی ناکارگی کو قرار دیا اور تجویز پیش کی کہ حکومت میں شاہی محل کی مداخلت کو کم کرکے باب عالی کے اختیارات کو بڑھایا جائے؛ ان تجاویز کی بنا پر ۹ جون ۱۸۹۵ء کو اسے منصب وزارت سے برطرف کر دیا گیا۔ کچھ مدت معتوب رہنے کے بعد وہ دوبارہ اقریطش کا سالار عسکر مقرر کیا گیا (۱۴ جولائی ۱۸۹۷ء) اور کچھ عرصے بعد، جب کہ وہ علیل رہنے لگا تھا، اسے شام کی پانچویں فوج کا سپہ سالار بنا دیا گیا۔ شام جا کر اس کی صحت اور بگڑ گئی اور اسے استانبول واپس بلا لیا گیا، جہاں پہنچ کر تھوڑے ہی دن بعد اس نے وفات پائی (۱۴ ربیع الآخر ۱۳۱۸ھ/۱۱ اگست ۱۹۰۰ء).

جواد پاشا، جسے بچپن ہی سے مطالعے میں انہماک رہا تھا، ایک صاحب علم و فضل آدمی تھا اور عربی، فارسی، فرانسیسی، اطالوی اور یونانی زبانیں جانتا تھا۔ اس کی تصنیفات میں کتب ذیل شامل ہیں : (۱) معلومات کافیہ فی ممالک عثمانیہ، استانبول ۱۲۸۹ھ (فوجی اعدادی، مدارس کے لیے ایک درسی کتاب)؛ (۲) تاریخ عسکری عثمانی، استانبول ۱۲۹۷ھ= *État militaire ottoman* ...، ۱۸۸۲ء، (ینی چری کی تاریخ)؛ ریاضی نک مباحث دقیقہ سی؛ کیمیانک صنائعہ تطبیقی؛ سما؛ تلفون۔ وہ ایک تنقیدی رسالہ یادگار بھی شائع کرتا تھا اور ایک بیش بہا کتب خانے کا مؤسس تھا.

مآخذ : (۱) ممدوح پاشا : اصوات صدور، ازمیر ۱۳۲۸ھ؛ (۲) عثمان نوری : عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی،

bestudubooks.wordpress.com

استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۳) ابن الامین محمود کمال : عثمانلی دورندہ سن اعظملر، استانبول ۱۹۴۹ء، ج ۱۰ : (۴) بورسہ لی طاہر : عثمانلی مولف لری، ۳ : ۴۳؛ (۵) ایم - طیب گوک بلگین Gökbiligin : مقالۂ جواد پاشا، در اِآ، ت؛ (۶) Babinger، ص ۳۸۲ تا ۳۸۳؛ [(۷) جرجی زیدان : مشاہیر الشرق، ۱ : ۲۲۶ ببعد؛ (۸) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ].

(جاوید بیسون)

* **الجَواد الاِصْفہانی** : ابو جعفر محمد بن علی (اس کا اعزازی لقب جمال الدین بھی تھا)، زنگی حکمرانوں کا وزیر؛ اس کے والد نے بڑے اہتمام کے ساتھ اس کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا تھا اور بہت ہی چھوٹی عمر میں سلطان محمود سلجوق کے دیوان العرض میں اسے سرکاری نوکری مل گئی تھی - آگے چل کر وہ زنگی کے مقربین میں شامل ہو گیا، جس نے اسے نَصِیْبِیْن اور الرقہ کا والی مقرر کر دیا اور تمام سلطنت کی عام نگرانی بھی اس کے سپرد کر دی - جب زنگی کو قتل کز دیا گیا تو وہ خود بھی قتل ہوتے ہوتے رہ گیا، لیکن وہ اپنی فوج کو موصل لے جانے میں کامیاب ہو گیا - زنگی کے فرزند سیف الدین غازی نے بھی اسے اپنے عہدے پر قائم رَکھا - اسی دوران میں جمال الدین اپنی داد و دہش کی شہرت کی بنا پر الجَوَاد (= صاحب کرم) کے نام سے یاد کیا جانے لگا - وہ خصوصیت کے ساتھ مسلمانوں کی احسان‌مندی کا اس لیے بھی مستحق تھا کہ اس نے اپنے خرچ سے مکّے اور مدینے کے مقدّس شہروں میں بہت سی مفید اصلاحات کیں - بایں ہمہ ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں قطب الدین مودود نے، جو اس عرصے میں اپنے بھائی کا جانشین ہو چکا تھا، اسے موصل میں قید کر دیا اور وہ اگلے سال قید خانے ہی میں جان بحق ہوا - اس کی میّت کو پہلے مکۂ مکرمہ لے گئے، جہاں اسے تمام مقدس مقامات میں پھرایا گیا، پھر وہاں سے مدینۂ منورہ لے جا کر اسے دفن کر دیا - حَیصۃ بَیصۃ اور عماد الدین اس کے قصیدہ خوانوں میں سے تھے.

مآخذ : خصوصیت کے ساتھ دیکھیے (۱) ابن الاثیر : الاتابکین، در Recueil des Historiens des Croisades، ۲ : ۱۴۷، ۲۲۶ ببعد اور (۲) ابن خلّکان، عدد ۱۴۷، طبع de Slane، ۳ : ۲۹۵؛ دوسرے درجے کے اہم مآخذ یہ ہیں : (۳) ابن القَلانسی، طبع Amedroz، ص ۲۸۶، ۳۰۷، ۳۵۶، ۳۶۱، مع ابن الازرق کے مقتبسات کے جو اسی کے ساتھ شائع ہوئے ہیں؛ (۴) عماد الّدین الاصفہانی : *Seldjoucides*، طبع Houtsma، ص ۲۰۹ ببعد و در (۵) ابو شامہ، ۱ : ۱۳۴؛ (۶) ابن الجَوْزی : المُنْتَظَم (طبع حیدر آباد)، ۱۰ : ۲۰۹؛ (۷) اُسامہ بن مُنْقِذ، در H. Derenbourg : *Vie d'Usāma* : ص ۲۹۸؛ (۸) ابن جُبَیْر، طبع De Goeje، ص ۱۲۴؛ (۹) ابن الأثیر، ۱۱ : ۲۰۲ ببعد - [(۱۰) الزرکلی : الأعلام، بذیل مادّہ؛ (۱۱) تاریخ الخمیس، ۲ : ۳۶۶؛ (۱۲) شذرات الذہب، ۴ : ۱۸۵؛ (۱۳) ابن الوردی، ۲ : ۶۷؛ (۱۴) مرآۃ الجنان، ۳ : ۳۴۲؛ (۱۵) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۷ : ۱۵۵].

(ادارہ، وآ، لاتلن)

* **جِوار** : بمعنی نگہبانی، ہمسائگی اور قُرب؛ مصدر ہے جس سے صرف دوسرے معنی ہی ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ نحویوں کے ہاں ایک مقولہ ہے : جَرُّ الجِوارِ یعنی قریبی و ہمسایہ کی کشش (ترادف : جَرُّ المُجاوَرَۃِ، قب Wright : *Gr. Ar. Lang*، بار سوم، ۱۹۵۵ء، ۲ : ۲۳۴ ب) - جوار (= نگہبانی) فعل مزید فیہ اجار سے اور خصوصًا ثلاثی مجرد "جار" سے مطابقت رکھتا ہے، جو عبرانی زبان کے لفظ جیر (*gēr*) کا مترادف ہے، جس کے معنی ہیں : "جس کی قبیلے یا جمعیت نے نگہبانی کی ہو" - نولڈیکہ Nöldeke نے اپنے مطالعۂ اضداد کے ضمن میں یہ بات ملاحظہ کی ہے کہ ان دونوں مفاہیم میں ایک قسم کی قانونی مماثلت پائی جاتی ہے (im wesentlich demselben rechtlichen Sinne : *Neue Beiträge zur sem. Sprachw.*، Strasbourg

۱۹۱۰ء، ص ۳۸) .....

مآخذ: لسان وغیرہ کتب لغات کے علاوہ Gesenius-Buhl: *Hebr. aram. Hdwörterbuch*، لائپزگ ۱۹۱۵ء، ص ۱۳۴ تا ۱۳۵؛ دیگر مآخذ در وا، لائڈن، بار دوم .

(J. LECERF)

* **جَوالی**: "جالی" کی جمع الجمع، بمعنی ترک وطن کرنے والے لوگ (جالی سے اسم جمع جَالیَه، خصوصًا قدیم اوراق بردی (papyri) میں پائی جاتی ہے)، انتظام ملکی کی اصطلاح میں جلد ہی اس سے مراد جزیہ (رک بآں) ہو گیا ۔ قدیم مصنفین کا خیال تھا کہ اس لفظ کا اطلاق در اصل اس ذاتی خراج پر کیا جاتا تھا جو ملک عرب سے نکالے ہوئے ذمیوں سے لیا جاتا تھا ۔ زمانۂ حال کے بعض مصنفین کا خیال ہے کہ ہو سکتا ہے اس لفظ کا یہ مفہوم به توسیع معنی اس اصطلاح سے نکلا ہو جو یہودیوں کی وطن سے نکالی ہوئی جماعت "جالوت" پر لگان کے لیے مستعمل تھی؛ مگر کسی ایسے مخصوص استعمال کا کوئی سراغ نہیں ملتا ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس لفظ کی معنویاتی نشوونما کو سمجھنے کے لیے اس فرق کا لحاظ کرنا پڑے گا جو رومی سلطنت کے زمانے سے ان آبادکاروں میں جو زراعت‌پیشہ اور زمین سے وابستہ تھے اور مالی لحاظ سے ایک غیر متغیر محصول دینے والی جماعت بن گئے تھے اور ان لوگوں کے درمیان ملحوظ رکھا جاتا تھا جنھیں حکومت کی مساعی اپنے مقام سکونت یا پیشے کے بدلنے سے نہ روک سکتی تھیں (inquilini، φυβγαδεις).

مسلمانوں کا طریق مالگزاری زیادہ قطعیت سے مالیے کی ان قسموں میں فرق کرتا ہے، یعنی اس میں ایک طرف تو وہ لگان تھا جو زمین پر عائد کیا جاتا تھا اور مجموعی طور پر گاؤں سے وصول کیا جاتا تھا اس کا لحاظ کیے بغیر کہ ٹیکس لگاتے یا وصول کرتے وقت اس گاؤں کا ہر فرد وہاں موجود تھا یا نہیں؛ دوسری جانب وہ ذاتی محصول تھا جو ہر ایک فرد سے جہاں کہیں بھی وہ موجود ہو لیا جاتا تھا؛ اسی لیے سرکاری دفاتر میں جہاں ہر ضلع کے مفروضہ باشندوں کا نام درج ہوتا وہاں تارکین وطن کی ان کے نئے مقام سکونت کے ساتھ نشان دہی بھی کر دی جاتی تھی تاکہ متعلقہ حکام مطلع ہو جائیں ۔ چونکہ یہ طریق عمل زیادہ خصوصیت کے ساتھ جزیے سے تعلق رکھتا تھا اس لیے اس کا نتیجہ شاید یہ ہوا ہو کہ جوالی کا اطلاق اس محصول (جزیہ) پر بھی ہونے لگا اور اس کے معنی وہ شخصی محصول ہوگئے جو جوالی (تارکین وطن) کو بھی ادا کرنا پڑتا تھا، یا زیادہ واضح لفظوں میں، وہ انفرادی محصول جو ہر فرد کو ادا کرنا پڑتا تھا خواہ اس کی سکونت کہیں ہو؛ لیکن اس توجیہی قیاس کی تائید کسی کتاب سے نہیں ہوتی .

مآخذ: رک بہ جزیہ؛ بالخصوص Lokkegaard (بمدد اشاریہ)، اور Fattal، ص ۲۶۵.

(CL. CAHEN)

* **الجَوالِیقی**: یا ابنَ الجوالیقی، ابو منصور موہوب بن احمد بن محمد بن الخضر، موسوم بہ الجوالیقی (بقول براکلمان، ۱ (بار دوم): ۳۳۲ و تکملہ، ۱: ۴۹۲) ۔ وہ ۴۶۶ھ/۱۰۷۳ء میں بغداد میں پیدا ہوا اور ۱۵ محرم ۵۳۹ھ/۱۹ جولائی ۱۱۴۴ء کو وہیں فوت ہوا ۔ بقول براکلمان وہ ایک قدیم خاندان سے تعلق رکھتا تھا، مگر اس کی نسبت الجوالیقی (= بوریاں بنانے والا یا بیچنے والا: فارسی گووال (ہ)، بمعنی بوری، جسے عربی میں جُوالِق، جمع جَوالِق، کی شکل دے دی گئی، جیسا کہ المعرّب (ص ۴۸ کے آخر و ص ۴۹) میں لکھا ہے، لیکن سیبویہ (طبع پیرس، ۲: ۲۰۵) نے اس کی جمع [یا کے اضافے سے] "جَوالیقُ" لکھی ہے؛ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی ادنیٰ خاندان کا فرد تھا.

وہ مدرسۂ نظامیه میں اپنے استاد اور علم الالسنه کے شعبے کے صدر التّبریزی کا دوسرا جانشین ھوا۔ وہ پکّا سنّی تھا (حنبلی، بمطابق شَذَراتُ الذَّھَب، ۴ : ۱۲۷ و التّنوخی، در *RAAD*، ۱۴ : ۱۶۴) اور اسے علی بن زید (م ۵۱۶ھ/ ۱۱۲۲ء) کی جگه، جو حد سے زیاده بدنام شیعه تھا اور جس سے زبردستی استعفا دلوایا گیا تھا، مقرر کیا گیا۔

الجوالیقی نهایت فرض شناس معلّم تھا اور سوالات کے جواب بهت احتیاط کے ساتھ سوچ سمجھ کر دیتا تھا۔ اس کی خوش نویسی کی بهت تعریف کی جاتی تھی۔ اس کی تصنیفات اس بنا پر التّبریزی کی تصنیفات کی هم پله سمجھی جانے کی مستحق ھیں که انھوں نے عربی زبان کا ثقافتی درجه اس پستی سے جس میں وہ سلجوقیوں کے زمانے میں جا پڑی تھی نکال کر بلند کیا: (الف) کتاب المُعَرَّب من الکلام الَعجمی علی حُرُوف المُعْجَم: اس میں فصیح عربی کی حفاظت اس طرح کی گئی ھے که بیرونی اصل کے سارے الفاظ ایک جگه اکھٹے کر کے ان کی حقیقت کی صراحت کر دی گئی ھے۔ یه مشرّح لغت کی کتاب، جو مصنف کے زمانے میں نهایت قدر کی نگاہ سے دیکھی گئی، بڑی مفید ثابت ھوئی ھے۔ الَجوالِیْقی کی شهرت بڑی حد تک اسی کی مرھون منت ھے۔ درحقیقت، جیسا که اس کے ایک شاگرد (ابوالبَرَکات ابن الاَنْباری: نزهة، ص ۴۷۵) نے کہا ھے: "شیخ نحو سے بڑھ کر لغت نویسی کا ماھر تھا"۔ بایں همه یه کتاب زیاده تر اس کے پیشروؤں ھی کی تحقیقات کی ایک قابل قدر تطبیق ھے۔ اِسے Sachau نے مخطوطۂ لائڈن کی مدد سے طبع کیا (لائپزگ ۱۸۶۷ء؛ صفحات: × + ۷۰ (حواشی) + ۱۵۸ (متن عربی) + ۲۳ (اشاریه) چھوٹے سائز (octavo) کے)۔ W. Spitta نے قاھره کے دو مخطوطوں کی مدد سے اس کے بیاض پُر کر دیے ھیں (*ZDMG*، ۳۳ : ۲۰۸ تا ۲۲۴)۔ یه قاھره سے بھی شائع ھوئی ھے (دارالکتب المصریه ۱۳۶۱ھ، طبع احمد محمد شاکر)۔ حواشی ابن البَرّی (م ۵۸۲ھ/ ۱۱۸۶ء) نے لکھنے شروع کیے تھے جو اسکوریال کے ایک مخطوطے میں موجود ھیں (H. Derenbourg: ‘*Les Manuscrits arabes de l’ Escurial*، ۲: ۲۷۷، س ۵)؛ (ب) کتاب التّکمله فی ما یَلْحَن فیه العامّه: اس کتاب کا بیّن مقصد غلط الفاظ کی تصحیح کرنا ھے؛ نشر H. Derenbourg : *Morgenländ. Forsch.* (Festschrift Fleischer)، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۷ تا ۱۶۶ (پیرس کے اس مخطوطے سے جس کا نام کتاب خَطأ العوامّ ھے)؛ یه کتاب دمشق میں دوباره شائع ھوئی، طبع عزّالدین التّنوخی (*RAAD*، ۱۹۳۶ء، ۱۴: ۱۶۳ تا ۲۲۶)، [کتب خانهٔ] ظاهریّه کے مخطوطے کی مدد سے (مع تعلیقات ابن البرّی)، بعنوان تکملة اصلاح ماتَغْلَطُ فیه العامّة۔ اس کتاب سے علاوه الحریری کی درّة الغوّاص کے، اسی نوع کی اور کتابوں کی تکمیل ھو گئی ھے (التّنوخی: وھی کتاب، ص ۱۶۷ تا ۱۶۸)؛ (ج) ابن قتیبه کی ادب الکاتب کی شرح، جو خالص عربی زبان کی ممارست کے لیے رهنما ھے۔ یه در حقیقت ایک اوسط درجے کی کتاب ھے، مطبوعۂ قاھره، مکتبة القُدْسی، ۱۳۵۰ھ۔

مخطوطے کی شکل میں (کتاب خانۂ کوپرولوزاده، عدد ۱۵۰۱، مشهد، ۱۱:۱۶، ۵۰) کتاب المختصر فی النحو ملتی ھے۔ ابن الاَنْباری (نزهة، ص ۴۷۴) اس کی طرف ایک کتاب العروض بھی منسوب کرتا ھے، جو اس نے خلیفه المکتفی کے لیے لکھی تھی۔ براکلمان نے اس کی تصنیفات کی فهرست میں ایک کتاب شرح مقصورة ابن دُرید بھی شامل کی ھے (تکملة، ۱ : ۴۹۲) اور التّنوخی (محلّ مذکور، ص ۱۶۶) ایک کتاب غلط الضُّعفاء من الفقهاء اسی کی تصنیف بتاتا ھے۔ کتاب اَسْماء خَیْل العرب و فُرْسانها کو اس کی تصنیفات میں سے خارج کر دینا چاھیے۔

مآخذ: (۱) J. Fück: عربیّه، پیرس ۱۹۵۵، ص ۱۷۹؛ (۲) ابن الاَنْباری: نزهة الالبّاء، ص ۴۷۳ تا ۴۷۸؛

(۳) یاقوت : [معجم] الادباء، ۱۹ : ۲۰۵ تا ۲۰۷؛ (۴) ابن خلّکان، ۴ : ۴۲۴ تا ۴۲۶ (عدد ۷۲۲)؛ (۵) السُّیوطی : بُغْیَة، ص ۴۰۱؛ (۶) ابن العماد : شذَرَاتُ الذّهب، ۴ : ۱۲۷؛ (۷) القفْطی : اِنْباہُ الرُّواۃ علی اَنْباہ النُّحاۃ، ۳ : ۳۳۵ تا ۳۳۷؛ دیگر حوالہ جات کے لیے دیکھیے آآ، طبع لائڈن، بار دوم، ص ۳۳۵، حاشیہ؛ [(۸) ابن تغری بردی : النجوم الزاهرة، طبع Popper، ص ۷۷۷؛ (۹) براکلمان، ۱ : ۲۸۰؛ (۱۰) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۱۱) دائرة المعارف الاسلامیة، بذیل مادّہ] .

[H. FLEISCH]

⊛* **جَوان** : مرزا کاظم علی، جن کا شمار اردو نثر کے متقدمین میں ہوتا ہے ۔ اصل وطن دہلی [تذکرۂ ہندی گویاں، ص ۱۷] تھا ۔ [ان کے خاندان، تاریخ پیدائش، تعلیم اور ابتدائی زندگی کے حالات نہیں ملتے] ۔ معلوم ہوتا ہے کہ جب احمد شاہ ابدالی کے حملے ۱۱۷۴ھ/ ۱۷۶۰ء سے دارالسلطنت کی ثقافتی اور معاشرتی زندگی تہ و بالا ہوئی تو وہ لکھنؤ چلے آئے، چنانچہ تذکرۂ گلزار ابراہیم سے پتا چلتا ہے کہ ۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۱ - ۱۷۸۲ء میں وہ وہیں مقیم تھے ۔ [گارساں دتاسی نے لکھا ہے کہ لکھنؤ میں وہ مرزا سیف علی شگفتہ خلف نواب شجاع الدولہ کی سرکار سے بھی وابستہ رہے ۔ مصحفی، علی ابراہیم خان، بینی نرائن جہاں اور کریم الدین کے تذکروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک شاعر کی حیثیت سے ان کی شہرت اچھی خاصی تھی اور غالباً اسی شہرت کے باعث کرنل سکاٹ نے، جو ان دنوں لکھنؤ کے "بڑے صاحب" تھے (دیباچۂ شکنتلا) انہیں بعض دوسرے شعرا کے ساتھ فورٹ ولیم کالج کلکتہ میں ملازمت کی غرض سے منتخب کیا ۔ جوان ۱۸۰۰ء میں کلکتے پہنچے اور ہندوستانی کے پروفیسر ڈاکٹر گلکرسٹ کے ساتھ مددگار کے طور پر شریک کار ہوئے] ۔ ۱۸۱۵ء تک وہ بقید حیات تھے کیونکہ اسی سال انہوں نے حفیظ الدین کی خرد افروز پر نظر ثانی کی تھی ۔ [اس کے بعد کے حالات اور تاریخ وفات معلوم نہیں ۔ ان کے دو بیٹوں مرزا قاسم علی ممتاز اور مرزا ہاشم علی عیاں کا ذکر ملتا ہے ۔ ان باپ بیٹوں نے کلکتے میں شعر و شاعری کا ماحول پیدا کر دیا تھا اور اکثر مشاعرے برپا کرتے رہتے تھے ۔ ڈاکٹر گلکرسٹ نے انہیں ہمیشہ ‘شاعر کاظم علی جوان’ کے نام سے یاد کیا ہے اور وہ خود بھی اپنے آپ کو بنیادی طور پر شاعر ہی سمجھتے تھے، لیکن انہیں تاریخ ادب میں ایک نثر نگار کی حیثیت سے جگہ ملی] ۔

جوان عربی اور فارسی کے عالم تھے اور نہایت سادہ، پاکیزہ اور تصنع سے مبرا اردو نثر لکھتے تھے ۔ [ان کی تصنیفات و تالیفات حسب ذیل ہیں] :

(۱) شکنتلا : کالی داس کے سنسکرت ناٹک شکنتلا کی کہانی کو [جو فرخ سیر کے عہد میں نواز کبیشر نے بطرز مہابھارت برج بھاشا میں لکھی تھی] ۱۸۰۱ء میں جوان نے اردو میں منتقل کیا ۔ [اس سلسلے میں کالج کے ایک اور منشی للوجی لال نے، جو سنسکرت اور برج بھاشا سے بخوبی واقف تھے، ان کا ہاتھ بٹایا ۔ جوان کی یہ اہم ترین تصنیف کلکتے سے ۱۸۰۲ء میں ناگری حروف میں اور ۱۸۰۴ء میں رومن رسم الخط میں شائع ہوئی (نیز لنڈن ۱۸۲۶ء، بمبئی ۱۸۴۸ء، لکھنؤ ۱۸۶۲ء و ۱۸۷۵ء) ۔ ایک عرصے سے یہ نایاب تھی ۔ ۱۹۶۳ء میں مجلس ترقی ادب، لاہور نے اسے ڈاکٹر اسلم قریشی کے مفصل مقدمے کے ساتھ شائع کیا ۔ اسی سال ڈاکٹر عبادت بریلوی نے برٹش میوزیم کے مختلف قلمی نسخوں کی مدد سے اسے از سر نو مرتب کر کے ۱۹۶۴ء میں شائع کیا] .

(۲) بارہ ماسا یا دستور ہند : جوان کا دوسرا ادبی کارنامہ ہے ۔ یہ اردو کی ایک طویل نظم ہے، جو [بطرز مثنوی] ہندو جنتری کے مہینوں کے مطابق ترتیب دی گئی ہے اور ان مہینوں میں جو ہندو اور مسلم تہوار منائے جاتے ہیں انہیں بالتفصیل بیان کیا ہے ۔ یہ مثنوی ۱۸۰۲ء میں مکمل ہوئی اور ۱۸۱۳ء

میں کلکتے سے شائع ہوئی.

[(۳) ترجمۂ قرآن مجید: فورٹ ولیم کالج میں ڈاکٹر گلکرسٹ کے زیر نگرانی مولوی امانت اللہ اور میر بہادر علی حسینی کے سپرد قرآن مجید کے ترجمے کا کام ہوا تھا، جس میں بعد ازاں مولوی فضل اللہ اور کاظم علی جوان کو بھی شریک کر لیا گیا۔ شکنتلا (طبع ۱۸۰۴ء) کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۰۴ء میں جوان اس ترجمے کی اصلاح کیا کرتے تھے؛ اسی سال ڈاکٹر گلکرسٹ کے رخصت ہو جانے کے باعث یہ ترجمہ ادھورا رہ گیا اور اس کے صرف چند اجزا (از سورۃ الفیل تا سورۃ النّاس، مترجمہ مولوی امانت اللہ) شائع ہو سکے].

(۴) سنگھاسن بتیسی: اجیّن کے راجا وکرمادتیہ [= بکرماجیت] کے بارے میں حکایات کا ایک مجموعہ سنسکرت زبان میں سنہاسن دواترِم شِکا کے نام سے ملتا تھا، جسے دربار شاہجہانی کے کوی راے سندر نے برج بھاشا میں ڈھالا تھا۔ یہ اس کا اردو ترجمہ ہے، جس میں [بقول سیّد محمد ۱۸۰۵ء میں] جوان نے اپنے فورٹ ولیم کالج کے رفیق کار منشی للوجی لال کو مدد دی، [لیکن محمد عتیق صدیقی نے اسے کاظم علی جوان کی اپنی تالیف بتایا ہے اور تائید میں گلکرسٹ کی رپورٹ، مؤرخۂ ۱۲ جنوری ۱۸۰۱ء اور سیکرٹری کالج کونسل کی رپورٹ، مؤرخۂ یکم فروری ۱۸۰۲ء کا حوالہ دیا ہے، جن میں جوان کی سنگھاسن بتیسی اور شکنتلا کو ان کتابوں کی فہرست میں شامل کیا گیا ہے جو اس وقت تالیف یا ترجمہ ہو چکی تھیں].

(۵) ترجمۂ تاریخ فرشتہ: [۱۸۰۹ء میں] جوان نے تاریخ فرشتہ کے ان ابواب کا ترجمہ کیا جن میں سلاطین بہمنیہ کا ذکر ہے [یہ ترجمہ شائع نہیں ہوا].

(۶) انتخاب سودا: [شیر علی افسوس کے ساتھ مل کر جوان نے کلیات سودا کا انتخاب کیا، جو ۱۸۱۲ء میں طبع ہوا].

(۷) انتخاب میر: [کلیات میر کا انتخاب، جس میں مولوی محمد اسلم، منشی غلام قادر اور مرزا جان طپش بھی شریک کار تھے، ۱۸۱۱ء میں طبع ہوا].

(۸) خرد افروز پر نظرثانی: شیخ حفیظ الدین نے [۱۸۰۵ء میں] ابو الفضل کی عیار دانش کا خرد افروز کے نام سے اردو میں ترجمہ کیا تھا۔ [۱۸۱۵ء میں اس کے دوسرے ایڈیشن کے لیے] جوان نے اس پر نظرثانی کی.

[(۹) منظوم کلام: کاظم علی جوان کے کسی مجموعۂ کلام کا سراغ نہیں ملتا۔ چند اشعار گلزار ابراہیم (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ) میں درج ہیں اور بارہ غزلیں دیوان جہاں (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ) میں، جن میں سے دو غزلیں مشاعرۂ کلکتہ (غالباً منعقدہ ۲۴ جولائی ۱۸۱۴ء) میں پڑھی گئی تھیں].

مآخذ: (۱) سید محمد: ارباب نثر اردو، بار سوم، لاہور ۱۹۵۰ء، ص ۱۹۶ تا ۲۰۷؛ (۲) محمد یحیٰی تنہا: سیر المصنفین، دہلی ۱۹۲۴ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۰؛ (۳) بینی نرائن جہاں: دیوان جہاں (اردو شعرا کا ایک تذکرہ [جو ۱۲۲۹ھ / ۱۸۱۴ء میں مکمل ہوا؛ مخطوطہ در موزۂ برطانیہ])؛ (۴) رام بابو سکسینہ: *History of Urdu Literature*، بار دوم، الٰہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۲۴۸ [مترجمۂ مرزا عسکری: تاریخ ادب اردو، طبع نولکشور، بار دوم، حصۂ نثر، ص ۱۱]؛ (۵) گراہم بیلی **T. Graham Bailey**: *History of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء، ص ۸۲؛ [(۶) د تاسی **Garcin de Tassy**: *History of Hindi and Hindustani Literature*، بار دوم، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱: ۲۵۷ تا ۲۵۸، ۳۱۹ تا ۳۲۰ و ۲: ۹۲ تا ۹۴، ۲۸۱؛ (۷) علی ابراہیم خان خلیل: گلزار ابراہیم، علی گڑھ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۴ء (نیز جوان کے نمونۂ کلام کے لیے دیکھیے مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ)؛ (۸) کریم الدین: تذکرۂ طبقات الشعراے ہند، دہلی ۱۸۴۸ء، ص ۹، ۲۶؛ (۹) غلام ہمدانی مصحفی: ریاض الفصحاء (تذکرۂ ہندی گویان)، طبع مولوی

عبدالحق، ۱۹۳۴ء، ص ۱۷؛ (۱۰) عبدالغفور نسّاخ: تذکرۂ سخن شعرا، ص ۲۵۱، ۳۳۸، ۳۵۵؛ (۱۱) مرزا علی لطف: گلشن ہند، مطبوعۂ حیدرآباد (دکن)، ص ۱۹۰۶ء، ۶؛ (۱۲) حامد حسن قادری: داستان تاریخ اردو، آگرہ ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۷؛ (۱۳) محمد عتیق صدیقی: ڈاکٹر گلکرسٹ اور اس کا عہد، علی گڑھ ۱۹۶۰ء، ص ۱۶۰، ۱۹۱ تا ۱۹۵؛ (۱۴) مسعود حسین رضوی ادیب: نواز اور شکنتلا ناٹک، در مجلۂ نقوش، لاہور، جون ۱۹۶۳ء؛ (۱۵) ڈاکٹر محمد اسلم قریشی: مقدمہ، در شکنتلا، مطبوعۂ مجلس ترق ادب، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۱۶) شکنتلا، طبع ڈاکٹر عبادت بریلوی، کراچی ۱۹۶۴ء].

(بزمی انصاری [و ادارہ])

* **جَوان رُود:** (مقامی کُردی بولی میں "جوان رُو") ایرانی کُردستان کا ایک ضلع، جو کوہ شاہو کے جانب مغرب واقع ہے۔ اس کے شمال میں ہَورمان (رک بآن) (Avroman)، مغرب میں شہر زُور اور جنوب اور مشرق میں زُہاب اور روانسر ہیں۔ یہ علاقہ زیادہ تر کوھستانی ہے او راس میں گھنے جنگل ہیں۔ وادیاں سیراب اور بہت حاصل خیز ہیں اور درحقیقت علاقۂ ہَورمان کے لیے غلّے کا مخزن ہیں۔

آج کل اس نام کا کوئی دریا موجود نہیں، مگر Minorsky اسے "جاوان رُود" سے ماخوذ بتاتا ہے جو فارسی لفظ جوان (=نوعمر) ھی کی ایک شکل ہے۔ المَسعودی نے اپنی فہرست قبائل میں کردوں کے ایک قبیلے جاوانی کا نام دیا ہے (مروج، ۳: ۲۵۳؛ تنبیہ، ص ۸۸)۔ یہ بظاھر وھی قبیلہ ہے جسے جاف (رک بآن) کہتے ھیں؛ چنانچہ قبیلۂ جاف کے وہ افراد جو ابھی تک ایران میں رہتے ھیں مجموعی طور پر "جاف جوان رود" کہلاتے ھیں۔ جوان رو کے اصلی کرد ان گاؤوں میں بود و باش رکھتے ھیں جو شمال کی طرف سِیروان ندی کے کنارے اس مقام تک چلے گئے ھیں۔ یہ ندی عراق کی سرحد بن جاتی ہے اور اس طرح یہ گاؤں پاوہ کے هورامی دیہات کو گھیرے ہوئے ہیں.

جوانِ رود میں متعدد شعرا ہوئے ہیں، جن میں مولوی (رک بآن) معروف ترین ہے.

مآخذ: (۱) V. Minorsky: *The Gūrān*، در *BSOAS*، ۱۱: ۸۱؛ (۲) C.J. Edmonds: *Kurds, Turks and Arabs*، لندن ۱۹۵۷ء، ص ۱۴۱، ۱۸۹، ۱۹۸؛ (۳) علی رزم آرا: جغرافیای نظامی ایران، کردستان، (تہران) ۱۳۴۱ء؛ (۴) محمد مَردُوخ کُردستانی: کتاب تاریخ مَردُوخ، ۲ جلدیں، تہران، بدون تاریخ؛ (۵) B. Nikitine: *Les Kurdes*، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۳۶، ۵۵ حاشیہ ۱، ۲۰۴؛ (۶) امین زکی: خلاصة تاریخ الکُرد و کُردستان، عربی ترجمہ، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ص ۳۶۲ تا ۳۶۳.

(ادارہ، وو لائڈن)

* **جَوان مَردی:** رک بہ فُتُوّة.

* **جُوچی:** یا جُوچی (نواح ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء تا ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء)، چنگیز خان (رک بآن) کا سب سے بڑا بیٹا اور آلتون اُردو (Golden Horde)، قریم، تیومن Tiumen، بُخارا اور خِیوہ کے خوانین کا جدّ امجد۔ تُوشی یا دُوشی اس کے نام کی تالو کے بجاے حلق سے نکلی ہوئی صوتی شکل ہے، جو غالبا ترکی میں معروف ہوئی اور جسے جُوینی اور جوزجانی نے توشی، کارپینی Carpini نے Tosucchan (یعنی توشی خان) اور النسوی نے دُوشی لکھا ہے۔ اس قدر کثیرالتعداد شاہی خانوادوں کا بانی ہونے کے باوجود اس کے بارے میں بہت کم تاریخی مواد دستیاب ہے اور جو کچھ ملا ہے وہ متضاد معلومات کا حامل ہے، یہاں تک کہ اس کی ولدیت تک غیریقینی ہے۔ *Secret history of the Mongols* میں اس امر کا اشارہ ملتا ہے کہ اس کا حقیقی باپ مِکَرِیت کا (سزدار) چِلْغِر بُوکُو تھا جس کا قبیلہ جوچی کی ماں بُورتی فُوجِین کی چنگیز خان کے ساتھ شادی سے کچھ ھی عرصہ بعد حملہ آور ہوا اور بُورتی فُوجین کو گرفتار کرکے اپنے ساتھ

لے گیا۔ اس کے برعکس رشید الدین، جس نے شاہی خاندان کے سرکاری وقائع (اَلْتَن دِبْتَرِ) نقل کیے ہیں، نہایت واضح الفاظ میں لکھتا ہے کہ گرفتاری کے وقت بورتی حاملہ تھی۔ *Secret history* کے برخلاف رشیدالدین کی یہ رائے ہے کہ بورتی کو چنگیز خان، جموقہ اور اونگ خان کی متحدہ مہم نے رہائی نہیں دلائی تھی بلکہ مکریت نے اسے اونگ خان کے حوالے کر دیا تھا، جس کے قبیلۂ کریت سے ان کی صلح تھی۔ اونگ خان نے بورتی کو چنگیز خان کے بھیجے ہوے سفیر کے سپرد کر دیا اور اپنے وطن کو لوٹتے ہوے دوران سفر میں جوچی پیدا ہوا۔ اس کی پیدائش جن حالات میں ہوئی اس کا عکس خود اس کے اپنے نام میں ملتا ہے کیونکہ مغولی لفظ جوچی کے معنی ہیں "مہمان"۔ جوچی کا ذکر سب سے پہلی بار *Secret history* میں ۱۲۰۷ء کے ذیل میں ملتا ہے جب اسے اُویرَت، نیز جھیل بَیقَل کے مغربی سواحل پر جنگلوں میں رہنے والے دوسرے قبائل کے خلاف ایک مہم کے ساتھ بھیجا گیا۔ ان لوگوں کو مفتوح کرنے کے بعد وہ مغرب کی جانب بڑھا، جہاں بالائی ینیسی کے علاقے میں آباد قبیلۂ قیرغیز نے اس کی اطاعت قبول کی۔ رشید الدین نے جہاں ۱۲۰۷ء میں قیرغیز کی اطاعت کا حال لکھا ہے، وہاں اس سلسلے میں اس نے جوچی کا کوئی ذکر نہیں کیا حالانکہ اس کے ہاں یہ حوالہ موجود ہے کہ ۱۲۱۸-۱۲۱۹ء کے موسم سرما میں جوچی نے اس قبیلے کی ایک بغاوت فرو کی تھی۔ جوچی اپنے باپ کے ان حملوں میں شریک تھا جو اس نے شمالی چین کے چن فرمانرواؤں پر کیے تھے، چنانچہ اس نے اپنے بھائیوں چغتای اور اوکتای (اوگدی) کے ساتھ مل کر شان۔ هسی (۱۲۱۱ء) اور چیہ لی، ہو۔ نان اور شان هسی (۱۲۱۳ء) کی لڑائیوں میں باقاعدہ حصہ لیا۔ جوچی نے ۱۲۱۶ یا ۱۲۱۷ء میں مرکیت کے بچے کھچے لوگوں پر فوج کشی میں بھی حصہ لیا اور انہیں اس علاقے میں جو آج کل شمالی قازقستان میں کُستَنائی Kustanai کے نام سے موسوم ہے، شکست دے کر نیست و نابود کر دیا۔ مغول سپاہ یہاں سے مشرق کی طرف لوٹ رہی تھی کہ اس کا سلطان محمد خوارزم شاہ [رکّ بآن] سے تصادم ہو گیا۔ یہ ان جنگوں کا پیش خیمہ تھا جن کا آغاز ۱۲۱۹ء میں ہوا۔ اس سال غالبًا ماہ ستمبر میں چنگیز خان کا لشکر اُترار کے بالمقابل پہنچا تو جوچی کو سِیر دریا کے زیریں علاقے میں ایک مہم پر بھیج دیا گیا۔ یہ مہم، جسے ہم عصر اسلامی مآخذ میں خاموشی سے نظر انداز کر دیا گیا ہے، جوینی کے ہاں مذکور ہے۔ جوینی نے جوچی کا ذکر اولش ایدی کے نام سے کیا ہے، لیکن رشید الدین نے اس کا بیان نقل کرتے ہوے رائے ظاہر کی ہے کہ اولش ایدی اس سپہ سالار کا نام تھا جو اس مہم کی قیادت میں جوچی کا شریک تھا۔ سیر دریا کے زیریں علاقے کی طرف بڑھتے ہوے جوچی نے سُغْناک، اُوْزکَنْد (= اوزجند)، برْچِیْن اور اَشْناس فتح کیے۔ اس کا ارادہ جَنْد پر حملہ کرنے کا نہیں تھا، بلکہ وہ چاہتا تھا اس کی سپاہ بحیرۂ ارال کے شمال مشرق میں قرہ قُوم کے گیاہستان (موجودہ وسطی قازقستان) میں آرام کر لے، لیکن جب جند کی صورت حال کے بارے میں اسے اطلاعات ملیں تو اس نے اپنی پیش قدمی کا رخ بدل دیا اور شہر کا محاصرہ کر لیا، جو اپریل یا مئی ۱۲۲۰ء میں تسخیر ہو گیا۔ اب جوچی گیاہستان قرہ قوم کی طرف بڑھا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس خطے میں یا علاقۂ جند میں سال کے آخری ایام تک مقیم رہا تا آنکہ چنگیز خان نے اسے گرگانج [رکّ بآن] کے محاصرے میں اوکتای کے ساتھ شریک ہو جانے کا حکم دیا۔ پتا چلتا ہے جوچی اور چغتای میں جھگڑا ہو جانے کے باعث محاصرے کی کارروائی میں رکاوٹ پیدا ہوگئی تھی۔ بہرحال صفر ۶۱۸ھ/ مارچ۔ اپریل ۱۲۲۰ء میں شہر تسخیر ہوکر جوچی کی یورت (= جاگیر) میں شامل ہوگیا، جو اب علاقۂ قیالیغ (رکّ بآں) سے والگا کے مشرق کناروں تک پھیل چکی

تھی اور جس کی حدود میں موجودہ قازقستان کا تقریباً سارا علاقہ شامل تھا۔ گرگانج سے جوچی شمال کی جانب اس وسیع علاقے میں پیچھے ہٹ آیا اور یہاں وہ موسم بہار ۱۲۲۳ء تک ٹھیرا رہا؛ پھر وہ قلان باشی کے گیاھستان میں اپنے باپ اور بھائیوں سے جا ملا، جو جنوبی قازقستان میں موجودہ چمکنت اور جمبول کے درمیان واقع ہے۔ وہ اس اجتماع میں شرکت کی خاطر اپنے آگے آگے جنگلی گدھوں کے بہت سے گلے ھانکتا پہنچا اور چنگیز خان کی خدمت میں نذر گزارنے کے لیے بیس ہزار سفید گھوڑے بھی ساتھ لایا۔ اجتماع کے بعد شہزادوں نے موسم گرما کے باقی ایام قلان باشی میں بسر کیے، جس کے بعد جوچی اپنی جاگیر پر واپس چلا گیا اور باقی ماندہ عمر وھیں بسر کی۔ معلوم ھوتا ھے کہ آخری ایام میں اس کے تعلقات اپنے باپ سے خوشگوار نہ رھے تھے۔ اس نے اپنے باپ سے کئی ماہ قبل وفات پائی اور اس کا یورت اس کے بڑے بیٹے اوردہ اور دوسرے بیٹے باتو [رک باں] کے درمیان تقسیم ھو گیا۔ یہ دونوں علی الرتیب اُردوے سفید اور ریاست قپچاق خانیہ یا اُردوے مطلا کے بانی ھوے۔

مآخذ۔ رک بہ چنگیز خان؛ مزید برآن (۱) Barthold: *Turkestan*؛ (۲) Pelliot: *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۳) J.A. Boyle: *On the titles given in J̌uvainī to certain Mongolian Princes*، در *HJAS*، ج ۱۹ (۱۹۵۶ء).

(J.A. Boyle)

* **جَوْدَت** : عبداللہ، ترکی شاعر، مترجم، سیاست دان، صحافی اور آزاد خیال۔ وہ عمر اوغوللری کے کُرد خاندان میں بمقام عَرب گیر ۳ جُمادَی الآخرہ ۱۲۸۶ھ/ ۹ ستمبر ۱۸۶۹ء کو پیدا ھوا۔ معمورۃالعزیز (Elâzığ) کے مدرسۂ حربیہ میں اپنی تعلیم پوری کرکے وہ استانبول کے مدرسۂ حربیۂ طبّیہ میں داخل ھوا۔ اس کی عمر اس وقت ۱۵ سال تھی۔ وھیں مئی ۱۸۸۹ء میں وہ عثمانی انجمن اتحاد و ترقی کا ایک بنیادی رکن بنا۔

۱۸۹۱ء تک وہ اپنے اشعار کے چھوٹے چھوٹے چار دیوان شائع کر چکا تھا؛ ان میں سے دوسرا دیوان اس کی مشہور "نعت شریف" اور مدح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے شروع ھوتا ھے، جس نے اس کی پُرآشوب زندگی میں کئی بار سرکاری عہدے داروں کو اس کی حمایت پر مائل کیا۔ اس نے ۱۸۹۲ء میں اپنی سیاسی سرگرمیوں کی وجہ سے ایک مختصر سی مدت جیل میں کاٹی اور ۱۸۹۶ء میں اسے طرابلس جلاوطن کر دیا گیا۔ "اتحاد و ترقی" کی ایک مقامی شاخ سے گہرا تعلق رکھنے کی بنا پر اسے دوبارہ قید کر دیا گیا، مگر وھاں سے رھا ھوتے ھی وہ طرابلس سے بھاگ جانے میں کامیاب ھوا اور جنیوا پہنچ گیا (ستمبر ۱۸۹۷ء)، جہاں اس نے نوجوان ترکوں کے پندرہ روزہ مجلّہ عثمانلی میں کام کرنا شروع کر دیا۔ ۱۸۹۹ء میں اسے وی‌انا کے سفارت خانے میں طبی افسر کا عہدہ قبول کرنے پر رضامند کر لیا گیا؛ اس طرح [سلطان] عبدالحمید کے تحت خدمت قبول کرکے اس نے "نوجوان ترکوں" کے تحت کوئی عہدہ حاصل کرنے سے اپنے آپ کو ھمیشہ کے لیے محروم کر لیا۔

تاھم اس نے اپنی انقلابی سرگرمیاں ہرگز ترک نہ کیں، چنانچہ ستمبر ۱۹۰۳ء میں اسے نوکری سے برخاست کر دیا گیا اور مجبور کیا گیا کہ آسٹریا سے باھر چلا جائے۔ وہ پھر جنیوا واپس چلا آیا۔ یہاں آکر اس نے اپنا تمام و کمال اثاثہ Imprimerie Internationale [بین الاقوامی مطبع] قائم کرنے میں لگا دیا، جس نے یکم ستمبر ۱۹۰۴ء کو مجلّۂ اجتہاد کا پہلا شمارہ شائع کیا۔ یہ مجلّہ سیاسی، علمی، مذھبی اور عمرانی آزادی کی اغراض کے لیے وقف تھا۔ جودت کو اس کا مدیر تجویز کیا گیا اور وہ تقریباً ۳۰ سال تک، بیچ میں تھوڑے تھوڑے وقفوں کے ساتھ، اس کی

ادارت کے فرائض ادا کرتا رہا ۔ اسی سال اس نے رسائل کا ایک سلسلہ شائع کرنا شروع کیا جو کتب خانۂ اجتہاد کے نام سے مشہور ہے ۔ اس سلسلے کے ضمن میں اس کی بہت سی تصنیفات سامنے آئیں اور وہ مرتے دم تک اسے اپنے انتظام کے تحت چلاتا رہا ۔

اس زمانے میں اس کی جو تصنیفات شائع ہوئیں ان میں سے ایک قفقاسیه ده کی مسلمانلره بیان نامه ہے، جس میں قفقاز کے مسلمانوں کو ترغیب دی گئی ہے کہ وہ روسی استبداد کے خلاف جنگ کریں ۔ اس کے علاوہ بائرن کی نظم *Prisoner of Chillon* اور Alfieri کی *Del principe e delle lettere* کے ترجمے بھی ہیں ۔

چند ماہ کے اندر ہی پیرس کے ترکی سفیر نے جودت کو سوئٹزر لینڈ سے نکلوا دیا ۔ وہ چند روز فرانس میں ٹھیرا ۔ اس دوران میں حکومت عثمانیہ نے اس کی غیر حاضری میں اس پر عمر قید کا، تمام عمرانی حقوق سے اسے محروم کرنے کا، اور اس کی تمام جائداد ضبط کرنے کا حکم صادر کیا ۔ اس کے بعد وہ قاہرہ چلا گیا (۱۹۰۵ء کا آخری حصہ) اور ۱۹۱۱ء کے وسط تک وہیں رہا ۔ یہاں وہ معالج امراض چشم کی حیثیت سے کام کرتا رہا، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنی سیاسی مساعی اور اشاعت کتب کی کوششیں جاری رکھیں ۔ یہاں وہ "نوجوان ترک لا مرکزیوں" کی جماعت میں شامل ہو گیا، اور لگاتار سلطان کی مخالفت میں رسائل شائع کرتا رہا، جن میں کچھ عرصے تک خاندانِ عثمانی کو عموماً ہدف ملامت بنایا گیا ۔ وہ [سلطان] عبدالحمید کو ایک ناقابل اصلاح استبدادی سمجھتا تھا، اس لیے اس پر اس کا کچھ اثر نہ ہوا کہ عبدالحمید نے ۱۹۰۸ء کا آئین منظور کر لیا تھا لیکن اس معاملے میں اس کا کوئی اور ہمنوا نہ تھا ۔

جولائی ۱۹۰۹ء میں جب سلطان تخت سے دست بردار ہو گیا تو اجتہاد کا قاہرہ سے شائع ہونا بند ہو گیا اور جون ۱۹۱۱ء سے وہ پھر استانبول سے شائع ہونا شروع ہوا، جہاں اب جودت نے سکونت اختیار کر لی تھی ۔ لیکن جودت کی مشکلات عبدالحمید کے تخت چھوڑ دینے سے کچھ کم نہ ہوئیں ۔ فروری ۱۹۱۰ء میں ابراہیم حقی پاشا کی نوجوان ترکوں کی مجلس وزرا نے عبداللہ جودت بے کی *History of Islam* (تاریخ اسلام) کی اشاعت حکماً بند کر دی کیونکہ اس کی رائے میں اس کے اندر مسلم معتقدات پر حملے کیے گئے تھے، حالانکہ سرکاری عہدے داروں کو زیادہ تر ڈوزی کی اصل کتاب نے غضبناک کیا تھا، جودت کے مقدمے نے نہیں، جو اس نے ڈوزی کے ترجمے کے شروع میں لکھا تھا ۔ ۱۹۱۲ء کے موسم سرما میں جنگ بلقان میں ترکوں کی شکست کے بعد اسے ایک ماہ قید کی سزا دی گئی ۔ اجتہاد کے صفحات میں رسمی علمائے مذہب پر جودت نے جو حملے کیے تھے اس کی سزا میں مجلّہ ۱۹۱۳ء میں عارضی طور پر بند کر دیا گیا، اور ۱۹۱۴ء میں تین موقعوں پر اس کا نام حکماً بدلا گیا ۔ پھر دوبارہ ۱۳ فروری ۱۹۱۵ء سے یکم نومبر ۱۹۱۸ء تک یہ مجلّہ اس لیے بند رہا کہ جودت اس کے خلاف تھا کہ ترکی پہلی عالمی جنگ میں حصہ لے ۔ اس دوران میں اس نے چند غیرسیاسی تصانیف شائع کیں، جن میں سے ایک رباعیات خیام کی طباعت و ترجمہ ہے ۔

داماد فرید پاشا کی صدارت کے زمانے میں اس نے دو دفعہ شعبۂ صحت عامّہ کی خدمات بحیثیت مدیر انجام دیں مگر بہائیت [رک بآں] کی تائید میں ایک مقالہ لکھ کر اس نے پھر سرکاری عہدے داروں کو ناراض کر لیا ۔ اپریل ۱۹۲۲ء میں اسے انبیا پر طعن (انبیایه طعن) کے الزام میں دو سال قید کی سزا دی گئی، لیکن مقدمے میں قانونی بحث نے اتنا طول کھینچا کہ دسمبر ۱۹۲۶ء کا مہینہ آ گیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسے بری کر دیا گیا کیونکہ جدید ترکی قانون میں "طعن انبیاء" کوئی جرم ہی نہ رہا تھا ۔ ۲۹ نومبر ۱۹۳۲ء میں اس کی وفات ہو گئی وہ تا دم مرگ کام کرتا رہا ۔

اس کی جملہ تصانیف کی تعداد، اصل اور تراجم ملا کر، ساٹھ سے زیادہ ہے۔ اس کے ترجموں میں سے شیکسپیئر کے چھے ڈرامے ھیں: اگرچه اَنطُوان و کلیوپاترا کے سوا سب میں یہ نقص ہے که وہ ان کے فرانسیسی ترجموں سے ترجمه کیے گئے ھیں، لیکن اس کے باوجود خوبی سے کسی طرح خالی نہیں۔ وہ اس لیے بھی بہت مستحق آفرین ہے که اس نے اپنے هموطنوں کو جدید علم نفس سے متعارف کیا۔

انسائیکلوپیڈیا آو اسلام، انگریزی، طبع اوّل، تکمله میں K. Süssheim نے جودت پر جو طویل مقاله لکھا ہے اور جس پر زیر قلم مقاله مبنی ہے اس میں جودت کی تصانیف کی فہرست موجود ہے اور ساتھ ھی مآخذ بھی بیان کیے گئے ھیں۔ ان میں حسب ذیل کا اضافه کیا جا سکتا ہے: انور بہنان شاپولیو Envar Behnan Ṣapolyo: ضیا گوک آلپ، اتحاد و ترقی و مشروطیة تاریخی، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۳۰، ۴۹ تا ۵۰، ۷۰؛ (۲) احمد بدوی کوران Ahmad Bedvi Kuran: انقلاب تاریخمز و جون ترکلر، استانبول ۱۹۴۵ء؛ (۳) وهی مصنف: انقلاب تاریخمز و اتحاد و ترقی، استانبول ۱۹۴۸ء؛ (۴) E. E. Ramsaur Jr.: *The young Turks*، پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۵) B. Lewis: *The emergence of modern Turkey* لنڈن ۱۹۶۱ء۔

(G.L. LEWIS)

* **جودت پاشا**: رکَ به احمد جودت پاشا۔

* **جُودِی**: جبل جُودی یا جودی طاغ ضلعِ بُهتان میں جزیرۂ ابن عمر کے شمال مشرق میں تقریبًا پچیس میل کے فاصلے پر ایک بلند سلسلۂ کوہ، جو ۳۷ درجه ۳۰ دقیقه شمال میں واقع ہے۔ جودی کی شہرت کا منبع عراق۔ عرب کی وہ روایت ہے جس کے مطابق اس پہاڑ پر ... [جسے کوہ اراراط بھی کہا گیا ہے] کشتی نوحؑ جا کر ٹھیری تھی۔ آرمینه [رکَ بآن] اور بعض دوسرے ممالک کے مصنفوں کی آرا کی بنیاد پر یه یقین سے کہا جا سکتا ہے که دسویں صدی عیسوی تک کوہ اراراط طوفان نوح کے تعلق میں کبھی مذکور نه هوا تھا۔ قدیم ارمنی روایت اس بارے میں قطعًا کوئی معلومات نہیں دیتی که کشتی نوحؑ کہاں رکی تھی۔ بعد کے ارمنی ادب میں اس قسم کا اگر کوئی تذکرہ ملتا ہے تو وہ تورات کے بتدریج بڑھتے هوے اثرات کا نتیجه ہے، جس میں یه روایت موجود ہے که کشتی نوحؑ کوہ اراراط پر جا کر رکی تھی۔ اس علاقے میں سب سے بلند و مشهور پہاڑ ماسک Masik مصیص Masis کا ہے، اس لیے حضرت نوح علیه السلام کو اسی پر ضرور اترنا چاهیے تھا۔ اس ارمنی روایت کی ترقی کی اگلی منزل اهل یورپ کی مرهون منت ہے، جنھوں نے کتاب پیدائش، ۸ : ۴ کی ایک غلط تاویل کے باعث، اراراط (ارمن زبان میں ایرارات) کو جو ایک ضلع کا نام ہے، ماسک بنا دیا۔

یه روایت که ماسک ھی وہ پہاڑ ہے جس پر کشتی آ کر رکی تھی ارمنی ادب میں گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی میں داخل هوئی۔ قدیم تفسیروں میں اس پہاڑ کو، جو اب جبل جودی کہلاتا ہے، یا مسیحی مآخذ کی رو سے گورڈینے Gordyene (سریانی: قَردُو؛ ارمن: کروخ) کے پہاڑوں کو حضرت نوحؑ کے خشکی پر اترنے کی جگه بتایا گیا ہے۔ کشتی نوح کے ٹھیرنے کی جگه کی اس تعیین کی جس کا پتا محمد نامۂ قدیم کی ارامی زبان میں تفاسیر و تراجم (Targums) میں بھی چلتا ہے بنیاد یقینًا بابلی روایت ہے، جس کا مأخذ بیروسس Berossus [جو *History of Babylonia and Chaldaea* کا مصنف] ہے۔ اس کے علاوہ کوہ نصر، جس کا ذکر داستان طوفان نوح کے سلسلے میں قدیم آشور و فارس کے میخی خط میں لکھے هوئے کتبات میں ملتا ہے، ممکن ہے وہ گورڈینے Gordyene (اس نام کے وسیع ترین استعمال کے اعتبار سے) ھی میں واقع هو۔ قدیم یہودی۔ بابلی روایت عیسائیوں نے اختیار کی اور پھر ۲۰ھ/۶۴۰ء میں جب عربوں نے بُهتان فتح کر لیا

تو انھوں نے ان سے یہ روایت سیکھی۔ "انھوں نے محض یہ کیا کہ کوہ قَردُو کو، جسے ازمنۂ قدیم سے حضرت نوح علیہ السلام کے اترنے کی جگہ تسلیم کیا جاتا رہا تھا، کوہ جودی کا نام دے دیا، جسے قرآن حکیم (۱۱ [ھود] : ۴۴) حضرت نوح علیہ السلام کے اترنے کی جگہ قرار دیتا ہے"۔ یہ نولدیکہ نے اپنی کتاب *Festschs für Kiepert* (۱۸۹۸ء)، ص ۷۷ میں لکھا ہے۔ لیکن قرآن حکیم میں جودی سے وہ پہاڑی مراد لی جاتی ہے جو عرب میں واقع ہے (الحماسة، ص ۵۶۴؛ یاقوت، ۲ : ۲۷۰ = مشترک، ص ۱۱۱)، جسے غالبًا بلند ترین پہاڑ خیال کیا جاتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ اس خیال کی بنیاد کوئی قدیم روایت ہو جو عرب میں اس زمانے میں عام تھی۔ اس نقطۂ نظر کی تائید میں Theophylus (*ad Autolycum*، ص ۳) کا، جس نے عربوں کی طرف سے معذرت پیش کی ہے، قول نقل کیا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ عرب کی اس پہاڑی پر کشتی نوح کے آثار اس کے اپنے زمانے میں موجود تھے۔ عربوں نے جودی کا نام عرب سے عراق کی طرف خاصے قدیم زمانے میں منتقل کیا ہوگا، جیسا کہ مذکور ہے، غالبًا عرب حملے کے وقت؛ حتّٰی کہ قدیم شعرا، جیسے ابن قیس الرُّقیّات (طبع Rhodokanakis، قب Nöldeke، در *WZKM*، ۱۷ : ۱۹) اور امیّہ بن ابی الصّلت (طبع Schulthess، در *Beitr. z. Assyr.*، جلد ۸، عدد ۳، ۵)، کے ہاں بھی جبل جودی عرب کا پہاڑ نہیں ہے، بلکہ عراق کا ہے۔ نام جودی کا سلسلۂ قردو کی طرف منتقل ہو جانے اور پھر اس نئے نام کے بڑی سرعت سے مقبول ہو جانے میں غالبًا ان حالات نے مدد دی کہ بُہتان سے جنوب میں شام کی جانب کا علاقہ اشوری عہد میں بسا اوقات قتوئی (Gutium) کے ضلع کا حصہ رہ چکا تھا جو گُتی (قُتُو) خانہ بدوشوں کی سر زمین تھی، نیز یہ کہ قوم اور ضلع کا نام اسلام کے ابتدائی برسوں میں بالکل مفقود نہ ہوا تھا۔ قتوئی کی جغرافیائی اصطلاح کے لیے، جس کے بارے میں معلوم ہے کہ قدیم بابلی عہد میں بھی موجود تھی، دیکھیے Scheil : *Compt.-rendus del'Académie des inscript. et Bell. Lettres*، ۱۹۱۱ء، ص ۳۷۸ ببعد، ۶۰۶ ببعد۔ اگر ہم یہ فرض کریں، جیسا کہ ظاہر ہے کہ اصطلاح اراراط [اَشوری : اُرارطُو] میں بھی کسی زمانے میں جھیل وان (Lake Van) کے جنوب کا علاقہ شامل تھا (قب کوھستانی نام ارارطی در کتبۂ پیکانی گورڈینے؛ نیز دیکھیے Šanda در مآخذ) تو پھر ماسک Masik (عظیم اراراط) اور جبل جودی، جو دونوں روایتی طور پر کشتی نوح کے ٹھیرنے کے مقامات ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو عہد نامۂ قدیم کے بیان کی مطابقت میں کوہ اراراط کہا جا سکتا ہے۔

اراراط کے آس پاس کے تمام علاقوں کی طرح، جبل جودی کا گرد و پیش آج تک ایسی یادگاروں اور داستانوں سے پُر ہے جن کا تعلق طوفان نوح اور کشتی سے نکلنے کے بعد حضرت نوحؑ کے حالات زندگی سے ہے۔ مثال کے طور پر پہاڑی کے دامن میں اب تک ایک گاؤں ہے جسے "قریة ثمانین" (۸۰ کا گاؤں)، سریانی : ثمانین؛ ارمن : تعمان = ۸، جواب بتمانین ہے) کہتے ہیں، کیونکہ داستان کی رو سے کشتی میں بچ نکلنے والے اسّی آدمی پہلے یہیں آباد ہوئے تھے (قب Hübschmann، ۱۶ : ۳۳۳ تا ۳۳۴)۔ عرب جغرافیہ نویس اپنے زمانے میں ایک خانقاہ کا ذکر کرتے ہیں جو جودی پر موجود تھی اور جسے دیرالجودی کہتے تھے؛ (اس پر قب شابُشتی : کتاب الدیارات (J. Heer : *Quellen*، ۱۸۹۸ء، ص ۹۶؛ Sachau : *Vom Klostebuch*، برلن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰، عدد ۹۴ = یاقوت، ۲ : ۶۵۳)۔ ایک برباد شدہ درگاہ کا (جسے آج کل "سفینة نبی نوح" کہا جاتا ہے) مسلمان، عیسائی اور یہودی سب احترام کرتے ہیں (G.L. Bell : *Amurath*، بار دوم، ص ۲۹۳).

مزید برآں ہم یہ ذکر کر سکتے ہیں کہ Layard

اور بعد میں L.W. King (۱۹۰۴ء) نے جبل جودی میں پتھر کے مجسمے اور Sennacherib کے کتبات دریافت کیے تھے۔ کنگ King کا خیال ھے کہ یہ پہاڑی وھی ھے جسے Sanherib کی تحریرات میں نپور Nipur کہا گیا ھے، قب Layard : *Niniveh u. Babylon*، ص ۶۲۱؛ کنگ King، در *Journ. of Hellenic Stud.*، ۱۹۱۱ء، شمارہ ۳۰: ص ۳۲۸ سطر ۲.

مآخذ۔ (۱) ھَرَوِی: زِیارت، ص ۶۸ تا ۶۹ (فرانسیسی ترجمہ: ص ۱۵۲ تا ۱۵۳)؛ (۲) مسعودی: مروج، بمدد اشاریہ؛ (۳) یاقوت، ۲: ۶۵۳؛ (۴) مراصد الاطلاع (طبع Wüstenfeld)، ۵: ۱۱۱؛ (۵) ابن بطوطہ، ۲: ۱۳۹؛ (۶) قزوینی: *Kosmographie* (طبع Wüstenfeld)، ۱: ۱۵۶؛ (۷) Le Strange، ص ۹۴؛ (۸) Tuch، در ZDMG، ۱: ۵۹ ببعد؛ (۹) G. Hoffmann: *Auszüge aus syr. Akten persisch. Märtyrer*، ص ۴۷۱ ببعد، ۲۱۳؛ (۱۰) M. Hartmann: Bohtan، در *Mitt. der Vorderas Ges.*، ۱: ۱۲۱ ببعد، ۲: ۲۷، ۶۷ و بمدد اشاریہ؛ (۱۱) H. Hübschmann، در *Indo-germ Forsch.*، ۱۶: ۳۱۶، ۳۳۳، ۳۷۱، ۳۸۳ سطر ۱؛ (۱۲) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۱۵۶، ۳۳۹؛ (۱۳) Petermann: *Reisen im Orient*، ۱۸۸۶ء، ص ۱۰۶ ببعد؛ (۱۴) G. L. Bell: *Amurath to Amurath*، بار دوم، لنڈن ۱۹۲۴ء، ص ۲۹۱ تا ۲۹۵؛ (۱۵) حدود العالم، ص ۲۰۳؛ (۱۶) M. Canard: *H'amdânides*، ص ۱۱۲۔ کشتی نوحؑ کے متعلق مسیحی و مسلم خیالات اور اس جودی و اراراط سے تعلق کے سلسلے میں خاص طور پر قب: (۱۷) G. Weil: *Bibl. Legenden der Muselmänner*، ۱۸۴۵ء، ص ۴۵؛ (۱۸) Grünbaum، در *ZDMG*، ۳۱: ۳۰۱ ببعد؛ (۱۹) M. Streck، در *ZA*، ۱۵: ۲۷۲ ببعد؛ (۲۰) Fr. Murad: *Ararat u. Masis*، Heidelberg ۱۹۰۱ء؛ (۲۱) S. Weber، در *Tübenger Theolog. Quartalschr.* ۸۳ (۱۹۰۱ء): ۳۲۱ ببعد؛ (۲۲) A. Sanda، در *MVAG* (۱۹۰۲ء)، ۷: ۳۰ ببعد؛ (۲۳) Dölmer، در *Bibl. Zeitscher.* (۱۹۰۳ء)، ۱: ۳۳۹ ببعد (قب مخالفت نظریہ، در Šanda: وھی مجلہ، ۲: ۱۱۳ ببعد)؛ (۲۴) J. Marquart: *Striefzüge*، ۱۹۰۳ء، ص ۲۸۶ ببعد؛ (۲۵) H. Hübschmann: وھی مجلہ، ۱۶: ۲۰۶، ۲۷۸ تا ۲۸۳، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۹۸، ۴۵۱؛ (۲۶) H. Hilprecht: *The earliest version of the Deluge story*، فیلیڈلفیا ۱۹۱۰ء، ص ۳۰ تا ۳۲؛ (۲۷) B. Nikitine: *Les Kurdes*، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۲۶ تا ۲۷، ۱۵۳.

(M. STRECK)

* **جُوْدِی المَوْرُوْرِی**: اَنْدَلُس کا ایک بلند پایہ نحوی، جس کا پورا نام جودی بن عثمان العَبْسی الموروری (اھل مورور میں سے) ھے۔ وہ طُلیطلہ میں پیدا ھوا اور پھر نحو کی تعلیم کے لیے غرناطہ چلا گیا، جہاں اس نے اس علم میں خصوصی مہارت حاصل کی۔ اس نے مشرق کا طویل سفر کیا، جہاں کوفی مکتب فکر کے ممتاز علما، جیسے الرُّآسِی، الفراء اور الکسائی، سے علم نحو اخذ کیا۔ اندلس کو واپسی پر وہ الکسائی کی کتاب بھی اپنے ساتھ لایا اور اس کی تدریس میں مشغول ھو گیا۔ جودی کی واپسی اندلس میں علم نحو کی تاریخ میں ایک ممتاز واقعہ تصور کیا جاتا ھے، کیونکہ اب تک عالم اسلام کے اس حصے میں نحو وغیرہ کی تدریس بصری مکتب فکر کے اصولوں اور خصوصاً کتاب سیبویہ کے مطابق ھو رھی تھی۔ بصری مکتب فکر کے تسلط و غلبہ کے باوجود کوفی مکتب فکر کو اپنے پیروکار حاصل کرنے کے لیے راستہ مل گیا۔ آگے چل کر اندلس میں الرِّبَاحی [رَک باں] کی کوششوں کے طفیل، جو اسلامی اندلس کا سب سے زیادہ سرگرم نحوی تھا، ھر دو مکاتب فکر میں مفاھمت پیدا ھو گئی۔ جودی اپنے منصبی فریضے میں کامیاب رھا۔ مسجد قرطبہ میں اس کا حلقۂ تدریس بڑی شہرت رکھتا تھا۔ اپنے بچوں کی تعلیم و تربیّت کے لیے اموی امرا کی نگاہِ انتخاب

بھی اسی پر پڑتی تھی ۔ ابن الابّار نے مُنَبِّہ الحِجارۃ نام ایک کتاب بھی اس سے منسوب کی ہے ۔ کتاب کا یہ عنوان لطیف ذوق مزاح پر دلالت کرتا ہے ۔ اس کی وفات ۱۹۸ھ/ ۸۱۳ء میں ہوئی ۔

مآخذ ۔ (۱) الزُّبَیدی : طبقات اللُّغویّین والنُّحاۃ (طبع ابوالفضل ابراہیم)، قاہرہ ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) السیوطی : بُغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۱ : ۲۱۳ تا ۲۱۴؛ (۳) ابن الابّار : تکملۃ، میڈرڈ ۱۸۸۶ء، ۱ : ۸، شمارہ ۷؛ (۴) ابن خیر : فہرسۃ (طبع F. Codera و J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۹۳ء، ص ۳۰۵ ببعد؛ (۵) A. Gonzàlez Palencia : *Historia de la literature Arabigo-española*، میڈرڈ ۱۹۴۵ء، ص ۱۳۶ اور اس کی توسیع شدہ عربی طباعت بعنوان تاریخ الفکر الاندلسی، از حسین مونس، قاہرہ ۱۹۴۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) مکی M.A. Makki : *studio sobre las aportaciones orientales en la españa musulmana*، غیر مطبوعہ مقالہ، ورق ۳۸۷ تا ۳۹۰ ۔

(حسین مونس)

* **جودھ پور** : (بھارت) مارواڑ راجپوتانہ ایجنسی کی تمام سابق ہندوستانی ریاستوں میں سب سے زیادہ وسیع ریاست ۔ اس کا رقبہ چھتیس ہزار ایک سو بیس مربع میل اور (۱۹۴۱ء کی سر شماری کی رُو سے) اس کی آبادی پچیس لاکھ پچپن ہزار نو سو چار تھی ۔ راجپوتوں کی اس اساطیری حکایت کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ ریاست جودھپور کی اساس قنوج کے راجپوتوں نے محمد غوری کے ہاتھوں ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء میں شکست کھانے کے بعد رکھی تھی ۔ سیاہ جی، جو جودھپور کے راٹھور خاندان کا ایک بانی تھا، غالباً راٹھور راجاؤں کی نسل سے تھا، جن کے دسویں صدی عیسوی کے زمانے کے کتبے جودھپور میں پائے جاتے ہیں ۔ جودھپور شہر کی تاریخ کا آغاز ۱۴۵۹ء سے ہوتا ہے ۔ جودھپور کے راو مالدیو نے، جس نے ہمایوں کو پناہ دینے سے انکار کر دیا تھا، شیر شاہ اور اکبر کے ہاتھوں شکست کھائی، جن کا وہ باجگزار بن گیا ۔ اس وقت سے جودھپور کے حکمرانوں کے دہلی کے شاہانِ مغلیہ سے گہرے روابط قائم ہو گئے ۔ وہ اپنی بیٹیوں کی شادیاں شاہی خاندان سے کرتے تھے اور مغل افواج میں بھرتی ہوتے تھے ۔ مغل شاہنشاہوں کے ملازموں میں سے مشہور ترین راجپوت مہاراجا جسونت سنگھ (۱۰۴۸ھ/۱۶۳۸ء تا ۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء) تھا ۔ اورنگ زیب کے عہد میں ۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء میں مغلیہ سلطنت سے ان کی لڑائی چھڑ گئی ۔ جودھپور کی اینٹ سے اینٹ بجا دی گئی، لیکن گوریلا یا چھاپہ مار لڑائی کئی برس تک جاری رہی ۔ سیّد برادران نے جودھپور کے حکمران کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیٹی کی شادی فرخ سیر سے کرے ۔ سلطنت مغلیہ کے رو بہ انحطاط ہونے کے ساتھ ہی مرہٹوں اور امیر خان کی فوجوں نے جودھپور کو روند ڈالا ۔ ۱۸۱۸ء میں یہ انگریزوں کی عملداری میں آیا ۔ مہاراجا تخت سنگھ کو، جو ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کا وفادار رہا تھا، ۱۸۶۲ء میں متبنّٰی بنانے کے حق کی ضمانت دی گئی ۔ انگریزوں کی عملداری میں اس ریاست کی تاریخ میں کوئی دلچسپ بات نہیں ۔ ۱۹۴۹ء میں جودھپور کو راجستھان [بھارت] کے نئے صوبے میں ضم کر دیا گیا ۔

مآخذ ۔ (۱) C.U. Aitchison : *Treaties, Engagements and Sanads*، جلد ۳، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۲) *Annual reports on the political administration of Rajpootana*، (حکومت ہند کے دفتر خارجہ کی مثلوں کے منتخبات)، کلکتہ ۱۸۶۷ء ببعد؛ (۳) *Imperial Gazetteer of India*، (۱۹۰۸ء)، بذیل مادۂ جودھپور؛ (۴) J. Tod : *Annals and antiquities of Rajasthan*، ۲ جلدیں، لنڈن ۔

(C. COLLIN DAVIES)

* **جَوذَر** : ایک خواجہ سرا، جیسا کہ اس کے لقب اُستاذ سے، جو اس کے نام کے ساتھ لگایا جاتا ہے، ظاہر ہے اور غلام جس نے شروع کے فاطمی خلفا کے عہد میں اہم خدمات انجام دیں ۔ آخری اغلبی فرمانروا

bestudubooks.wordpress.com

کے عہد میں بھی وہ اس کی ملازمت میں پہلے ہی سے کام کر رہا تھا، اور نوجوان ہی تھا کہ خلیفہ المہدی رقّادہ میں وارد ہوا اور اس نے اسے منتخب کر لیا۔ اپنی مخلصانہ اطاعت اور فرماں برداری کی بدولت خلیفہ اور اس کے فرزند القائم کا مورد عنایت ہو گیا۔ القائم کے عہد میں وہ خزانے اور کپڑے کے گوداموں کا ناظم ہو گیا، اور مزید برآں خلیفہ اور اس کے مختلف اہلکاروں اور اعلیٰ حکّام کے درمیان واسطہ (=سفیر) تھا۔ اس کی اس حیثیت کے لحاظ سے اسے اہم سرکاری اسرار کا امین منتخب کیا گیا تھا؛ مثلاً القائم کا المنصور کو اپنا وارث چُننا۔ المنصور کے عہد میں، جو ابو یزید سے لڑائی جھگڑوں میں بہت مشغول رہتا تھا، حکومت کا اصلی اختیار جَوْذَر کو تفویض کر دیا گیا تھا۔ اسے آزاد کر دیا گیا تھا؛ وہ طراز کے کارخانوں کے سفید و سیاہ کا مالک تھا، اور سرکاری طور پر بنے ہوئے کپڑے پر اپنے نام کا نشان بنواتا تھا۔ علاوہ بریں وہ خزانے کی حفاظت و اہتمام کا ذمے دار تھا، خاص طور پر خلیفہ کی کتابوں کا؛ محل شاہی میں رہنے والوں کی نگرانی وہی کرتا تھا، بالخصوص خلیفہ کے چچاؤں اور بھائیوں کی، اور وہ بادشاہ کا محرم راز مشیر تھا۔ المُعز کے زمانے میں، جس نے اسے المہدیہ سے جدید صدر مقام المنصوریہ میں بلوا لیا تھا، اس کی ذمے داریاں پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گئی تھیں؛ خلیفہ کے نام کے خطوط اور درخواستیں وہی وصول کر کے آگے بھیجتا تھا اور خلیفہ کے جوابات اور فیصلے بھی اسی کے ذریعے بھیجے اور صادر کیے جاتے تھے۔ پھر وہ صرف توسّط و ترسیل ہی کا کام نہیں کرتا تھا بلکہ بعض اوقات خلیفہ کے پاس آنے والے خطوط اور ان میں مندرجہ مسائل کا خلاصہ خود نکال کر خلیفہ کے سامنے پیش کرتا تھا، اور فقط یہی نہیں بلکہ بادشاہ اسی سے کہتا تھا کہ ان مراسلات کا جواب لکھ دے۔ خلیفہ صرف عام اشارے کر دیتا تھا کہ جواب ان خطوط پر ہونا چاہیے۔

جوذر کی بیحد مخلصانہ خدمت گزاری سے خلیفہ کا اس پر اس قدر اعتقاد ہو گیا تھا کہ وہ ایک طرح سے اس کا وزیر اعظم بن گیا تھا۔ خلیفہ کے نامزد کردہ آئندہ جانشین کے نام کا وہ راز دار تھا، بڑے بڑے خاندانوں کے افراد، جن میں سے والی منتخب کیے جاتے تھے، اس کی خوشامد کرتے تھے، اور بظاہر اسمٰعیلی فرقے کی مذہبی حکومت میں اس کا نام آنے لگا تھا، ان وجوہ کی بنا پر وہ ولی عہد کے بعد سب سے اونچے اور سلطنت میں تیسرے درجے کی شخصیت ہو گیا تھا۔ اس کے پاس مال و دولت کی کمی نہ تھی؛ وہ جہازوں کا مالک تھا، جن میں وہ صقلیہ سے لکڑی منگواتا تھا (شاید بحری تجارت کی مہارت اس نے اپنے غلام باپ دادا سے ورثے میں پائی تھی)، اور دولتمندی کی وجہ سے خود خلیفہ کو روپے اور لکڑی کے تحفے دینے کی استطاعت رکھتا تھا۔

جس وقت المعز نے مصر چھوڑا اس کے ساتھ ہی جوذر بھی وہاں سے چل پڑا اور البرقہ کے قریب راستے میں وفات پائی۔ جوذر کی موت تک خلیفہ اس کی محبت کا دم بھرتا رہا اور اس کے مرنے سے ذرا ہی پہلے اس سے بغلگیر ہوا تھا۔

اس شخص سے متعلق، جسے مؤرخوں نے نظر انداز کر دیا ہے، کچھ اطلاعات اس کی سیرة میں ملتی ہیں جو اس کے ذاتی کاتب المنصور نے العزیز کے عہد میں لکھی، غالبًا وہ خود بھی جوذر کی طرح ایک غلام تھا۔ اس کتاب میں سیرة کے ابواب ہیں، لیکن اصل میں یہ ان دستاویزات کا مجموعہ بھی ہے جو ان معاملات سے تعلق رکھتے ہیں جن میں جوذر کا ہاتھ تھا اور اس میں خلیفہ کے نصائح، خطوط اور مسودات موجود ہیں، اور اس نقطۂ نظر سے یہ باعتبار تاریخ بہت اہم کتاب ہے۔ یہ کتاب قاہرہ میں ۱۹۵۴ء میں طبع ہوئی۔

مآخذ: (۱) کامل حسین اوز عبدالہادی شعیرة: سیرة الاستاذ جوذر، قاہرہ ۱۹۵۴ء (سلسلۂ مخطوطات

الفاطمیّین، ص ۱۱)، مع ایک مفصّل مقدّمے اور فرانسیسی ترجمے، مقدّمے اور حواشی کے از M. Canard: *Vie de l'ustādh Jaudhar*، طبع Public. de l' Inst. d'Études Orientales de la Fac. des Lettres d'Alger IIe série, tomexx، الجزائر ۱۹۵۸ء؛ (۲) Ivanow: *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*، ص ۲۶۳ اور بمدد اشاریہ؛ (۳) ایم - کامل حسین: فی ادب مصر الفاطمیّۃ، ص ۲۹، ۱۱۳ تا ۱۱۶، ۱۷۰، ۳۰۹.

(M. Canard)

* **جُوز** . رکّ بہ فیروز آباد.

* **الجوزاء** . رکّ بہ علم نجوم.

* **جُوزْجان**: فارسی گوزگان، ایک قدیم ضلع کا نام، جو افغان ترکستان میں مرغاب اور آمو دریا کے درمیان واقع ہے - اس کی حدود اچھی طرح معین نہیں کی گئی تھیں، بالخصوص مغرب میں، لیکن اس میں یقینًا وہ خطہ شامل تھا جس میں موجودہ شہر مَیْمَنہ، اَنْدخُوی، شبرغان اور سرپل واقع ہیں۔ ایرانی سطوح مرتفع کے دامنوں اور شمالی بےبرگ و گیاہ میدانوں کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے جوزجان غالبًا ہمیشہ خانہ بدوش قبائل کا ملجا و ماوٰی رہا ہے - چنانچہ آج تک بھی وہ ایسا ہی ہے اگرچہ اس کی حاصل‌خیز وادیوں میں مستقل آبادیاں موجود ہیں (قبّ ابن حَوْقَل، ص ۳۲۲ ببعد؛ حاجی خلیفہ: جہان نما، مطبوعۂ ۱۱۴۵ھ، ص ۳۱۶) - اس سرزمین کی اصل دولت مویشیوں کے ریوڑ ہیں (اونٹ: ابن حَوْقَل، محلّ مذکور؛ Vámbéry: *Reise in Mittelasien*، بار دوم، ص ۲۱۳؛ گھوڑے: Marquart: *Ērānšahr*، ص ۱۳۸، ۱۴۷؛ Vámbéry، ص ۲۲۲؛ بھیڑیں: Vámbéry، ص ۲۱۳؛ Yate: *Northern Afghanistan*، ص ۳۴۴؛ قبّ اِصطخری، ص ۲۷۱؛ ابن حوقل، ص ۳۲۲) - اگرچہ ایرانی سطوح مرتفع سے ماوراء النہر کا راستہ جوزجان کے اندر سے ہوکر گزرتا تھا لیکن اس کا استعمال دوستانہ آمد و رفت کے لیے اتنا نہ ہوتا تھا جتنا کہ بطور جنگی سڑکوں کے، جن پر سے فوجیں گزرتی تھیں.

یہ ضلع پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں طخارستان سے ملحق تھا (دیکھیے Marquart: کتاب مذکور، ص ۶۷) - ۳۳ھ/۶۵۳ - ۶۵۴ء میں اَحْنَف بن قَیْس کی فوج کشی کے دوران میں اس کے نائب الأَقْرَع نے اسے فتح کیا - ان علاقوں کی درمیانی زمین کو فقط ترکوں کی جنگ ہی سے نقصان نہیں پہنچا بلکہ مسلمانوں کی باہم خانہ جنگی سے بھی اس کی حالت خراب ہوئی - ۱۱۹ھ/۷۳۷ء میں جوزجان (شُبُورْقان) کے صدر مقام کے قریب اَسَد بن عبداللہ القَسْری نے خاقان کو شکست دی - ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں یحیٰی بن زَیْد علوی نے، جن کے مزار کا بعد ازآں ایک مدت دراز تک احترام کیا جاتا رہا (قبّ Wellhausen: *Arab. Reich*، ص ۳۱۱)، امویوں سے جنگ کرتے ہوئے اسی جگہ شکست کھائی - عباسی عہد میں یہاں کے حاکم کی جائے قیام اَنْبار میں تھی (غالبا ناصر خسرو کا جوزجانان، ص ۲، اور ممکن ہے کہ آج کل کا سَرپُل)، تاہم "گوزگان - خذا" کا مقامی حکمران گھرانہ، یعنی خاندان اَفْریغُون، باقی رہا اور اس نے اپنا دارالسلطنت کُنْدُرْم کو بنا لیا (قبّ الاصْطَخْری، ص ۲۷۰؛ ابن حَوْقَل، ص ۳۲۱ ببعد، الیعقوبی، ص ۲۸۷) - کبھی کبھی جوزجان کا سیاسی مرکز شُبُورقان نظر آتا ہے، بحالیکہ المقدسی (ص ۲۹۷) اور الیعقوبی (۲: ۱۴۹ ببعد) "الیہودیّہ" (= مَیْمَنَہ، [رکّ بآن]) کو دارالسلطنۃ بتاتے ہیں۔ قدیم نام جوزجان معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ متروک ہوتا چلا گیا اور چند کتابوں میں باقی رہ گیا - اس کے متعدد شہروں کا ذکر بار بار اس ضمن میں آتا ہے کہ وہ مخالفانہ حملوں کا شکار ہوتے رہے؛ یہاں فقط چنگیز خان اور تیمور کے حملوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے - اس ضلع کی اہمیت اس بات سے زیادہ اور کسی بات سے واضح نہیں ہوتی

کہ اس کے بہت سے شہر باوجود ان تمام حوادث کا شکار ھونے کے آج تک باقی ھیں.

موجودہ زمانے میں ازبک خانوں کی بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں (آقچہ، اَنْدخوئی، شبَرْگان، سَرِپُل، مَیْمنہ) قدیم جوزجان میں قائم ھو گئی ھیں، لیکن اپنے قوی تر ھمسایوں کی یورشوں کا شکار ھیں، مثلاً ترکمان خانہ بدوشوں کے حملے۔ دوست محمد خان کے زمانے سے ان ریاستوں کو رفتہ رفتہ باھم ملا کر افغان ترکستان بنا دیا گیا ھے، صرف مَیْمنہ میں افغان اقتدار کے تحت خود مختاری کا کچھ شائبہ باقی ھے.

مآخذ : (۱) Marquart : *Ērānšahr*، ص ۷۸، ۸۰ ببعد، ۸۶ ببعد؛ (۲) S. de Sacy، در *Annales et voyages* (۱۸۱۳ء)، ۲۰ : ۱۷۲ ببعد؛ (۳) Le Strange، ص ۴۲۳ ببعد؛ (۴) Vambéry : *Reise in Mittelasien*، بار دوم، ص ۲۱۱ ببعد؛ (۵) C.E. Yate : *Northern Afghanistan*، ص ۳۳۴ تا ۳۵۲؛ [(۶) A. von. Wrede : *Reise in Hadhramaut*، طبع Von maltzan، ۱۸۷۰ء؛ (۷) Leo Hirsh : *A Journey. in Hadramaut*، در *Geographical Journal*، ۱۸۹۴ء، ص ۱۹۸ و ببعد؛ (۸) Bent : *Southern Arabia*، ص ۹۰ و ببعد؛ (۹) الہمدانی : *Geogr der. Arab. Halbinsel*، طبع Müller، ص ۱۷۸، ۱۸۱؛ (۱۰) Ptol : *Geogr. lib.*، ۸، طبع Wulberg : ۱۱۴].

(R. HARTMANN)

⊗ **جُوْزْجَانِی :** نام ابو عمرو منہاج الدین عثمان، ”مولانا منہاج سراج“ کے نام سے مشہور ھیں۔ آپ کے والد بزرگوار سراج الدین محمد کو ”افصح العجم، اعجوبۃ الزمان“ کہا جاتا تھا۔ سراج الدین کے والد کا نام بھی مولانا منہاج الدین عثمان بن ابراھیم بن امام عبدالخالق جوزجانی تھا (ملاحظہ ھو طبقات ناصری، طبقہ ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۱۸).

راورٹی Raverty اور بعض دوسرے مؤلفین نے یہ نام ”جرجانی“ لکھا ھے، جو بالکل غلط ھے۔ جوزجان (گوزگان، گوزگانان) ایک مقام اور علاقہ ھے، جسے یاقوت نے مروالرود اور بلخ کے درمیان بتایا ھے۔ (لیسترینج، ص ۴۲۳)۔ حدود العالم، کے مطابق اس کے شمال میں دریاے جیحون ھے، جنوب میں غور اور بُسْت، اور مشرق میں بامیان۔ مغرب میں یہ علاقہ غرجستان سے ملحق ھے ((۱) یاقوت : معجم البلدان، ۳ : ۱۶۷؛ (۲) حدودالعالم، مطبوعۂ تہران، ص ۲، ۱۱، ۱۹، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴؛ (۳) اشکال العالم، مخطوطۂ کابل؛ (۴) ترجمۂ حدود العالم پر بارٹولد Barthold اور منورسکی Minorsky کا مقدمہ، مطبوعہ لنڈن، ص ۴ تا ۵؛ (۵) جغرافیاے تاریخی، بار ٹولد، مطبوعۂ تہران، ص ۸۲ تا ۸۳؛ (۶) اراضی خلافت شرق، مطبوعۂ حیدر آباد (دکن)، ص ۶۲۳)۔ افغانستان کی موجودہ انتظامی تقسیم میں اسے ”اعلاے میمنہ“ کا نام دیا گیا ھے.

منہاج سراج کے بزرگوں میں جو صاحب سب سے پہلے گوزگان (جوزجان) سے غزنہ وارد ھوے وہ امام عبدالخالق جوزجانی تھے، جن کا زمانہ ۴۵۱ھ سے ۴۹۲ھ تک تھا۔ انھوں نے سلطان ابراھیم غزنوی کی صاحبزادی سے نکاح کیا، اور اسی شہزادی سے ان کے ایک فرزند ابراھیم پیدا ھوے۔ امام عبدالخالق کا مزار غزنہ سے پینتیس میل بجانب غرب طاھر آباد میں ھے.

ابراھیم کے فرزند منہاج الدین عثمان (جن کا زمانہ چھٹی صدی ھجری کا نصف اوّل ھے) تھے۔ اور ان کے فرزند سراج الدین محمد اعجوبۃ الزمان (چھٹی صدی ھجری کے ثلث آخر میں) تھے.

دربار غزنی میں یہ خاندان احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ منہاج الدین عثمان نے خلیفہ المستضیٔ باللّٰہ (۵۶۶ تا ۵۷۵ھ) کے عھد میں سفر حج کیا؛ اور بغداد میں خلیفہ نے انھیں نوازشات و انعامات سے مشرف فرمایا (دیکھیے طبقہ ۴)۔ اس کے بعد ملک شمس الدین بن ملک تاج الدین (آخر قرن ششم) سیستان کے دربار میں آئے اور وھاں بھی مورد لطف و کرم

ہوے (دیکھیے طبقہ ۱۴) - ۵۷۲ھ کے قریب سیستان سے لاہور آئے اور اسی سال یہاں وفات پائی.

ان کے فرزند، یعنی منہاج سراج کے والد "افصح العجم" و "اعجوبۃ الزمان" سراج الدین محمد، کو دربارِ غور کے اکابر میں بڑی اہمیت حاصل تھی - بقول محمد عوفی (لباب الالباب، ۱ : ۲۸۲) ان کی ولادت لاہور میں ہوئی - جب سلطان معزالدین محمد غوری نے ۵۸۲ھ میں لاہور فتح کیا تو وہیں سراج الدین کو ہندوستان کے لشکر کا قاضی مقرر کر دیا (دیکھیے طبقہ ۱۹)، لیکن وہ چار سال کے بعد غزنہ اور فیروز کوہ، غور، تشریف لے گئے - ۵۸۷ھ میں سلطان بہاؤ الدین سام غوری کی دعوت پر انھوں نے بَلَروان (بَلُوران) و بامیان کی حکومت سنبھالی اور سلطان کی طرف سے پوری مملکت اور لشکر کے قاضی مقرر ہوے؛ خطابت اور عام احتساب بھی انھیں کے سپرد کیا گیا (دیکھیے طبقہ ۱۹).

۵۹۰ھ کے قریب وہ بامیان سے دربارِ سلطان غیاث الدین میں فیروز کوہ، غور، پہنچے؛ پھر سفیر کی حیثیت سے دربارِ سیستان میں باریاب ہوے؛ اس کے بعد ۵۹۲ھ کے قریب ایک سیاسی مشن پر بغداد میں عباسی خلیفہ الناصرالدین اللہ کے دربار میں پہنچے - یہ فرائض سفارت ادا کرکے آپ واپس ہوے تو مکران (یا کرمان) کی راہ میں اسی سال وفات پائی (دیکھیے طبقہ ۱۶) - سراج الدین عالم و شاعر، اور صاحب تدبیر و سیاست تھے - ان کے اشعار عوفی کی لباب الالباب (۱ : ۲۸۴) میں ملیں گے - ان کی وفات کے متعلق انگریزی دائرۂ معارف اسلامیہ (**Encyclopaedia of Islam**) میں کہا گیا ہے کہ وہ بغداد کی سفارت پر جاتے ہوے راستے میں رہزنوں کے ہاتھوں شہید ہوے، لیکن اس کی کوئی سند پیش نہیں کی گئی - خود جوزجانی نے بھی ایسا کوئی اشارہ نہیں کیا - خلافتِ بغداد اور سلطنتِ غوری کی طرف سے یہ خاندان منصبِ قضا پر فائز تھا.

سراج الدین کا نکاح ہرات کے مشہور علمی خاندان کی خاتون تُولک سے ہوا، جو سلطان غیاث الدین غوری کی شہزادی کی رضاعی بہن اور ہم مکتب تھی - اسی کے بطن سے ۵۸۹ھ میں سراج کے فرزند منہاج الدین عثمان کی ولادت ہوئی - سن بلوغ تک اس کی تربیت فیروز کوہ، ملوک غور کے دربار میں ہوئی؛ اس نے کلام اللہ حفظ کیا اور ۶۱۱ھ تک اسی دربار میں زندگی گزاری.

منہاج سراج ۶۱۳ھ میں سلاطین غور کی طرف سے دربار سیستان میں پہلی بار سفیر بنا کر بھیجا گیا - ۶۱۷ھ میں جب چنگیزی فوجوں نے تولک ہرات پر حملہ کیا تو منہاج سراج وہیں موجود تھا - ۶۱۸ھ میں جب اس کی عمر انتیس سال تھی اس نے گزیو اور تمران کا سفر کیا اور وہیں نکاح کرکے اقامت اختیار کر لی.

اس کے بعد سے منہاج سراج کی درباری و سیاسی شہرت بڑھنے لگی - اس نے سلاطین غور کے قاصد اور سفیر کی حیثیت سے ۶۲۳ھ تک متعدد بار فراہ و سیستان اور قہستان ملاحدہ کی طرف سفر کیا - پھر اسی سال، یعنی ۶۲۳ھ میں، ہندوستان کا قصد کیا - ۶۲۴ھ کے اوائل میں غزنہ و درۂ گُومَل ہوتے ہوے بَنْیان (غالباً موجودہ بنُّوں) پہنچا - سہ شنبہ ۲۶ جمادی الاولیٰ کو اچ میں وارد ہوا - یہاں سلطان ناصرالدین قباچہ کی طرف سے اسے مدرسۂ فیروزی کا اہتمام اور لشکر میں عہدۂ قضا تفویض ہوا.

ایک سال کے بعد ۲۷ جمادی الآخرہ ۶۲۵ھ میں سلطان شمس الدین اِلتُتْمِش نے اچ فتح کر لیا تو منہاج سراج نے اس کے دربار سے وابستگی اختیار کر لی اور اسی کے ہمراہ دہلی پہنچا - ۶۲۹ھ میں سلطان اِلتُتْمِش نے اسے خطیب دربار (= مذکرِ درگاہ شاہی) مقرر کیا (طبقات ۴، ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳) - پھر صفر ۶۳۰ھ میں اس کا تقرر حصار کالِیور (گوالیار) میں قاضی و خطیب و امام اور محتسب جمیع

امور شرعیہ کی حیثیت سے ہوا۔ اس مقام پر وہ چھے سال رہا۔ سلطانہ رضیہ بنت اِلْتُتمِش کے عہد میں پہلی شعبان ۶۳۵ھ کو وہ دہلی واپس ہوا (طبقہ ۲۱)؛ جہاں کالیور (گوالیار) کے عہدۂ قضا کے علاوہ اسے مدرسۂ ناصریہ کا صدر مدرس اور مہتمم بھی مقرر کر دیا گیا۔

سلطانہ رضیہ کی معزولی کے بعد سلطان بہرام شاہ نے جمادی الاولیٰ ۶۳۹ھ میں اسے ترقی دے کر ”قاضی حضرت (دہلی) و کُلّ ممالک“ یعنی قاضی پائے تخت و قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز کر دیا؛ لیکن سلطان بہرام شاہ کے قتل ہو جانے کے بعد اس نے ذوالقعدہ ۶۳۹ھ میں اس عہدے سے استعفا دے دیا۔ اس پر قاتلانہ حملہ بھی کیا گیا، مگر وہ بچ گیا (طبقہ ۲۱).

بعد ازاں دو سال تک یعنی ۶۴۰ھ سے صفر ۶۴۳ھ تک وہ لکھنوتی (مشرق بنگال) میں گوشہ نشین رہا۔ پھر سلطان علاء الدین مسعود کے دربار میں اسے دہلی طلب کیا گیا۔ وہاں مدرسۂ ناصریہ کا انتظام، اوقاف دہلی کی تولیت، کالیور کی قضا اور جامع مسجد دہلی میں وعظ و نصیحت پر اس کا تقرر ہوگیا (۱۷ صفر ۶۴۳ھ) (دیکھیے طبقہ ۲۱)۔ جب سلطان علاء الدین نے رجب ۶۴۳ھ میں اچ کا سفر کیا تو وہ بھی ہمرکاب تھا.

۶۴۴ھ کے ابتدائی ایام میں اس کا ممدوح اور مربی سلطان ناصر الدین دہلی میں تخت نشین ہوا اور منہاج سراج پر گوناگوں نوازشیں ہوئیں۔ اسی بادشاہ کے نام پر پہلے اس نے ناصری نامہ، پھر طبقات ناصری تصنیف کی۔ ۶۴۸ھ میں منہاج سراج نے ملتان کا سفر کیا۔ بعد ازاں ۱۰ جمادی الاولیٰ ۶۴۹ھ کو دہلی میں وہ کل ہند کا قاضی القضاۃ اور حاکم حضرت دہلی مقرر ہوا۔ ۲۷ رجب ۶۵۱ھ تک وہ اسی منصب پر فائز تھا؛ ۲۰ ربیع الاول ۶۵۲ھ کو ”صدر جہاں“ کے خطاب سے سرافراز ہوا (طبقہ ۲۱) اور ربیع الاول ۶۵۳ھ میں اسے تیسری مرتبہ ہندوستان کا قاضی القضاۃ اور قاضی حضرت دہلی بنا دیا گیا (طبقہ ۲۱، ۲۲)۔ بلبن، جو بعد میں غیاث الدین کے لقب سے تاجدار ہند بنا، منہاج سراج کا مربی خاص تھا۔

منہاج سراج نے اپنی تاریخ طبقات ناصری دہلی ہی میں ختم کی (اواخر ۶۵۸ھ) یہ تیس طبقات پر مشتمل اور سلطان ناصرالدین نیز الغ خان اعظم (بعد میں غیاث الدین بلبن) کے نام سے معنون ہے۔ (کتاب کی تکمیل کے وقت) اس کی عمر انہتر سال تھی۔ اس کے بعد سے اس کی زندگی، وفات اور مدفن کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ شاید اس کی وفات ۶۵۸ھ/۱۲۵۹-۱۲۶۰ء کے قریب ہوئی ہو گی۔

شخصیت کے اعتبار سے منہاج سراج ایک عالم، دربار دار، فقیہ، شاعر، ادیب اور مؤرخ تھا۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اسے اہل تصوف اور صاحب وجد و سماع لکھا ہے (اخبار الاخیار)۔ مشہور مستشرق شپرینگر Sprenger نے اسے صاحب ذوق و حال قرار دیا (دیباچہ از Raverty، در طبقات ناصری، ترجمۂ انگریزی).

منہاج سراج کی کتاب طبقات ناصری مشہور ہے۔ اس میں اس نے تکملة اللطائف، سلامی، تاریخ بیہقی، احداث الزمان، تاریخ مقدسی، یمینی، قانون مسعودی، تاریخ مُجَدْوَل، منتخب تاریخ ناصری، نسب نامۂ غوریاں، تاریخ ابن الھیضم نابی، الموصلی کی الاغانی الکبیر اور التاجی، مؤلفۂ صابی، جیسی قدیم تاریخوں کے حوالے سے، نیز اپنے مشاہدات اور ان روایات کی بنیاد پر جو اس تک پہنچیں، فارس و یمن اور عرب کے قدیم بادشاہوں کے حالات نیز انبیا علیہم السلام کی تاریخ اور پھر ظہور اسلام سے اپنے عہد تک کے احوال رقم کیے۔ [لیکن یہ واضح رہے کہ واقعات کے اخذ یا ان پر نقد و نظر یا بیان کے اعتبار سے اس کے اسلوب، کو کسی طرح تاریخ کا اسلوب قرار نہیں دیا جا سکتا].

اس کی فارسی تحریر میں روانی، سلاست اور بندش کی چستی پائی جاتی ھے؛ البتہ تاریخ نگاری میں قصیدہ خوانی کا رنگ بھی موجود ھے۔ طبقات ناصری کے قلمی نسخے ھندوستان اور لنڈن کے متعدد کتاب خانوں میں موجود ھیں۔ ۱۸۶۸ء میں بنگال کی ایشیاٹک سوسائٹی نے اس کے چھے طبقات (یعنی گیارھواں، سترھواں، اٹھارھواں، اکیسواں، بائیسواں اور تیئیسواں)، جو چار سو پچپن صفحات پر مشتمل ھیں، کلکتہ میں خط نسخ میں طبع کیے۔ ۱۸۸۱ء میں راورٹی Roverty نے ساتویں طبقے سے تیئیسویں تک کا انگریزی ترجمہ دو جلدوں میں کر کے لنڈن سے شائع کیا اور اس پر مفصل حواشی لکھے۔ پھر ۱۹۴۹ء میں راقم مقالہ نے کوئٹہ سے اس کتاب کی پہلی جلد طبع اور شائع کی؛ یہ اکیس طبقوں پر مشتمل ھے، قلمی اور مطبوعہ نسخوں نیز انگریزی ترجمے سے مقابلہ کر کے اس کی تصحیح کی گئی ھے اور اس پر حواشی بڑھائے گئے ھیں۔ دوسری جلد میں بائیسواں اور تیئیسواں طبقہ ھے، نیز اسی میں منہاج سراج کے مفصل حالات اور دوسری تعلیقات و حواشی اور فہرستیں ھیں۔

مآخذ: (۱) طبقات ناصری، جلد اوّل، طبع عبدالحی حبیبی، ۱۹۴۹ء؛ (۲) مخطوطۂ شرح حال مفصّل منہاج سراج، در تعلیقات طبقات ناصری، جلد ۲، از عبدالحی حبیبی؛ (۳) طبقات ناصری کا وہ حصہ جو ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ کی طرف سے ۱۸۶۴ء سے شائع ھوا؛ (۴) انگریزی طبقات ناصری، دو جلد، از راورٹی، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۵) دیباچۂ ترجمۂ طبقات ناصری، جس میں راورٹی نے منہاج سراج کے حالات لکھے ھیں، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۶) Eliot: *History of India...*، مطبوعۂ لنڈن؛ (۷) عباس اقبال: تاریخ ایران، تہران ۱۳۱۲ ھش؛ (۸) دکتور شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۱ ھش؛ (۹) محمد عوفی: لباب الالباب (مطبوعۂ لائڈن)؛ (۱۰) سیّد عبدالحیّ لکھنوی: نزھة الخواطر (مطبوعۂ حیدرآباد)؛ (۱۱) والہ داغستانی: ریاض الشعرا، مخطوطۂ کابل؛ (۱۲) نشتر عشق، مخطوطہ، دانشگاہ پنجاب؛ (۱۳) مقدمۂ ھدایت حسین، بر نسخۂ تاریخ شاھی، کلکتہ ۱۹۳۹ء؛ (۱۴) شیخ عبدالحق محدث دھلوی: اخبار الاخیار (مطبوعۂ ھند)؛ [(۱۵) اُ آ، ع، بذیل مادہ] [طبقات لاھور میں بھی ایک سے زیادہ بار طبع ھوئی]۔

(عبدالحیّ حبیبی قندھاری)

اَلْجَوْزَھَر یا اَلْجَوْزْھَر: ایک فنّی اصطلاح،* جو علم ھیئت اور علم نجوم کی عربی اور فارسی کتب میں مستعمل ھے۔

۱۔ بنیادی طور پر یہ اصطلاح عُقْدَتَیْن [الجوزھرین] پر دلالت کرتی ھے، یعنی وہ دو نقطے [عقدة الرأس و عقدة الذنب] جہاں مسیر قمر اور دائرۂ بروج میں تقاطع ھوتا ھے: ایک بالائی نقطۂ رأس [رأس التِّنّین] اور دوسرا زیریں نقطۂ ذنب (ذنب التِّنّین)۔ الجوزھر کے لفظ کا زیادہ تر استعمال نقطۂ راس کے لیے ھوتا ھے؛ بعض مخطوطات میں نقطۂ ذنب کے لیے نَوْبَہر کا لفظ مخصوص کیا گیا ھے [ذیل میں دیکھیے]۔

ھر چند کہ [الخوارزمی (م ۳۸۷ھ/۹۹۶ء) کی] مفاتیح العلوم میں لفظ الجوزھر کی تعریف کچھ اَور طرح کی گئی ھے تاھم یہ بالکل ظاھر ھے کہ یہ لفظ اوستا کے لفظ گاؤچِتر gao-čithar (= پہلوی: گوچِہر gočihr؛ فارسی: گاؤزھر) سے مشتق ھے، جو چاند کا اسم صفت ھے اور جس کے لغوی معنی ھیں گاے کی بنیاد کا قائم کرنا (Bartholomae) یا تخم بیل کی حفاظت۔ بُنْدَھِشْن میں گوچِہر Gočihr دُمدار (=دُمْبومَنْد) موش پَرِیک کے ساتھ ایک موقع پر سورج اور چاند کے حریف کے طور پر ظاھر ھوتا ھے، جب کہ دوسرے موقع پر کہا جاتا ھے کہ "اس نے اپنے آپ کو آسمان کے بیچ میں سالپ (= مار) کی شکل میں رکھا ھے"۔

لفظ کے الجھے ھوے معنویاتی ارتقا اور دیو مالا اور قدیم علم نجوم میں اس کے متعدد طریقہاے استعمال کو صرف اسی صورت میں سمجھا جا سکتا ھے جب اس کا مطالعہ گرھن کے اژدھا سے متعلق براعظم یوریشیا میں عام طور پر پھیلی ھوئی دیومالائی روایت کی روشنی میں،

بالخصوص هندو دیو مالا کے راهو کے حوالے سے کیا جائے۔ اس دیو مالا میں راهو دیوتا، جو ممنوع امرتا رس کا ایک گھونٹ پی لینے سے لافانی هو جاتا ھے وشنو کے هاتھوں قتل هو جاتا ھے؛ لیکن اس کے دو ٹکڑے یعنی سر (راهو) اور دم (جسے اس وقت سے کِتُو Ketu کا نام دیا گیا) ستارے بن جاتے ھیں؛ تب وه چاند اور سورج کو نگلنے کی مسلسل کوشش کرتے ھیں تاکه ان سے اس بات کا انتقام لے سکیں که انهوں نے راهو کے جرم کی وشنو کو اطلاع دی تھی۔ اس طرح راهو اور کتو کو گرهن کا اژدہا کہا جاتا ھے، لیکن مؤخرالذکر یعنی کتو بے قاعده وقفوں سے دُمدار تارے (دُھوما کِتُو= دھواں کِتو) کی شکل میں نمودار هوتا رهتا ھے؛ نیز رکّ به کید؛ اس نام کے تحت هندی کتو کا دمدار تارے سے وابسته پهلو مسلمانوں کے علم نجوم میں باقی رها).

علم نجوم کے بعد کے سائنسی دور میں اس واقعیت کے پیش نظر که گرهن صرف اسی صورت میں واقع هو سکتا ھے جب یه دونوں روشن اجرام عقدتَین کے قریب هوں هندوستان میں راهو کو عقدۂ صاعده (=رأس) اور کتو کو عقدۂ نازله (=ذنب) قرار دیا گیا ھے۔ [مقاله نگار کا خیال ھے که] یه هندی اثر هی ھے جس کے تحت عربی میں یونانی اصطلاحات کو (دیکھیے وؔا، انگریزی، طبع دوم، ۲ : ۵۰۲، عمود اوّل)، جو المجسطی میں موجود ھیں، بدل کر ان کی جگه رأس اور ذنب کی اصطلاحات اختیار کر لی گئیں۔ خصوصًا ذنب کا هندی مترادف لفظ نَوبَهر (=نیاحصه) واضح طور پر کتو سے تعلق کی چُغلی کھاتا ھے۔ خسوفی اژدہا کے لیے جوزهر کا لفظ تِنّین کا قائم مقام ھے (اس کی شبیه آرائی کے لیے مشرق قریب کے آرٹ میں دیکھیے Hartner : مذکورۂ ذیل کتاب۔ مغربی آرٹ میں اس کی نمائش کے لیے دیکھیے Kühnel : مذکورۂ ذیل کتاب)۔ جیسا که اوپر اشاره کیا جا چکا ھے ا ۔شَن کو اژدہا کے تارا منڈل سمیت گوچھر کا مماثل سمجھ لیا گیا ھے، جو "قطب طریق الشمس" (Pole of the ecliptic) کے قریب آسمان کے وسط میں واقع ھے؛ لیکن اسی ضمن میں یه کہا جاتا ھے که "یه اس انداز میں رجعت قهقری کرتا ھے که دس برس کے بعد رأس تو ذنب کی جگه پر آ جاتا ھے اور ذنب رأس کی جگه لے لیتی ھے"۔ اس کا اطلاق یقینا غیر متحرک راس منڈل (=ثابت مجمع النجوم) پر نهیں هوتا بلکه جوزهر پر هوتا ھے، جو عُقدتَین کو ملا رها هوتا ھے؛ کیونکه یه ۱۸۶۶ برس کے دوران میں (جس کا نصف تقریبًا دس هوتا ھے) فی الواقع دَوری حرکت قهقری مکمل کر لیتے ھیں۔ پھر اس صورت حال نے که عقدتَین مسلسل حرکت میں رهتے ھیں مُنجّموں کے اس خیال کو جنم دیا اور انهیں یه سمجھنے پر مجبور کر دیا که یه غیر مرئی سیارے (Pseudo-Planets) ھیں: انهوں نے ان کی طرف "اشراف" (exaltatıons) منسوب کیے ھیں، یعنی راس کی طرف جوزا (gemini) اور ذنب کی طرف برج قوس (sagittarius) اور انهیں منحوس ستاروں میں شمار کیا ھے۔ یورپی جوتش میں جوزهر کو همیشه ظالم (Caput et Cauda) کہا جاتا ھے؛ خود اس اصطلاح کی لاطینی نقول لفظی گو کبھی کبھی دیکھنے میں آتی ھیں، لیکن مروج نهیں هوئیں۔ علم نجوم کی تمام جدولوں میں جوزهر کے آنی وفانی مرادفات (I.phemerides) پائے جاتے ھیں۔ یه الفاظ صرف علم هیئت هی میں کام نهیں آتے بلکه علم نجوم میں بھی استعمال هوتے ھیں، کیونکه کسوف و خسوف کا اندازه کرنے کے لیے ان کی ضرورت هوتی ھے.

۲- جوزهر کے مندرجۂ ذیل دو معنی، جو بیشتر گیارهویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے متون میں اختیار کیے گئے ھیں، واضح طور پر ثانوی ھیں: (۱) عربی میں "الممثل بغاق البروج" όου ἐxεvtpoçiωxὑuώ xὑxλoç (Circulus pareclipticus of the moon=) [رکّ به علم هیئت، فصل حرکت اجرام کا نظریه؛ اس

bestudubooks.wordpress.com

کا یہ نام اس لیے هے کہ اس کے محیط پر ایک نقطہ هے جسے جوزهر کہتے هیں]، یا ٹھوس کروں کے متعلق ابن الهیثم [م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء] کے نظریے میں زمین کا هم مرکز کُروی قُرص، جس کے اندر الفلک المائل (sphaera deflectens) شامل هے؛ (ب) الجوزهر کے دوسرے ثانوی معنی هیں اجرام خمسۂ سماویه میں کسی ایک کے مدار کے نقاط تقاطع.

مآخذ: (۱) W. Hartner: *The Pseudo-planetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies*، در *Ars Islamica*، ۵/۲، Ann Arbor ۱۹۳۸ء؛ (۲) وهی مصنف: *Zur astrologischen Symbolik des "Wade Cup"*، در Festschrift *Aus der Welt der islamischen Kunst* für Ernst Kühnel، برلن ۱۹۵۹ء؛ (۳) E. Kühnel: *Drachenportale*، در *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*، جلد ۴، شماره ۱/۲، برلن ۱۹۵۰ء؛ (۴) البتّانی: *Opus Astronomicum*، ۱ : ۲۵۰؛ (۵) مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۲۲۰؛ (۶) *Dictionary of technical terms, etc.*، طبع [محمد وجیه و] Sprenger، ۱۸۵۵ء، بذیل مادۂ جوزهر [ص ۲۰۲] و ذنب [ص ۵۱۰]؛ (۷) *Tabulae long. ac latit. stellar. fixar. ex observat. Ulugh Beighi* (طبع Th. Hyde، آوکسفرڈ ۱۶۶۵ء)، شرح، ص ۱۴.

(W. HARTNER)

* **جَوْف:** مقامی جغرافیائی اصطلاح، جس سے گڑھے والا یا نشیبی میدان مراد هوتا هے؛ اس کا هم معنی لفظ، جو بعض اوقات اس کی جگہ استعمال کیا جاتا هے، "جَوّ" هے، جیسا کہ جَوف یا جَوّالیمامة (البکری، ۲ : ۴۰۵) اور جوف یا جوّ تُام ۔ بہت سے مقامات هیں جن پر لفظ جوف کا اطلاق هوتا هے: خصوصیت کے ساتھ جوف السِرْحان اور جوف ابن ناصر، (جسے فقط جوف بغیر حرف تعریف (الف لام) کے بھی کہتے هیں (البکری))، جوف الیمن، الجوف، اور لغت نویسوں کے دو جوف — جوف همدان اور جوف مراد) ۔ جوف ابن ناصر الیمن کے شمال میں ایک منحرف شکل کا چوڑا چکلا میدان هے، جس کی حد شمال کی طرف اللوذ، بَرَط اور شَعْف کے پہاڑ هیں، مغرب کی طرف مَذاب، خارِد خَبَش اور العِشّ کے پہاڑ؛ جنوب کی طرف جبل یام، اور مشرق کی طرف رملة الدهم کا ریگستان، جو ربع الخالی کا جنوب مغربی حصه هے ۔ جوف ابن ناصر، جو مأرب [رکّ باں] کے شمال مغرب میں هے، خانوادۂ مَعِیْنی (Minaean Dynasty) کا صدر مقام تھا اور آثار قدیمه سے بھرا پڑا هے (جوف ابن ناصر کو مقامی باشندے خَرِب کہتے هیں اور وہ خَرِبه کی جمع هے)۔ ان مقامات کی کیفیت پہلے الهمدانی نے اور بعد میں Halévy، حَبْشُوش، Glaser، Philby، فخری، توفیق اور von Wissman نے لکھی هے؛ ان میں مَعِین، الحَزْم، بَرَاقِش، کَمْنا (مقامی بولی میں کُمنا)، السودا اور البَیضا شامل هیں۔ اس کے دریاؤں میں، جو مغرب کی طرف کے پہاڑوں سے نکل کر وادی الجوف میں آ کر گرتے هیں اور پھر بہہ کر مشرق ریتیلے میدانوں کی طرف جاتے هیں، وادی العُله، وادی الخَارِد اور وادی مذاب هیں ۔ دو نہریں، جو قدیم زمانے میں بنائی گئی تھیں، یعنی باهی الخارِد (جو وادی الخارِد کے متوازی بہتی هے) اور باهی الساقیه، ابھی تک کام دے رهی هیں اور علی الترتیب ایک سے الحزم اور دوسری سے الغَیْل کی زرعی زمینوں کی آبپاشی کی جاتی هے ۔ المَطِمَّه کی آبپاشی وادی مَذاب کے موسمی پانیوں سے هوتی هے ۔ الحزم جوف ابن ناصر کا بڑا گاؤں هے اور ناحیة الجوف کا صدر مقام اور عامل کی جائے سکونت هے، جو صنعا کے والی کو کوائف سے مطلع کرتا هے ۔ جوف ابن ناصر کی پیداوار میں سے گندم، جو، غلّه، سرغو (sorghums)، تل اور اس کا تیل، کپاس، میوه نیز اونٹ اور بھیڑ دساور بھیجی جاتی هیں ۔ یه جگه قبیلۂ دهم

www.bestudubooks.wordpress.com

کا دیرّہ (احاطه) هے، جو اپنا نسب ناصر سے (جس سے اس جگه کا جوف ابن ناصر نام پڑا) بواسطۂ همدان [رک باں] ملاتا هے۔ دهم کی جنگجویانه شهرت، جس کا Niebuhr نے ۱۷۶۳ء میں ذکر کیا، آج تک باقی چلی آتی هے اور ۱۹۴۰ء کے عشرے کے آخر تک بهی یه لوگ چهاپے مارتے رهتے تهے (Thesiger)۔ همدانی نے الجوف کے قبائل کی جنگجوئی کا ذکر کیا هے اور ان کے دو متخاصم گروه همدان اور مَذْحج بتائے هیں اور (Schleifer کے کهنے کے مطابق) اسی سے لغت لکهنے والوں نے دو نام جوف همدان اور جوف مراد بن مذحِج بنائے هیں.

مآخذ. (۱) الهمدانی، بذیل مادّه، بمدد اشاریه؛ (۲) یاقوت، ۲: ۱۵۷ ببعد؛ (۳) BGA، ۳: ۸۹ و ۴: ۱۳۷، ۲۴۹؛ (۴) البکری: معجم ما استعجم، ۲: ۴۰۴ تا ۴۰۶، قاهره ۱۹۴۵ء؛ (۵) ابن البُلَیْهِد: صحیح الاخبار، قاهره ۱۹۵۳ء، ۴: ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ (۶) ایم۔ توفیق: آثار مُعَیْن فی جوف الیمن، قاهره ۱۹۵۱ء؛ (۷) A. Fakhry: An archaeological Journey to Yemen، قاهره ۱۹۵۲ء، ۱: ۱۳۹ تا ۱۵۲؛ (۸) N. Faris: The antiquities of South Arabia، پرنسٹن ۱۹۳۸ء؛ (۹) طبع S. Goitein: Travels in Yemen، یروشلم ۱۹۴۱ء؛ (۱۰) N. Lambardi: Divisioni administrative del Yemen، در OM، ج ۲۷، عدد ۷ تا ۹؛ (۱۱) D. Müller و N. Rhodokanakis: Eduard Glasers Reise nach Marib، وی انا ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) C. Niebuhr: Description de l'Arabie، Copenhagen ۱۷۷۳ء؛ (۱۳) H. St. J. Philby: Sheba's Daughters، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۱۴) Thesiger: Arabian sands، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۱۵) H. von Wissman و M. Höfnar: Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien، Mainz ۱۹۵۲ء؛ [(۱۶) المکتبة الجغرافیة العربیة، طبع ڈخویه، ۳: ۸۹؛ ۶: ۱۳۷، ۲۴۹؛ (۱۷) Ritter: Erdkunde، ۱۲: ۸۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۸۳۲، ۸۳۵].

(M. Quint)

* **الجَوْف**: وسطی سعودی عرب کے شمال میں ایک ضلع اور قصبه، جو وادی السِّرْحان کے جنوبی سرے کے قریب واقع هے۔ الجوف (= شکم، اندر سے خالی)، جسے الجوبه بهی کهتے هیں، ایک مثلث نما نشیب هے، جس کا قاعده النُّفُود کے شمالی کنارے کے ساته ساته جاتا هے اور اس کی شمالی نوک الشُّوَیْحِطیة پر هے۔ مغرب کی جانب اس کی سرحد "جال الجُوبة الغربی" اور مشرق کی جانب "جال الجوبة الشرق" هے۔ الجوف، یا الجوبة کا رقبه تُقریبا ۳۸۵۰ مربع کیلومیٹر هے اور اس کے اور نجد کے بیچ میں النُّفُود کا ریگستان حائل هے۔ بحیثیت ضلع اس کا انتظام سعودی عرب کی شمالی سرحدی امارت کے تحت هے۔ دیگر مقامات کی به نسبت یه علاقه خوب سیراب هے۔ اس میں بهت سے نخلستان هیں اور خیال کیا جاتا هے که اس کی زمین میں زراعت کی صلاحیت موجود هے۔ الجوف کی دو سب سے زیاده اهم بستیاں سکاکا، جو آج کل انتظامیه کا صدر مقام هے، اور الجوف کے قصبے هیں۔ قارة الطُّوَیر اور جاوه چهوٹے چهوٹے گاؤں هیں۔ اس ضلع کی کل آبادی ۱۹۶۱ء میں تقریباً پچیس هزار جانچی گئی تهی.

قصبۂ الجوف یا جوف عامر (۲۹ درجے ۴۸ء۵ دقیقے عرض بلد شمالی، ۳۹ درجے ۵۲ء۱ دقیقے طول بلد شرقی؛ سطح سمندر سے بلندی تقریباً ساڑھے چھے سو میٹر) تاریخی طور پر الجوبه کا صدر مقام رها هے اسی کو بَطْلَیمُوس کا دُمیثه Dumetha شناخت کیا گیا هے۔ پہلے عرب جغرافیه دانوں کے هاں اس کا نام دومة الجندل [رک باں] تها۔ اسے اکثر جوف عامر (نیز جوف العامر، جوف ابن عامر) کهتے هیں تاکه وه جنوبی جوف ابن ناصر سے، جو وادی نجران کے جنوب مشرق میں هے، متمائز هو جائے.

bestiurdubooks.wordpress.com

۱۲۰۸ھ/۱۷۹۴ء میں محمد بن مُعَیقِل نے الجوف کو عبدالعزیز بن محمد سعود کی وھابی مملکت میں شامل کر لیا، جب کہ اس علاقے کے لوگوں نے نجد کے متحدہ عساکر کے سامنے ھتھیار ڈال دیے تھے۔ تقریبًا ۱۸۵۳ء میں اس ضلع پر حائل کے آل رشید نے قبضہ کر لیا اور اندرونی بغاوتوں اور ترکوں کی دھمکیوں کے باوجود ۱۹۰۹ء تک وھاں جمے رھے۔ اس سال [۱۹۰۹ء] میں رُوَالہ کے سردار نُوری بن شَعْلان نے الجوف لے لیا۔ اس کے بعد تیرہ سال تک رُوَالہ اور شَمَّر کے درمیان اس علاقے پر اقتدار حاصل کرنے کے لیے کشمکش جاری رھی اور اس دوران میں کئی بار یہ شہر کبھی اِس کے اور کبھی اُس کے قبضے میں جاتا رھا۔ ابن سعود کے "اخوان" فوجیوں نے مقامی سرداروں کی مدد سے، جنھوں نے وھابی عقیدہ اختیار کر لیا تھا، الجوف پر قبضہ جما لیا۔ اس وقت سے یہ علاقہ سعودی مملکت کا ایک حصہ چلا آتا ھے۔ آج کل الجوف کی اھمیت گھٹ گئی ھے کیونکہ سکاکا جدید انتظامی مرکز بن گیا ھے، ورنہ پہلے شَمَّر، رُوالہ اور شرارات کا تجارتی مرکز یہی تھا۔ اس وقت بھی یہ اپنی کھجوروں کی منڈی اور دستکاری کی وجہ سے مشہور ھے۔ اس کا امکان بھی ھے کہ ۱۹۶۱ء کے سڑکوں کی تعمیر کے سلسلے اور عام ترق کے منصوبے کے تحت یہ ایک اھم زراعتی مرکز بن جائے.

مآخذ : (۱) عثمان بن بشر : عنوان المجد، قاھرہ ۱۳۷۳ھ، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ (۲) حافظ وَھْبَہ : جزیرۃ العرب، بار سوم، قاھرہ ۱۹۵۶ء، ص ۴۵، ۶۷؛ (۳) J. Euting : *Tage buch einer Reise in inner-Arabien*، ۱ : ۱۲۳ تا ۱۳۰؛ (۴) ابن ھشام، ص ۶۶۸، ۹۰۳، ۹۹۱؛ (۵) J.G. Lorimer : *Gazetteer of the Persian Gulf*، کلکتہ ۱۹۰۸-۱۹۱۵ء، ص ۹۳۵ تا ۹۴۳؛ (۶) A. Musil : *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۴۶۴ تا ۴۷۴، ۵۲۰ تا ۵۲۳، ۵۳۱ تا ۵۵۳ (ایک گراں قدر تاریخی بحث جس میں بہت سے مزید حوالے ملتے ھیں)؛ (۷) H.St.J.B. Philby : *Arabia*، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۸) *Saudi Arabia*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۹) Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۱، ۷۱، ۷۱۳، ۷۴۲، ۱۳ : ۲۴۳، ۳۶۲، ۳۷۷ ببعد، ۳۸۹ تا ۳۹۵، ۴۶۷؛ (۱۰) یاقوت، ۱ : ۸۲۵ و ۲ : ۱۵۷ تا ۱۵۸، ۶۲۵ تا ۶۲۹ و ۳ : ۱۰۶، ۲۷۷، ۴ : ۱۲، ۳۲، ۷۶، ۳۸۹، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) C.A. Nallino : *L' Arabia Sa 'Udiana*، روم ۱۹۳۸ء، ص ۶۸ ببعد، ۸۷؛ (۱۲) A. Müller : *Der Islam im Morgenund Abendland*، برلن ۱۸۸۵ء، ۱ : ۳۲۴ و ببعد].

نقشے : U.S. Geological Survey اور Arabian American oil Company کے نقشوں کا سلسلہ زیر نگرانی مشترکہ وزارت مالیہ و قومی اقتصادیات (مملکت سعودی عرب) اور شعبۂ حکومیۂ امریکہ (Department of state) (U.S.A.)، جوف سکاکہ، نقشہ B ۱ تا ۲۰۱، پیمانہ ۱ : ۵۰۰۰۰ (۱۹۶۱ء).

(J. MANDAUILLE)

* **جَوْف کُفْرَہ :** صحرائے لیبیا کے کُفرہ نخلستانوں میں سب سے نمایاں نخلستان، جو بنغازی سے تقریبًا سات سو پچھتر میل جنوب مشرق میں واقع ھے۔ جوف کے دو ھزار دو سو باشندے (۱۹۵۰ء کے اندازے کے مطابق) کھجور، اِنگور، جو اور زیتون کی کاشت کرتے ھیں۔ مقامی صنعت دستکاری اور زیتون کا تیل نکالنے تک محدود ھے۔ الیسویں صدی کے وسط میں سَنُّوسی سلسلے کے بانی السیْد محمد بن علی السَّنُّوسی نے جوف میں، مقامی قبیلے زُوَیّہ (Ziadeh، ص ۹۴، قب وا، انگریزی، بار اول، ۴ : ۱۱۰۸، جھاں قبیلے کا نام زاویہ طبع ھے) کی درخواست پر "زاویة الاستاذ" قائم کیا اور اس طرح صحرا اور مرکزی سوڈان میں سنوسیوں کے نفوذ کا راستہ کھول دیا۔ ۱۸۹۵ء میں جب السَّنُّوسی کے فرزند اور جانشین السید محمد المھدی نے اپنی جماعت کا صدر مقام "زاویة الاستاذ" میں منتقل کیا تو ایک

www.bestiurdubooks.wordpress.com

قلیل مدت کے لیے جوف بہت ممتاز ہو گیا۔ لیکن تھوڑے ہی دن بعد نو تعمیر "زاویة التاج" کو صدر مقام بنا دیا گیا، جو نخلستان کفرہ ہی میں تھا؛ بالآخر ۱۸۹۹ء میں دارالحکومت وسطی سوڈان میں منتقل ہو گیا.

مآخذ: (۱) A. Desio: *Cufra*، در *Enciclopedia italiana*، ۱۲: ۸۶ تا ۸۸، میلان ۱۹۳۱-۱۹۴۰ء؛ (۲) E. Evans-pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*، آوکسفرڈ ۱۹۴۹ء؛ (۳) R. Forbes: *The secret of the Sahara*، نیویارک ۱۹۲۱ء؛ (۴) J. Wright: *Wartime exploration with the Sudan Defence Force*، در *GJ*، ج ۱۰۵، عدد ۳ تا ۴: ص ۱۰۰ تا ۱۱۱؛ (۵) N. Ziadeh: *Sanūsīyah*، لائڈن ۱۹۵۸ء.

(M. QUINT)

* **جوکان:** رک بہ چوگان.

⊗ **جوگ یکارتا:** رک بہ یوگ یکارتا.

* **الجَوْلان:** جنوبی شام کا ایک ضلع، جس کے مغرب میں اُردن، شمال میں جبل الشیخ (کوہ حِرمون Hermon) کی شاخیں، مشرق میں دریاے رقّاد اور] دریاے علّان اور جنوب میں دریاے یرموک واقع ہے۔ اس کا شمالی حصہ قدرے بلندی پر واقع ہے اور ایک غیر آباد کوہستانی علاقے کا منظر پیش کرتا ہے۔ یہاں برکانی چٹانوں والی زمین پر بلوط کے جنگل موجود ہیں، جو کسی زمانے میں تو بڑی شان رکھتے تھے مگر آج بالکل اُجاڑ ہو چکے ہیں۔ جنوبی حصہ خاصا نشیبی ہے اور حَوْران کے میدانوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں، جس کی زمین میں برکانی کنکر پائے جاتے ہیں اور یہ نسبةً زیادہ ہموار اور حاصل خیز ہے.

جولان کا یہ علاقہ ہیلینیکی دور کے قدیم جولانیتس Gaulanitis سے ملتا جلتا ہے جو غالبًا قصبۂ جولان Golan کے نام پر، جس کا ذکر عہد نامۂ عتیق میں آتا ہے، موسوم ہوا۔ لیکن بظاہر یوں لگتا ہے کہ یہ علاقہ وقت کے ساتھ ساتھ سکڑتا رہا ہے۔ ایک زمانے میں، یہاں تک کہ اسلام کے ابتدائی ایام میں بھی، اس صوبے میں دریاے علّان کے مشرق کا علاقہ بھی شامل تھا؛ اس کا ثبوت سرحد کے اس پار جابیة الجولان اور سَحْم الجولان جیسے مقامات کی موجودگی سے مل سکتا ہے۔ مؤخرالذکر بستی ابھی تک اسی نام سے آباد ہے، جسے Schumacher نے قدیم جولان سمجھ لیا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ بعد میں ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی سے جولان اور جَیْدُور کے درمیان، جہاں یاقوت الجابیہ [رک بآن] کا مقام بتاتا ہے، فرق کیا گیا ہو.

جولان بوزنطی عہد میں ولایتِ فلسطین الثانیہ (Palestina Secunda) میں شامل اور اس زمانے میں بنوغسّان کی ریاست کا ایک مرکز تھا (دیوان نابغہ، طبع Derenbourg، ۴: ۴ و ۲۴: ۲۵، ۲۹؛ دیوان حسّان ابن ثابت، طبع Hirschfeld، بمدد اشاریہ)۔ شُرَحْبِیل نے فتح اردن کے دوران میں اس پر قبضہ کیا تھا، لیکن بعد ازاں اسے دمشق کے صوبے سے ملا دیا گیا تھا (الطبری، ۳: ۸۴)؛ چنانچہ المقدّسی کے بیان کے مطابق یہ اس کے چھے اضلاع میں سے ایک تھا۔ اس کا صدر مقام اصل میں بانیاس [رک بآن] تھا اور ممالیک کے عہد تک اسے یہی حیثیت حاصل رہی، لیکن عہد جدید میں اس کی جگہ قُنَیْطرہ نے لے لی، جو دمشق اور طِبَرِیَّہ کے درمیان ایک اہم سڑک پر آباد ہے۔ اس کی قدیم آبادی کا بیشتر حصہ بنو مُرّہ پر مشتمل تھا لیکن اب یہاں مختلف النسل اور مختلف زبانیں بولنے والے لوگ آباد ہیں۔ ان میں دروز اور مُتاولہ شیعہ بھی شامل ہیں، جو کوہ حرمون کے دامن میں چرکسوں اور ترکمانوں کی آبادیوں اور دوسرے بدوی قبائل کے ساتھ ساتھ، جو اب شہری زندگی اختیار کرتے جا رہے ہیں، بس گئے ہیں۔ زرعی پیداوار کی کثرت کے باعث اس شہر کی ہمیشہ تعریف کی گئی ہے۔ دمشق کو یہیں سے غلہ فراہم کیا جاتا تھا اور آج بھی

یہ اس علاقے میں غلہ مہیا کرنے کا سب سے بڑا مرکز ھے.

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۱۶؛ (۲) BGA، بمدد اشاریہ؛ (۳) Schumacher: *Across the Jordan*، لنڈن ۱۸۸۶ء، ص ۹۱ تا ۹۹؛ (۴) وھی مصنف: *Der Dscholan*، در *ZDPV*، ۱۱ (۱۸۸۶ء): ۱۶۵ تا ۳۶۸ و ۱۲ (۱۸۹۹ء): ۱۷۸ تا ۱۸۸؛ (۵) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، خصوصاً ص ۳۴۳ تا ۳۴۴ و ۳۸۱ ببعد؛ (۶) F.M. Abel: *Géographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۳۳۸ تا ۳۳۹؛ (۷) J. Cantineau: *Les parlers arabes du Horân*، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۴.

(D. SOURDAL)

® **جولہ میرک:** رک بہ چولہ میرک.

* **جُونا گڑھ:** ایک شہر اور [برطانوی عہد حکومت میں] ہندوستان کی ایک ریاست۔ اس کا جاے وقوع ۲۲ درجے ۴۴ دقیقے اور ۲۱ درجے ۵۳ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۰ درجے اور ۷۲ درجے طول بلد شرقی کے درمیان ھے؛ رقبہ تین ہزار تین سو سینتیس مربع میل اور آبادی ۱۹۴۱ء میں چھے لاکھ ستر ہزار سات سو انیس تھی، جس میں سے کوئی بیس فیصد مسلمان تھے [تقسیم ہند کے وقت آبادی ساڑھے سات لاکھ اور سالانہ آمدنی ڈیڑھ کروڑ روپے تھی، دیکھیے محمد اسمٰعیل بیگ: جونا گڈھ، حیدر آباد (سندھ) ۱۹۶۴ء، ص ۸۰]۔ یہ اور طرف سے تو بھارت سے ملحق ھے مگر مغرب اور جنوب مغرب میں بحیرۂ عرب سے گھرا ہوا ھے۔ اس کی ایک با رونق بندرگاہ ویراول [یا بلاول] ھے، جو کراچی (پاکستان) سے تین سو بحری میل کے فاصلے پر ھے۔ ریاست میں جہاں تہاں گرنار کی پہاڑیاں سر اٹھائے ھوے ھیں جنھیں ھندو مقدس مانتے ھیں اور ان کے اوپر کئی ایک جین اور ھندو مندر بنے ھوے ھیں جو بہت قدیم ھیں۔ جونا گڑھ اور گرنار پہاڑیوں کے درمیان ایک کھنڈ کی چٹان پر اشوک کے فرمان کھدے ھوے پائے گئے ھیں، جن سے یقینی طور پر معلوم ھوتا ھے کہ قدیم زمانے میں یہ علاقہ بدھ مت کا ایک خوش حال مرکز اور سلطنت موریا کا حصہ تھا۔ یہاں ایک وسیع اور گھنا جنگل گِر جنگل کے نام سے مشہور ھے۔ افریقہ کے علاوہ شیر ببر صرف یہیں پایا جاتا ھے، اور اسی لیے یہ امرا اور مقامی رئیسوں کی پسندیدہ شکار گاہ ھے۔ اسی ریاست کی حدود کے اندر سومناتھ کا مندر بھی ھے، جسے سلطان محمود غزنوی [رک بآن] نے منہدم کیا تھا.

خاندان موریا کے بعد یہاں باختریوں اور یونانیوں کی سلطنت قائم ھوئی، جن کا صدر مقام جونا گڑھ (مشتق از یَوَن گڑھ یا یَوَن نَگَر، جیسا کہ اپولوڈوٹس Appolodotus کے کچھ یونانی سکوں سے ثابت ھوتا ھے جو بھدردو میں دریافت ھوے) ھے۔ ان بیرونی حاکموں پر زوال آیا تو انھیں مقامی راجپوت سرداروں نے مغلوب کرکے نکال باہر کیا۔ ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء مین جب محمود غزنوی نے سومناتھ پٹن پر حملہ کرکے سارا علاقہ فتح کر لیا، مندر کو مسمار کیا اور سومناتھ کے بت کو توڑا تو یہ علاقہ انھیں کے قبضے میں تھا۔ فتح مند سلطان اس مفتوحہ علاقے کو ایک مسلم فوجدار [رک بآں] کے سپرد کرکے غزنہ واپس چلا گیا۔ اس فوجدار کو بعد میں اس علاقے کے واجا راجپوتوں نے نکال دیا۔ ۵۹۳ھ/[۱۱۹۶ - ۱۱۹۷ء] میں قطب الدین ایبک [رک بآں] نے انہلواڑہ کی فتح کے بعد سورٹھ (سنسکرت: سَوراشٹر= کاٹھیاوار بشمول جونا گڑھ) پر چڑھائی کی [اور خراج وصول کرکے واپس چلا گیا]۔ اس کے بعد سو سال تک اگرچہ کسی مسلمان نے اس علاقے پر حملہ نہیں کیا لیکن شمال کی طرف سے مسلمان یہاں برابر سیاحت کے لیے آتے رہے اور ان میں سے کچھ اس علاقے میں بس بھی گئے۔ مائی گلیچی کے کتبے پر، جو جونا گڑھ میں دستیاب ھوا، ۶۸۵ھ/[۱۲۸۶ء] کی تاریخ درج ھے۔ اس سے ظاہر ھوتا ھے کہ جونا گڑھ ایک مسلم

bestudubooks.wordpress.com

صدر (گماشتہ ؟) کا صدر مقام تھا، جو بلاول کی بندرگاہ سے مسلم حجاج کی روانگی کی نگہداشت کرتا تھا۔ ۶۹۷ھ/۱۲۹۷ء میں علاء الدین خلجی کے ایک بھائی الماس بیگ الغ خان نے سورٹھ پر حملہ کیا، سومناتھ کو راجپوتوں کے ہاتھ سے چھین لیا اور جوش مذہبی میں اس کے مندر کو جو پہلے ہی ویران تھا زمین کے برابر کر دیا؛ مگر اس نے چوڑاسما راجپوتوں سے، جو جونا گڑھ پر اپنا قبضہ جمائے ہوئے تھے، کچھ تعرض نہ کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بہت جلد اس تاریخی مندر کو پھر تعمیر کر لیا گیا تھا کیونکہ اس نے محمد بن تغلق [رک بآں] کی توجہ اپنی طرف منعطف کی، جس نے ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء میں اس علاقے پر حملہ کرکے جونا گڑھ کے قلعے کو تسخیر کر لیا اور اسی وقت سے جونا گڑھ صوبۂ گجرات کے توابع میں شامل ہوگیا۔ فیروز شاہ تغلق کے عہد حکومت (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء تا ۷۸۹ھ/ ۱۳۸۸ء) میں ناظم گجرات کے نائب شمس الدین ابورجاء نے جونا گڑھ میں ایک تھانہ قائم کیا، مگر ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اس تبدیلی حالات سے مقامی سردار پورے طور پر راضی نہ تھے کیونکہ ناظم گجرات ظفر خان نے، جس نے آگے چل کر ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء میں اپنی خود مختاری کا اعلان کیا، دو دفعہ، یعنی ۷۹۷ھ/۱۳۹۴ء اور ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں، سومناتھ پر سرکش راجپوتوں کو سزا دینے کے لیے حملہ کیا۔ یہ راجپوت ۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ - ۱۴۶۷ء تک بیرونی حکومت کے خلاف ہاتھ پاؤں مارتے رہے یہاں تک کہ ۸۷۱ھ/ ۱۴۶۷ء میں ان کے خاندان کے آخری فرمانروا نے گجرات کے محمود بیگڑا (۸۶۳ تا ۹۱۷ھ/ ۱۴۵۹ تا ۱۵۱۱ء) سے شکست کھائی اور وہاں سے نکالا گیا اور محمود بیگڑا نے جونا گڑھ کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ محمود کو معزول کردہ راجپوت راجا کو سزا دینے کے لیے، جس نے بغاوت کرکے اپنے کھوئے ہوئے علاقے کے بڑے حصے کو دوبارہ حاصل کر لیا تھا، دو حملے اور کرنا پڑے: ایک ۸۷۲ھ/[۱۴۶۷-]۱۴۶۸ء میں اور دوسرا ۸۷۴ھ/ ۱۴۶۹ - ۱۴۷۰ء میں۔ ایک سال تک بڑی سخت لڑائی ہوتی رہی۔ آخرکار سلطان جونا گڑھ کے قلعے پر دوبارہ قبضہ کر لینے میں کامیاب ہوگیا، جس سے ہندوؤں کی حکومت ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی۔ شہر کا نام مصطفٰی آباد رکھا گیا اور سادات، علما و قضاة اور دیگر مشاہیر کو، زیادہ تر احمد آباد سے، وہاں آ کر بس جانے کی دعوت دی گئی۔ قدیم قلعے کی، جو اوپر کوٹ کہلاتا تھا، مرمت کی گئی اور دولت‌مندوں کو بڑے بڑے مکانات، مسجدیں رفاہ عام کی عمارتیں وغیرہ بنانے کی ترغیب دی گئی، جس سے شہر کی عظمت و شان بہت بڑھ گئی۔ قلعۂ اوپر کوٹ کی بستی جونا گڑھ ہی کہلاتی رہی اور نیچے کے نئے شہر کا نام مصطفٰی آباد رکھا گیا۔

جونا گڑھ کی سرکار ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء تک سلاطین گجرات کے قبضے میں رہی؛ پھر اسے عبدالرحیم خانخاناں [رک بآں] کی مظفر و منصور فوج نے فتح کرکے سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا۔ صوبۂ گجرات کا ایک حصہ ہونے کی حیثیت سے اس کا انتظام فوجدار کرتے تھے، جنھیں ناظم (=صوبے دار) مقرر کرتا تھا۔ ایسا ہی ایک نائب فوجدار شیر خان بابی ہوا ہے، جو نسلاً افغان تھا اور اس کے آبا و اجداد قلات۔ قندہار کے علاقے سے مغل حکومت کے آغاز میں کسب معاش کے لیے ہندوستان کے میدانی علاقوں میں نقل مکان کر آئے تھے۔ اس نے مقامی فوجدار میر دوست علی کو نکال دیا اور ۱۱۵۰ھ/ ۱۷۳۷ - ۱۷۳۸ء میں اپنے خاندان کی حکومت کی بنیاد ڈالی۔ وہ ایک دانشمند فوجی سردار تھا۔ اس نے مرہٹوں کے چھاپہ مار جتھوں کو، جنھوں نے بآسانی فتوحات پر فتوحات حاصل کرنے پر نازان ہو کر سارے کاٹھیاواڑ پر چھا جانے کا ارادہ کر لیا تھا، کامیابی کے ساتھ آگے بڑھنے سے روک دیا۔ اپنی بست سالہ حکومت میں مرہٹوں سے متعدد چھوٹی چھوٹی

مذبھیڑوں کے باوجود اس نے اپنی ریاست مضبوط بنا لی اور اپنی حکومت استحکام کے ساتھ قائم کر لی ۔ اس کی وفات کے بعد، جو ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء میں واقع ہوئی، اس کا بیٹا محمد مہابت خان اس کا جانشین ہوا ۔ اس کی سلطنت کا پہلا سال تو ایک ناکام خاندانی سازش کے دبانے میں صرف ہوا جو اسے تخت سے محروم کرنے کے لیے کی گئی تھی ۔ پھر بارہ سال کی مختصر سی حکومت کے بعد ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء میں وہ چل بسا اور اس کا کمسن بیٹا محمد حامد خان اس کا جانشین ہوا اور باقی سب ہم چشم مدعیان ریاست نے پورے طور پر تسلیم کرلیا کہ اس ریاست پر حکمرانی کا حق شیر خان ھی کے خاندان کو حاصل ہے ۔

اس نے ستائیس سال تک حکومت کرنے کے بعد ۱۲۲۶ھ/۱۸۱۱ء میں وفات پائی ۔ اس کے عہد حکومت میں کوئی نمایاں واقعہ نہیں ہوا ۔ جونا گڑھ کے اس فرمانروا سے ایسٹ انڈیا کمپنی کا پہلی مرتبہ معاہدہ ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء میں ہوا ۔ اس سے ایک سال پہلے جونا گڑھ اور اس کی باجگزار ریاستوں ماناودر، مانگرول اور دیگر تعلقوں کے درمیان ایک معاہدہ ہو چکا تھا جس کی رو سے انھوں نے جونا گڑھ کی سیادت اور ان سے خراج وصول کرنے کا حق تسلیم کر لیا تھا ۔ یہ مسلمانوں کے عہد اقتدار کی ایک یادگار رسم تھی جو اپنے باج گزاروں وغیرہ سے خراج لیتے تھے ۔ معاہدہ طے کرانے میں انگریز ریزیڈنٹ، مقیم بڑودہ، کا بھی عمل دخل تھا ۔ یہ اگرچہ بجائے خود ایک چھوٹا سا واقعہ ہے، پھر بھی اس حقیقت کو بخوبی واضح کرتا ہے کہ ملک کے اندرونی معاملات میں برطانوی اثر اتنا بڑھتا جا رہا تھا کہ کاٹھیاواڑ جیسے ملک کا دور افتادہ خطہ بھی اس سے بچا ہوا نہ تھا، نیز یہ کہ یہ اثر ۱۸۵۷ء میں سلطنت مغلیہ کے مکمل خاتمے سے بہت پہلے اپنا رنگ جما چکا تھا ۔ ۱۸۲۱ء میں جونا گڑھ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کا تفوق پوری طرح تسلیم کر لیا اور کمپنی نے خراج کی وصولی کا کام ریاست کی طرف سے اپنے ذمے لے لیا، اس طرح کہ رقم وصول کرکے ریاست کے خزانے میں داخل کر دی جایا کرے گی ۔ جونا گڑھ کا یہ فرمانروا ۱۸۳۰ء میں وفات پا گیا اور اس کا کمسن لڑکا اس کا جانشین ہوا۔

اس کے بعد کے فرمانرواؤں میں محمد رسول خان (۱۸۹۲ تا ۱۹۱۱ء) خاص طور پر ذکر کا مستحق ہے ۔ یہ ترق پسند اور روشن‌خیال حاکم تھا ۔ یہ اسی کا زمانۂ حکومت تھا جس میں ایک کالج، ایک کتاب خانہ اور عجائب گھر، ایک جدید طرز کا ہسپتال، آب رسانی کا کارخانہ اور ایک یتیم خانہ قائم کیے گئے ۔ اشوک کے تاریخی کتبہ‌ھاے فرامین کی خبرگیری اور حفاظت کے لیے بھی قدم اٹھایا گیا اور سومناتھ کے مندر کی ریاست کے معقول خرچ سے مرمت کا بھی انتظام کیا گیا ۔ ۱۹۱۱ء میں اس کی وفات پر اس کا لڑکا محمد مہابت خان چونکہ کمسن تھا اس لیے ریاست کا نظم و نسق حکومت ہند نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ۔ جب مہابت خان سن بلوغ کو پہنچا تو اس نویں گدی نشین کو ۱۹۲۰ء میں پورے اختیارات تفویض کر دیے گئے ۔ ۱۹۴۳ء سے سردار گڑھ اور بانٹوہ کی باجگزار ریاستیں اور بہت سے دیگر تعلقے جونا گڑھ سے ملحق ہیں ۔ اگست ۱۹۴۷ء میں جب برطانوی اقتدار اعلیٰ کا خاتمہ ہو گیا تو اس ریاست نے پاکستان میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا اور اس کا اعلان کر دیا ۔ ہندوستانی حکومت یہ نہیں چاہتی تھی چنانچہ جب ریاست نے اپنا فیصلہ واپس لینے سے انکار کر دیا تو اسی سال نومبر میں ہندوستانی فوجوں نے ریاست پر [ناجائز طور پر جبرًا] قبضہ کر لیا ۔ نواب نے مع اپنے اہل و عیال کے پاکستان (کراچی) میں پناہ لی اور وہیں ۱۹۶۰ء میں اس نے وفات پائی ۔ جونا گڑھ کے الحاق اور قبضے کا جھگڑا ہندوستان اور پاکستان میں اب [۱۹۷۰ء] تک چل رہا ہے، اور اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل

(Security Council) کے ایجنڈے میں شامل چلا آتا ھے.

اس ریاست کا سب سے بڑا شہر جوناگڑھ ھندوستان کے سب سے خوش نما شہروں میں سے ھے اور اس کا قدیم قلعہ، اوپر کوٹ، اس برعظیم کے مضبوط ترین پہاڑی قلعوں میں شمار ھوتا ھے۔ اس کے اندر دو بڑی لمبی چوڑی توپیں موجود ھیں جنھیں بیرونی (ترک) گولنداز، جو یہاں کے حکمران کے ملازم تھے، جوناگڑھ لائے تھے۔ یہ توپیں ترکی سلطان سلیمان پُرشکوہ کے وقت کی بنی ھوئی تھیں۔ اس شہر میں متعدد شاندار عمارتیں پائی جاتی ھیں، جن میں پہلے حکمرانوں کے، ان کی بیگمات اور وزیر شیخ بہاء الدین کے مقبرے شامل ھیں۔ ان کی طرز تعمیر دکن کی طرز تعمیر کے مماثل ھے، لیکن ان کی ممتاز خصوصیت ان کے پہلوؤں کے دو دو منارے ھیں جن پر چڑھنے کے گھومتے ھوئے زینے باھر کی طرف بنے ھوئے ھیں اور ویسے ھی ھیں جیسے ابن [طولون، قاھرہ] کی مسجد میں دیکھنے میں آتے ھیں۔ برعظیم میں اس طرح کے زینے کا نمونہ اور کہیں نہیں پایا جاتا.

مآخذ: (۱) رنچھوڑ جی امر جی: تاریخ سورٹھ یا واقعۂ سورٹھ، فارسی متن اب تک مخطوطے کی شکل میں ھے؛ انگریزی ترجمہ، بمبئی ۱۸۸۲ء (جوناگڑھ کی قدیم‌ترین تاریخوں میں سے ایک ھے، جو خود ریاست کے ایک باشندے نے، جو اپنے باپ اور بھائی کی طرح جوناگڑھ کا دیوان تھا، لکھی، تاھم مصنّف کے بہت سے بیانات تعصّب سے خالی نہیں، کیونکہ اس کے دل میں یہ شبہہ بیٹھا ھوا تھا کہ اس کے باپ دیوان امر جی کے قتل میں حاکم ریاست کا خفیہ ھاتھ تھا)؛ (۲) علی محمد خان: مرآۃ احمدی، طبع نواب علی، بڑودہ ۱۹۲۸ء، ۱: ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ (۳) سکندر بن منجھو: مرآۃ سکندری، بمبئی ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء، ص ۱۷ ببعد، ۸۷ ببعد، ۱۱۴؛ (۴) غلام محمد: تاریخ مرآۃ مصطفٰی آباد، بمبئی ۱۹۳۱ء (دربار جوناگڑھ کا بمفصّل وقائع نامہ جس میں وہ تمام نقائص موجود ھیں جو درباری وقائع نگاروں کی تصانیف میں عام طور پر پائے جاتے ھیں)؛ (۵) *Imp. Gaz. of India*، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۱۴: ۲۳۶ تا ۲۳۹؛ (۶) *Gazetteer of the Bombay Presidency (Kathiawar)*، بمبئی ۱۸۸۴ء، ۸: ۴۶۲ ببعد؛ (۷) C.U. Aitchison: *Collection of Treaties, Sanads etc.*، ۶: ۹۰ ببعد، ۱۶۸ ببعد؛ (۸) J. Burgess: *Report on the Antiquities of Kâṭhiâwâḍ and Kachh (Archaeological Survey of Western India)*، ج ۲ اور ج ۱۶: ص ۲۴۲ ببعد؛ (۹) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، انگریزی ترجمہ Bibl. Ind.، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) H. Wilberforce-Bell: *The history of Kâṭhiâwâḍ*، لنڈن ۱۹۱۶ء، ص ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۶۰ تا ۱۶۴، ۱۹۲، ۱۹۴؛ (۱۱) *Bombay Government Selections*، عدد ۳۹؛ (۱۲) Col. Walker: *Statistical account of Junagadh*، بمبئی ۱۸۰۸ء؛ (۱۳) J. W. Watson: *A history of Gujarat* (مجھے نہیں مل سکی)؛ (۱۴) V.P. Menon: *The story of the integration of the Indian States*، کلکتہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۴ تا ۱۵۰ اور اشاریہ؛ (۱۵) *Memoranda on the Indian States*، دہلی ۱۹۴۰ء؛ (۱۶) *Indian Antiquary*، ۴: ۴۷ ببعد؛ (۱۷) مصنّف کا نام معلوم نہیں: صحیفۂ زرّین، لکھنؤ ۱۹۰۲ء، ۱: ۱۳۰ ببعد؛ (۱۸) مصنف کا نام معلوم نہیں: *Who's Who in India*، طبع کورونیشن Coronation، لکھنؤ ۱۹۱۱ء، ۲/۷: ۷ تا ۸؛ (۱۹) *Cambridge History of India*، ۳: ۵۹، ۶۴ ببعد، ۷۰، ۳۴۰؛ (۲۰) Commissariat: *History of Gujarat*، بمبئی ۱۹۳۸ء.

(بزمی انصاری)

جَونپور: اتر پردیش (شمالی ھندوستان) میں دریائے گمتی (گومتی) کے کنارے ایک شہر اور نواحی ضلع، جو ۲۵ درجے ۴۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۸۲ درجے ۲۴ دقیقے طول بلد مشرقی میں واقع ھے۔ اس

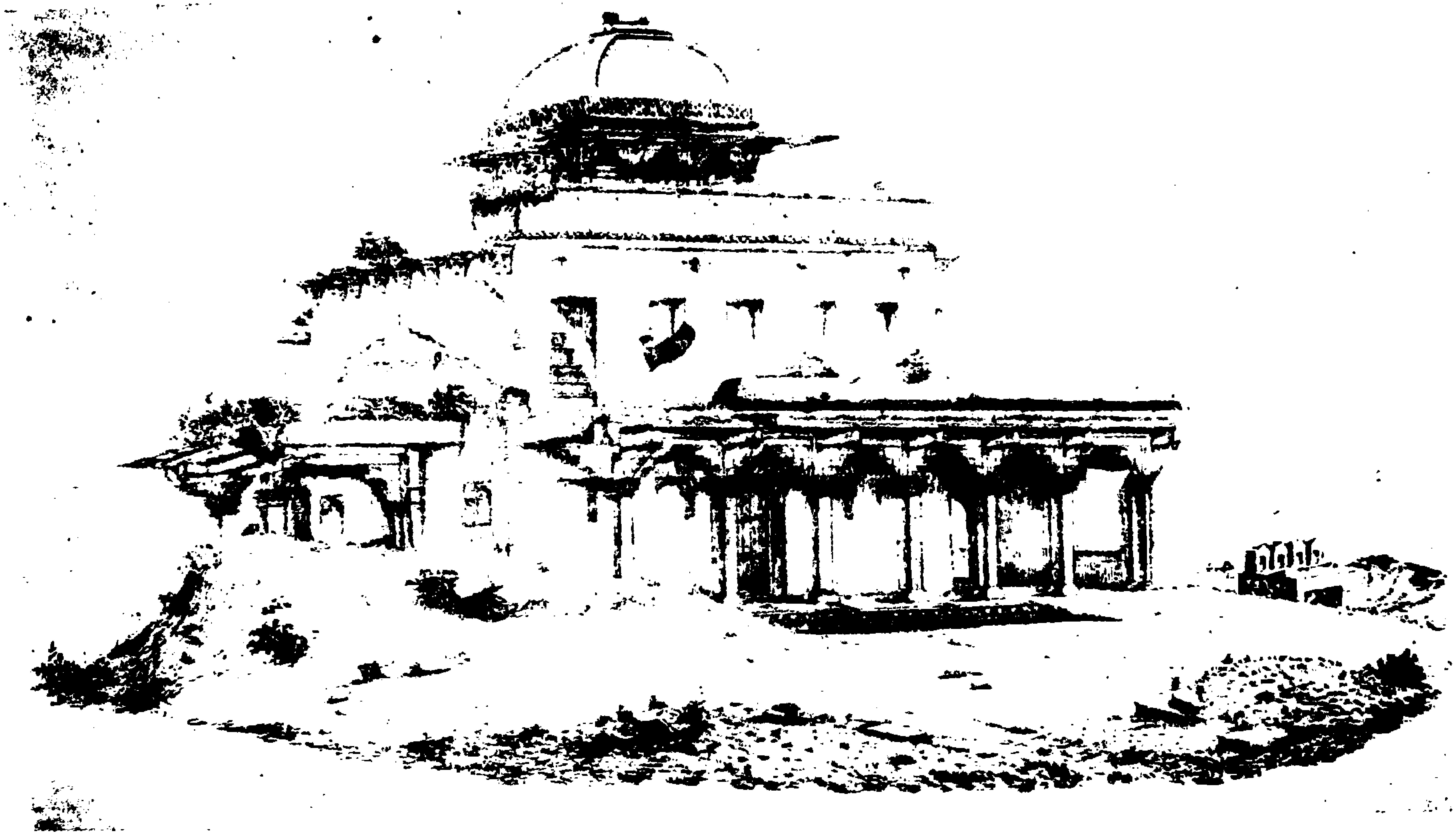
شہر کی بنیاد فیروز شاہ تغلق [رکّ باں] نے ۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء میں منیاچ کے قریب رکھی تھی، جسے محمود غزنوی نے ۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء میں برباد کر دیا، پھر ۷۲۱ھ/ ۱۳۲۱ء کے بعد غیاث الدین تغلق کے ماتحت اس کے گورنر ظفر خاں نے اس کا نام ظفر آباد رکھا۔ مسلم مؤرخوں کے نزدیک جونپور کا نام جونہ شاہ سے مشتق ہے، جو تخت نشینی سے پہلے محمد بن تغلق کا لقب تھا، لیکن اس نام کی ضمنی شکل جمن پور مشہور ہے (جون = جمنا [رک باں]، سنسکرت کے یَمُنْدُر پُورہ کو اس کی اصل بتایا جاتا ہے)، لیکن اس اصل کو مستند نہیں تسلیم کیا جاتا.

ناصر الدین محمود تغلق [رکّ بہ دہلی سلطنت]. کے عہد حکومت کے آغاز میں ملک کے پرآشوب حالات میں مشرق اضلاع کے غیر متأثر ہندوؤں نے سلطنت دہلی کی اطاعت کرنے سے انکار کر دیا۔ ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں خواجہ سرا ملک سرور خواجہ جہاں نے محمود بن تغلق کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ اسے سلطان الشرق کا خطاب دے اور اس بغاوت کو کچلنے کے لیے اسے بھیجے۔ خواجہ جہاں نے کویل [= علیگڑھ]، اٹاوا اور قنوج کو مطیع کرنے کے بعد جونپور پر قبضہ کر لیا اور وہاں وہ اودھ کی سلطنت کا، جو کویل کے مغرب و مشرق میں ترہٹ اور بہار کے اندر تک پھیلی ہوئی تھی، خود مختار حکمران بن کے بیٹھ گیا۔ ان علاقوں میں بعد ازاں اڑیسہ کے ضلع چنار کا ۸۵۷ھ/ ۱۴۵۳ء میں اور روھیلکھنڈ کا ۸۷۰ھ/ ۱۴۶۶ء میں اضافہ کیا گیا۔ اس سلطنت کی تاریخ کے لیے دیکھیے بنو شرق۔ ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹ء میں دہلی کے پہلے لودھی سلطان بہلول نے آخری شرق سلطان حسین کو شکست دی اور اپنے لڑکے باربک کو جونپور کا حکمران بنایا اور اسے شاہی لقب استعمال کرنے اور سکّہ ضرب کرنے کی اجازت بھی دی۔ ۸۹۴ھ/ ۱۴۸۹ء میں سکندر جب اپنے بھائی باربک پر غالب آیا اور دہلی کا سلطان بنا تو جونپور کو سلطنت دہلی میں مُدغم کر لیا گیا.

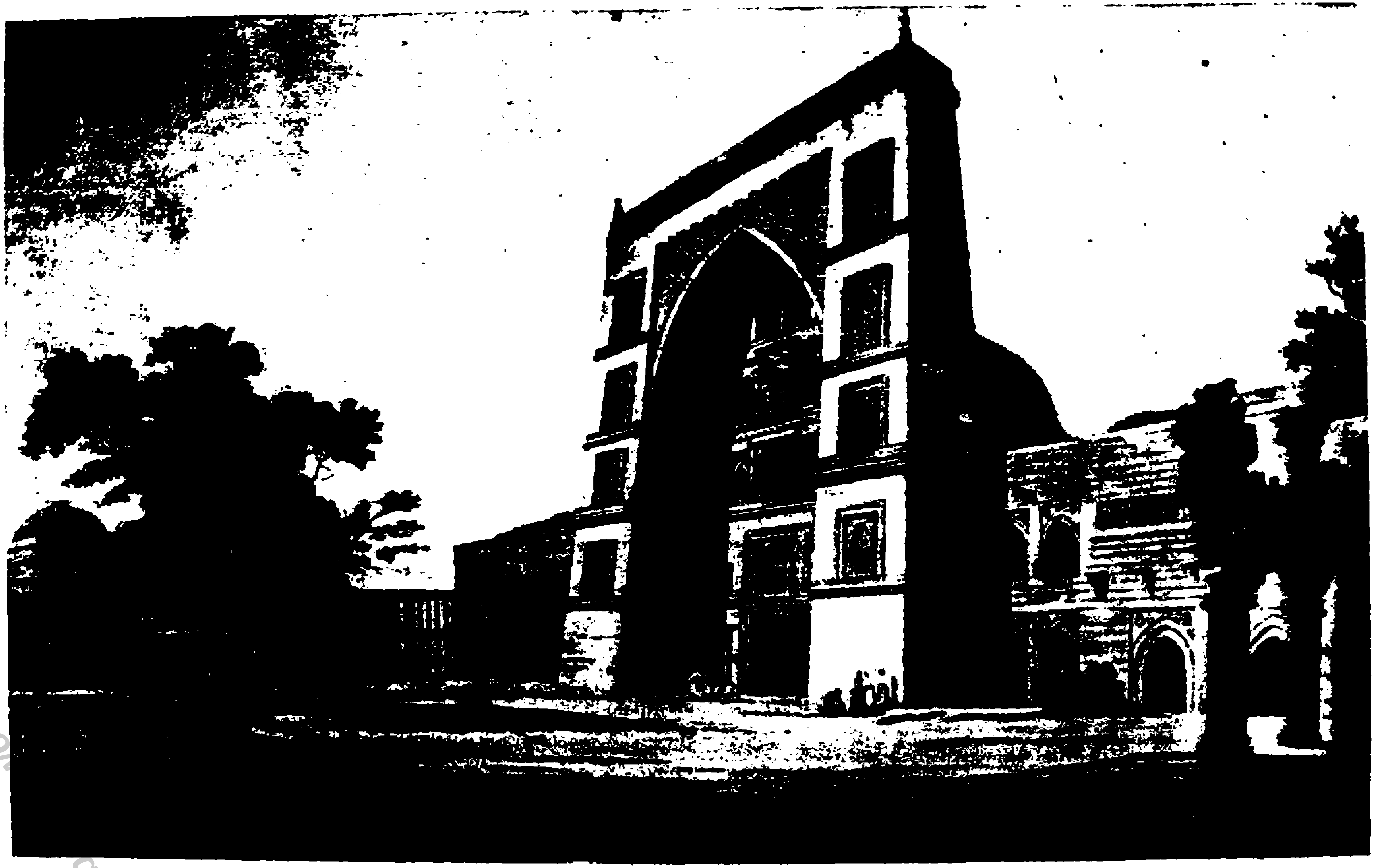
۹۳۳ھ/ ۱۵۲۶-۱۵۲۷ء میں ھمایوں نے اپنے باپ بابر کے لیے اسے فتح کیا اور وھاں گورنر مقرر کیا گیا، لیکن شیر خان (شیر شاہ سوری [رکّ باں]) کی قوت کے بڑھ جانے اور گورنر جنید برلاس کی وفات پر افغان گروہ کے دائرۂ اطاعت سے نکل جانے کی وجہ سے ھمایوں نے ۹۴۳ھ/ ۱۵۳۶ء میں مجبوراً جونپور پر پھر چڑھائی کی اور اسے کامیابی ہوئی، لیکن ھمایوں چونکہ دہلی سے طویل عرصے تک غیر حاضر رھا اس لیے مشرق صوبے اس کے ھاتھ سے جاتے رھے اور محرم ۹۴۷ھ/ مئی ۱۵۴۰ء کی فتح عظیم سے پہلے بھی شیر شاہ سپہ سالار تھا اور اسے اس کے بیٹے عادل خان کے ساتھ جونپور کا وائسرائے مقرر کیا گیا تھا۔ چنار کی ترق کے ساتھ ساتھ جونپور کی اھمیت کم ھوتی گئی اور علی قلی خاں کی (جو ۹۶۵ھ/ ۱۵۵۸ء سے گورنر تھا) بغاوت (۹۷۰ھ/ ۱۵۶۳ء اور مابعد) کے پہلے اسے اھمیت حاصل نہ ہوئی۔ علی قلی خان نے ذوالحجہ ۹۷۴ھ/ جون ۱۵۶۷ء میں شکست فاش کھائی تو اکبر نے عارضی طور پر وھاں سکونت اختیار کی اور خان خاناں محمد منعم خان گورنر مقرر ھوا۔ الٰہ آباد [رکّ باں] کی تاسیس کے بعد جونپور کی اھمیت جاتی رھی اور وہ بارھویں / اٹھارھویں صدی کے اوائل میں نوابان اودھ کے اور ۱۷۷۵ء میں انگریزوں کے قبضے میں چلا گیا.

جونپور، فیروز [شاہ] کے ھاتھوں اپنی تاسیس کے وقت سے لے کر یقیناً شیر شاہ کے عہد تک اپنے علم و فضل کی وجہ سے "شیراز ھند" کے طور پر مشہور رہا؛ اس کے بعض حکمران خصوصاً ابراھیم اور حسین روایتی انداز کے عالم و فاضل سے بڑھ کر شائستہ، نکتہ سنج اور صاحب ذوق تھے؛ اس کی مسجدوں میں آج بھی دینی مدارس موجود ھیں.

یادگاریں: فیروز شاہ کا قلعہ، جو بے قاعدہ ذواربعۃ الاضلاع ھے، دریاے گومتی کے شمالی کنارے



محل چہل ستون (لوحہ ۱)



جامع مسجد جونپور (لوحہ ۲)

پر واقع ہے۔ اس کی دیواریں پتھر کی ہیں اور بلند ہیں۔ اس کا صرف ایک ہی صدر دروازہ ہے جس کی حفاظت کے لیے مخروطی و کروی برج تعمیر کیے گئے ہیں؛ دوسرے برجوں کو انگریزوں نے ۱۸۵۹ء میں مسمار کر دیا تھا، جس طرح کہ بعض اندرونی عمارتیں مسمار کر دی گئی تھیں، جن میں وہ محل چہل ستون بھی تھا جسے فیروز شاہ کے گورنر نے تعمیر کیا تھا (دیکھیے لوحہ ۱)۔ اسی گورنر ابراہیم نائب باربک کے قلعے کی مسجد ابھی تک موجود ہے: پہلو کے "لیوان" پست اور کڑیوں کے ہیں اور ان کے نیچے سہارے کے لیے ستونوں کی قطاریں ہیں، جنھیں بغیر کسی منصوبے کے بنا دیا گیا ہے؛ اس میں بعد کے زمانے میں بہت سے اضافے کیے گئے (تصویر در Kittoe، دیکھیے مآخذ)۔ صحن میں ایک منفصل مینار ہے؛ جو تقریباً بارہ میٹر اونچا ہے، اس میں عربی کا ایک نہایت عمدہ کتبہ ہے، جس میں ذوالقعدہ ۷۷۸ھ (/ مارچ۔ اپریل ۱۳۷۷ء) تاریخ مرقوم ہے۔ قلعے کے اندر ایک چھوٹا سا منفصل ستون ہے، جس میں اودھ کے آصف الدولہ کا یہ فرمان موجود ہے کہ سادات بینوا کو جونپور کے محاصل سے روزانہ وظائف بدستور ملتے رہیں (۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء)۔

اٹلا مسجد کو، جس کی بنیادیں فیروز شاہ تغلق نے ہندوؤں کے مندر اٹلا دیوی کی جگہ رکھی تھیں، ابراہیم شرقی نے کہیں ۸۱۰ھ / ۱۴۰۸ء میں جا کر تعمیر کیا۔ اس کا اہم ترین خط و خال، یعنی لیوان کا مرکزی کھانچا، جو ایک بہت بڑے برج سے ڈھکا ہوا ہے اور جسے صحن کی طرف سے ایک بلند مخروطی پھاٹک نے ڈھانپ رکھا ہے، جو مصر کے باب ہیکل کے مشابہ ہے، شرقی سلاطین کے تحت جونپور کے طرز تعمیر کی امتیازی خصوصیت ہے۔ مسجد اٹلا سب سے بڑی (۷۸۰۷ مربع میٹر) اور سب سے زیادہ آراستہ پیراستہ ہے، شمال، مشرق اور جنوب کے لیوان دو منزلوں میں پانچ ستونی بین الصوف راستوں پر مشتمل ہیں؛ فرش زمین پر دو بیرونی بین الصوف راستوں کی اس طرح تشکیل کی گئی ہے کہ ستونی حجروں کا ایک تانتا سا بندھ گیا ہے، جن کے رخ بازاروں کی طرف ہیں؛ ہر سمت کے بیچ میں ایک محرابی راستہ ہے، جس کے باہر کی جانب نسبتًہ ایک چھوٹا سا باب ہیکل ہے اور جس کے شمالی اور جنوبی پھاٹکوں پر برج ہیں؛ سب سے بڑے برج کے جنوب اور شمال میں ہر لیوان کے مرکزی کھانچے کے اوپر ایک برج ہے اور ہر ایک میں مسجد میں جانے کا ایک دروازہ ہے جس کا رخ صحن کی طرف ہے۔ ہر باب مسجد کے اندر ایک وسیع محراب‌دار حجرہ ہے، جس میں روایتی طور پر بنی ہوئی نیزوں کی انیوں جیسی جھالریں ہیں، جو دہلی[1] [رک باں] کی خلجی عمارتوں کی جھالروں کے مشابہ ہیں، جن میں برج کے اور نیچے اندر جانے کے بڑے دروازوں کے سامنے محراب دار روزن کاٹ کر بنائے گئے ہیں۔ مسجد کا سب سے بڑا دروازہ ۲۲ء۹ میٹر اونچا ہے اور اس کے عقب میں جو برج ہے وہ سطح زمین پر ۱۹ء۵ میٹر اور ۱۶ء۸ میٹر چوڑا ہے۔ یہ برج سولہ پہلو محرابی سہ‌در دالان پر قائم ہے، جو ہشت پہل عمارت کے اوپر کونے کی دیوار گیریوں پر ہے۔ اس عمارت میں کاٹ کر کھڑکیاں بنائی گئی ہیں، جن کے سہارے کے لیے ڈاٹ کی محرابیں ہیں۔ قبلے کی دیوار کو باہر کی طرف ہر برج کے پیچھے مربع برآمدوں سے نمایاں کیا گیا ہے اور ہر ایک کے کونوں کو ایک مخروطی پشتے سے سہارا دیا گیا ہے؛ اس سے بڑے مخروطی پشتے اس دیوار کے بڑے زاویوں کو سہارا دیتے ہیں۔ اس میں مینار نہیں ہیں، لہٰذا مؤذن مسجد کی بالائی منزل میں جا کر اذان دیتا ہے۔

مسجد خالص مخلص، جو ابراہیم کے دو والیوں نے تعمیر کی تھی، اسی عہد کی ہے، صرف مرکزی باب مسجد، برج اور مغربی لیوان باقی رہ گئے ہیں، جو

تمام دیوھیکل اور بغیر کسی تزئین کے ھیں - اسی عھد کی مسجد جھنجھری (قابل ترجیح جھنجھر) کے وسطی دروازے میں سے صرف اس کی منقش دیوار باقی بچی ھے، جو جونپور کی سنگ تراشی کے نہایت نفیس کام سے بھری پڑی ھے - مسجد لال دروازہ (سابق محل کے دروازے کے قریب)، جو شہر کے شمال جنوب میں واقع ھے، جونپور کی تمام مسجدوں سے چھوٹی ھے؛ یہ ۸۵۱ھ / ۱۴۴۷ء میں تعمیر ھوئی تھی - محمود شرق کے عھد حکومت کی یہ تنہا یادگار ھے جو باقی بچی ھے - اس کا ایک وسطی برج اور باب معبد ھے؛ اور اِس کے عرضی حصے اونچے اور کڑیوں والے ھیں، نیز اس کی درمیانی منزل میں وسطی کھانچے کے پہلو میں زنانہ غلام گردشیں ھیں - جامع مسجد (لوحہ ۲) کی بنیاد ۸۴۲ھ/۱۴۳۸ء میں رکھی گئی تھی، لیکن اس کی تکمیل کہیں حسین کے عھد حکومت میں جا کر ھوئی تھی - یہ مسجد بازار کی سطح زمین سے پانچ سے چھے میٹر اونچے چبوترے پر قائم ھے؛ اس کا ایک ھی باب معبد ھے، جو مغربی لیوان میں ھے - اس کے عرضی

ں پر نہایت نفیس محرابی چھتیں ھیں اور اس کا سرا کلیۃً محراب دار ھے - شرقیوں کی فقط یہی باقی ماندہ یادگاریں ھیں، جو جولپور میں ھیں، ورنہ ان کے سوا باقی تمام یادگاروں کو سکندر لودھی نے مسمار کرا دیا تھا - یہ تمام پتھر اور چونے کی بنی ھوئی ھیں اور ھندو صنّاعوں کی بنائی ھوئی ھیں - اس دارالحکومت کے امتیازی طرز کی جھلکیاں سابق سلطنت جونپور کے دیگر مقامات میں بھی دکھائی دیتی ھیں، جیسے بنارس کی اڑھائی کنگرہ مسجد میں اور اٹاوہ اور قنوج [رَکّ باں] کی جامع مسجدوں میں.

عھد مغلیہ کی اھم ترین یادگار منعم خاں کا عظیم پل ھے، جو ۹۷۲ھ/۱۵۶۴ء میں شروع ھوا اور ۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء میں مکمل ھوا - اسے کابل کے معمار افضل علی کی زیر نگرانی افغان کاریگروں نے تعمیر کیا تھا - یہ پل دس محرابوں کے دہانوں پر مشتمل ھے، چار وسطی محرابیں زیادہ چوڑے دہانے کی ھیں - بہ نسبت ان محرابوں کے جو ھر کنارے پر ھیں - اس کے بھاری بھرکم پایوں پر ستونوں والے باپردہ شہ نشین ھیں، جو جزوی طور پر دیوار گیریوں پر پانی کے اوپر آگے کو نکلے ھوے ھیں - اس کے ورے پانچ دہانوں پر، جو دریاے گومتی کی چھوٹی سی شاخ پر ھیں، سڑک جاتی ھے.

ظفر آباد کے قدیم شہر میں، جو جونپور سے ساڑھے چھے کیلومیٹر جنوب مشرق میں ھے، شیخ بارھہ کی مسجد ھے، جو ۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء کے قریب بنائی گئی تھی؛ یہ کلیۃً کڑیوں کی ھے، گو ابتدا میں دو پایوں کے درمیان ایک وسطی محراب تھی، جو غالبًا مساجد جونپور کے ابواب معبد کا نمونہ تھی - یہاں مقبرے بھی بہت ھیں، ان میں سب سے زیادہ قابل ذکر صاحب چراغ ھند (۷۸۱ھ/۱۳۸۹ء [درست ۱۳۷۹ء] اور سیّد مرتضٰی کے مقبرے میں، جو ان شہیدوں کے قبرستان میں ھے جو ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء میں شہاب الدین غوری کے حملے میں شہید ھوے تھے.

مآخذ: (۱) خیرالدین محمد الٰہ آبادی: جونپور نامہ، (مطبوعۂ جونپور)، بدون تاریخ، یہ اٹھارھویں صدی کے اواخر کی تالیف ھے، جس میں تاریخ فرشتہ اور بونی کی تاریخ فیروز شاھی سے بہت استفادہ کیا گیا ھے، لیکن کلیۃً اخذ نہیں کی گئی؛ (۲) انگریزی ترجمہ R. W. Pogson، کلکتہ ۱۸۱۴ء، یادگاروں کے لیے: (۳) A. Cunningham، در *ASI*، کلکتہ ۱۸۸۰ء، ۱۱: ۱۰۲ تا ۱۲۶؛ (۴) A. Führer: *The Sharqi architecture of Jaunpur* (عمارتی خاکے از E.W. Smith)، در *ASI, NIS*، جلد ۱۱، کلکتہ ۱۸۸۹ء، متن میں بڑے دقیق الفاظ استعمال کیے گئے ھیں؛ (۵) J. Fergusson: *History of Indian and eastern architecture*، لنڈن ۱۸۷۶ء، ص ۵۲۲ ببعد - بعض عمارات کی تصویریں کہیں دستیاب نہیں بجز در Markham

bestudubooks.wordpress.com

Kittoe: *Illustrations of Indian architecture from the Muhammadan conquest* ...، کلکتہ ۱۸۳۸ء۔ جونپور پر ایک نئے مخصوص رسالے کی اشد ضرورت ہے۔

(J. BURTON-PAGE)

* **الْجونْپوری:** سیّد محمدؒ الکاظمی الحُسینی بن سیّد خان المعروف بڈھ اُویسی (قبّ آئین اکبری، Bibl. Ind.، ۲: ۲۴۱) اور بی بی آقا ملک، [رکّ بآن] مہدی ہونے کا مدّعی، جونپور میں بروز یکشنبہ ۱۴ جمادی الاولٰی ۸۴۷ھ/۱۰ ستمبر ۱۴۴۳ء کو پیدا ہوا۔ ہمعصر مآخذ میں سے کوئی بھی اس کے والدین کا نام عبداللہ اور آمنہ نہیں بتاتا، جیسا کہ مہدوی مآخذ (مثلاً سراجُ الاَبْصار، (دیکھیے مآخذ) میں دعوٰی کیا گیا ہے۔ بظاہر اس کا مقصد یہ ہے کہ ان ناموں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کے والدین کے ناموں جیسا بنا دیا جائے تاکہ حدیث کی بعض پیش‌گوئیاں (قبّ ابن تیمیہ: منہاج السنۃ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء) جونپوری پر ٹھیک بیٹھ سکیں۔ علی شیر قانع کی تُحْفَۃُ الکرام اور خیر الدین اِلٰہ آبادی کے جونپور نامہ میں ان ناموں کا ذکر ہے، یہ بہت بعد کی تالیفات ہیں اور اس لیے معتبر نہیں ہیں۔

جونپوی بچپن ہی میں اپنی عمر سے زیادہ ذہین تھا، جسے غیر معمولی حافظہ عطا ہوا تھا، چنانچہ اس نے سات برس کی عمر میں قرآن حکیم حفظ کر لیا اور مہدوی مآخذ کی رو سے بارہ برس کی عمر میں اس کے استاد شیخ دانیال چشتی نے اسے اسد العلماء کا خطاب دیا۔ چالیس برس کی عمر میں وہ جونپور سے مکّۂ مکرّمہ روانہ ہوا اور راستے میں داناپور، کالپی، چندیری، جاپا نیر، مانڈو، برہانپور، دولت آباد، احمد نگر اور بیدر وغیرہ بہت سے مقامات کی سیر کرتا ہوا ۹۰۱ھ/۱۴۹۵ء میں وہاں پہنچا۔ مکّۂ معظّمہ کے قیام کے دوران میں ایک دن طواف [رکّ بآن] کرتے ہوئے اس نے دفعۃً اعلان کر دیا کہ وہ مہدي موعود ہے۔ مکی علما نے اُسے چنداں اہمیت نہ دی اور اس کے دعوے کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اگلے سال وہ گجرات واپس آیا۔ احمد آباد میں اس کا ۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء میں پہلی بار راسخ العقیدہ علما سے تصادم ہوا، جنھوں نے اس کے اس دعوے کو چیلنج کیا کہ خدا ان طبعی آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ماحول کو معاندانہ پا کر وہ احمد آباد چلا گیا اور ۹۰۵ھ/۱۴۹۹ء میں اس نے پٹن کے قریب ایک چھوٹی سی جگہ بڑھلی میں پھر اپنے مہدی ہونے کا دعوٰی کیا۔

اسی سال اس نے بعض خود مختار حکمرانوں کو اپنی تبلیغ کے متعلق خط لکھے اور انھیں دعوت دی کہ وہ اسے یا تو مہدی تسلیم کریں یا اگر وہ جھوٹا ثابت ہو تو اسے مروا ڈالیں۔ مہدوی مآخذ کی رُو سے ان حکمرانوں میں سے مالوے کے غیاث الدین خلجی، گجرات کے محمود بیگڑا، احمد نگر کے احمد نظام شاہ، قندہار کے شاہ بیگ اور فراہ کے میر ذوالنّون نے اس کے دعوے کو تسلیم کر لیا، مگر یہ بات بھی علما کو متأثر کرنے میں ناکام رہی اور لوگوں کی اکثریت اس دعوے کو بدستور غلط قرار دیتی رہی۔ علما نے یہ دیکھ کر کہ عوام میں اس کا اثر و نفوذ بڑھ رہا ہے اور یہ کہ وہ اس کا تدارک کرنے یا روکنے کے قابل نہیں اس کی جلاوطنی کا مطالبہ کیا۔ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ بھٹکتا پھرا اور جب یہاں اسے ممتاز علما سے اپنے دعوے کی صداقت منوانے میں ناکامی ہوئی تو وہ بالآخر خراسان میں، بمقام فراہ [رکّ بآن] آیا اور جمعرات، ۱۹ ذوالقعدہ ۹۱۰ھ/۲۳ اپریل ۱۵۰۵ء کو یہیں انتقال کر گیا۔ مہدوی مآخذ کا یہ دعوٰی کہ اس کی وفات کا دن دو شنبہ ہے، تاکہ یوم وفات اور یوم پیدائش کو ایک بنا دیا جائے، قطعی طور پر مسترد کر دینا ہوگا، کیونکہ ذوالقعدہ ۹۱۰ھ کا آغاز ہفتے کے روز ہوا تھا۔ اس کے پیرو جو زیادہ تر جنوبی ہند کے بعض

علاقوں میں آباد ہیں ابھی تک فراہ میں اس کے مقبرے کی زیارت کرنے جاتے ہیں۔

اس کی وفات کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نقل میں اس کے متعدد روحانی جانشین یا خلفا ہوے، جن میں سے اول خلیفہ اس کا لڑکا سید محمود تھا ۔ اس عرصے میں مہدویوں نے اپنے متعدد مرکز بنا لیے تھے، جنھیں وہ "دائرے" کہتے تھے؛ یہ زیادہ تر گجرات میں تھے جہاں وہ مل کر مشترک زندگی بسر کرتے تھے اور فقط آپس ہی میں لین دین کرتے تھے اور بقیہ آبادی سے، جسے وہ مسلمان نہ سمجھتے تھے، کوئی تعلق نہ رکھتے تھے ۔ ان کی روز افزوں مقبولیت کو حکومت اور معاشرے کے لیے خطرناک سمجھا گیا اور اس بنا پر مہدویوں پر تعدی کی جانے لگی ۔ انھیں مرتد قرار دیا گیا اور ان کے رہنما سید محمود کو قید کر دیا گیا، جہاں وہ اسیری کی مشقتوں کو برداشت نہ کر سکا اور ۹۱۸ھ/ ۱۵۱۲ء میں انتقال کر گیا ۔ جب گجرات کے علما نے مہدویوں کے قتل خلاف فتوٰی صادر کیا تو اس کے جانشین خواند میر کو اور زیادہ مصیبت کا سامنا کرنا پڑا ۔ نتیجۃً شوّال ۹۳۰ھ / اگست ۱۵۲۴ء میں سَدْرا سن کے مقام پر، مہدویوں اور گجرات کی فوج کے درمیان گھمسان کا رن پڑا، جس میں خواند میر، اپنے پیروؤں کی ایک بڑی تعداد کے ساتھ کھیت رہا ۔ ان ہزیمتوں اور علما و عوام کی بڑھتی ہوئی مخالفت کے باوجود یہ تحریک پورے طور پر نہ مٹی ۔ ان تاریخی شخصیتوں میں جنھیں اس تحریک کی خاطر نقصان پہنچا: شیخ عبداللہ نیازی شامل ہے جسے اسلام شاہ سوری کے عہد حکومت میں فروغ حاصل ہوا، اس کا شاگرد شیخ علائی اور میاں مصطفٰی گجراتی تھا، جو اپنے عہد کا نہایت فاضل شخص تھا ۔ اس نے اکبری دربار کے علما سے بڑی قابلیت کے ساتھ مناظرہ کیا اور اپنے مذہب کی وکالت کی، لیکن انھیں قائل کرنے میں ناکام رہا ۔ اس کی وفات ۹۸۳ھ/ ۱۵۷۵ - ۱۵۷۶ء میں فتح پور سیکری سے گجرات جاتے ہوے واقع ہوئی اور اس کے بعد اس تحریک میں انحطاط آتا گیا اوز وہ دب گئی ۔

عبدالقادر بداؤنی کا سا سخت معترض بھی سید محمد جونپوری کے تقوے، علم و فضل اور اخلاص کا قائل ہے اور اسے عظیم ترین علما میں شمار کرتا ہے ۔ بہت سے صوفی شیوخ کی طرح جو "ترک دنیا"، لوگوں سے کنارہ کشی (عُزلۃ من الخلق)، توکّل اور صحبت صالحین پر زور دیتے ہیں، سیّد محمدؑ نے بھی اپنے متّبعین کو ہمیشہ "ذکر" میں مشغول رہنے کا حکم دیا، جسے اس نے جزو ایمان کے درجے تک پہنچا دیا ۔ "ہجرت" کو بھی اس مذہب میں بڑی اہمیت دی گئی اور یہاں بھی خود بانی نے ہجرت رسولؐ کی تقلید کی مثال قائم کی ۔ گو مہدوی لوگ سیاست سے الگ رہنے کے پابند تھے، تاہم ان کی سرگرمیوں نے حکومت کو کارروائی کرنے پر مجبور کیا؛ نتیجۃً عبداللہ نیازی کو اس کی پرہیز گاری کے باوجود سخت سزا دی گئی اور اس کے شاگرد شیخ علائی کو اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے ۔ "سَوِیّۃ"، جس سے مہدوی دولت، متاع دنیا اور جو چیز جماعت کے ہاتھ آئے یا حاصل ہو اُسے ہر متعلّقہ "دائرے" کے اندر رہنے والوں کے درمیان مساویانہ تقسیم کرنے سے مراد لیتے تھے، سید محمد کی تعلیم کا بنیادی اصول تھا ۔ سرمایہ پرستی، ذخیرہ اندوزی، اور جمع مال کو بھی وہ قطعاً غیر اسلامی اور لائق مذمت قرار دیتا ہے ۔ اس تحریک کی ناکامی کے اسباب کئی تھے، ان میں سے چند یہ ہیں: اس کے پیروؤں کی ملت کے سواد اعظم سے علیحدگی؛ بانی تحریک کو مہدی موعود تسلیم کرانے پر ان کا اصرار اور نتیجۃً علما اور حکومت کی مخالفت ۔ شمالی ہند میں قابل قیادت کی کمی تھی اور آگے چل کر دکن میں اس کے پیرو سیاست میں الجھ گئے جس نے اس تحریک کے زوال کو تیز کر دیا ۔ حالانکہ اپنے زمانۂ عروج میں اس نے ہندوستانی مسلم قوم کو

نئے جوش اور دینی جذبے سے سرشار کر دیا تھا۔ زمانۂ حال میں مہدویوں کی چھوٹی چھوٹی آبادیاں سابق ریاست حیدر آباد (دکن)، میسور، جے پور اور گجرات میں موجود ہیں۔ ہندوستان سے ہجرت کرکے پاکستان آنے کے بعد انھوں نے سندھ میں شہداد پور کے مقام پر ایک ”دائرہ“ قائم کیا ہے۔

علی المتّقی (م ۹۷۵ھ / ۱۵۶۷ء)، مصنّف کنز العُمّال اور علی القاری (م ۱۰۱۶ھ / ۱۶۰۷ء) نے اس تحریک کی طرف سنجیدگی سے توجہ کی اور بالترتیب البُرہان فی علامات مہدیّ آخر الزّمان اور رسالة المہدی لکھے، جن میں انھوں نے سیّد محمدؒ کے مہدی موعود ہونے کے دعوے کی پرزور تردید کی۔ علی المتقی نے البرہان کے بعد رسالة الرّد لکھا، جس نے مہدویوں میں بہت مخالفت پیدا کی اور اپنے مذہب کو صحیح ثابت کرنے میں انھوں نے متعدد تصانیف میں اس کتاب کو ہدف تنقید بنایا۔ اسعد المکّی (دیکھیے رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، ص ۱۷۸) نے بھی شُہُب مُحرِقة اسی موضوع پر لکھی ہے۔ ایک ہندوستانی مصنف ابو رجاء محمدؒ زمان خان شاہجہان پوری نے مہدویوں اور اس تحریک کے بانی پر سخت اعتراض کیے تھے۔ ان کی مناظرانہ تصنیف ہدیۂ مہدویہ (مطبوعۂ بڑودہ ۱۲۸۷ھ / ۱۸۷۰ء، کانپور ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء) کی بنا پر انھیں ایک (مہدوی) قاتل نے چھرا مار کر ہلاک کر دیا۔

مآخذ: (۱) عبد القادر بداؤنی: منتخب التواریخ (Bib. Ind.)، ۲: ۳۱۹؛ (۲) وہی مصنف: نجات الرّشید (مخطوطۂ آصفیہ، عدد ۱۵۶۴)، ایک تقریباً ہم عصر تصنیف اور سیّد محمّدؑ اور اس کی تحریک کا مفصّل بیان؛ (۳) ابو الفضل: آئین اکبری (Bib. Ind.)، ۲: ۲۴۲، انگریزی ترجمہ H. Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ء، مقدمہ، ص iv تا v؛ (۴) سکندر منجھو بن محمد: مرآة سکندری (انگریزی ترجمہ از فضل اللہ لطف اللہ فریدی)، ص ۹۰ تا ۹۱؛ (۵) علی شیر قانع: تحفة الکرام، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶-۱۸۸۷ء، ۲: ۲۲ ببعد؛ (۶) اشرف علی پالن پوری: سیر مسعود، مراد آباد ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء، ص ۷ ببعد؛ (۷) عبد الملک السجاوَندی: سراج الأبصار (مع سیّد مصطفٰی تشریف الٰہی کا ضخیم مقدمہ اور اردو ترجمہ)، حیدر آباد (دکن) ۱۳۶۵ھ (اس تصنیف کے آغاز میں بڑے جامع اور مفصّل مآخذ شامل ہیں)؛ (۸) شاہ عبد الرحمٰن: مولود (مخطوطہ بزبان فارسی)؛ (۹) سیّد یوسف: مَطلع الولایة (مخطوطہ)؛ (۱۰) شاہ برہان الدّین: شواہد الولایة، حیدر آباد ۱۳۷۹ھ (سیّد کی بلا توسّط مکمل سوانحعمری، جس میں بکثرت تفصیلات دی گئی ہیں)؛ (۱۱) ولی بن یوسف: انصاف نامہ، حیدر آباد ۱۳۶۷ھ؛ (۱۲) عبد الرشید: نقلیات، حیدر آباد ۱۳۶۹ھ؛ (۱۳) سیّد اطہر عباس رضوی، در *Medieval India*، علی گڑھ ۱۹۵۴ء (*The Mahdavi movement in India*)؛ (۱۴) ابو الکلام آزاد: تذکرة، بار سوم، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۳۹ تا ۴۴، ۵۲ ببعد؛ (۱۵) خیر الدّین محمد الٰہ آبادی: جونپور نامہ، جونپور ۱۸۷۸ء؛ (۱۶) ڈی۔ ایس۔ مار جلیوث D. S. Margoliouth: *On Mahdis and Mahdism*، لنڈن ۱۹۱۶ء؛ (۱۷) محمود شیرانی، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور نومبر ۱۹۴۰ء؛ (۱۸) محمد معصوم بھکّری: تاریخ سندھ، پُونا ۱۹۳۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۹) عبد الحق مُحدّث دہلوی: اخبار الأخیار، بذیل بادۂ محمد بن یوسف؛ (۶۰) وہی مصنّف: زاد المتّقین (مخطوطہ)؛ (۲۱) صَمصام الدّولة شاہ نواز خان: مآثر الأُمراء (Bib. Ind.)، ۱: ۱۲۴ ببعد؛ (۲۲) I. Goldziher: *Vorlesungen*، بار دوم، ص ۳۶۴؛ (۲۳) وہی مصنف: *Ghair Mahdi*، در *ERE*، ۶: ۱۸۹؛ (۲۴) *Bombay Gazetteer*، بمبئی ۱۸۹۹ء، ۹/۲: ۶۲؛ (۲۵) جعفر شریف: قانون اسلام، بار دوم، آوکسفرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۲۰۸ تا ۲۰۹؛ (۲۶) سیّد ولی: سوانح مہدی موعود (جو مجھے دستیاب نہ ہو سکی)؛ (۲۷) میاں مصطفٰی گجراتی: مکاتیب (مخطوطہ)؛ (۲۸) سیّد شاہ محمد:

bestirdubooks.wordpress.com

خَتمُ الھُدٰی سُبُل السَّوا، بنگلور ۱۲۱۹ھ؛ (۲۹) عبدالحیّ لکھنوی: نُزھة الخواطر، ج ۴، حیدر آباد، بذیل مادۂ محمد بن یوسف؛ بظاہر وہ اس تنقید کا تتبّع کرتا ہے جو اخبار الاخیار میں ہے جہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نقل نویس نے سیّد خان کے بجاے جو شکستہ خط میں لکھا ہوا تھا، یوسف پڑھ لیا ہے؛ (۳۰) محمد سلیمان: خاتَم سلیمانی (ابھی تک مخطوطے کی شکل میں ہے)؛ (۳۱) عبد اللہ محمد بن عمر المکّی: ظفرالوالہ بمظفر وآلہ (طبع Denison Ross)، ص ۳۵ تا ۳۶؛ (۳۲) عبد القادر بن احمد: معدن الجواہر، حیدر آباد ۱۳۰۴ھ، ص ۹۸ ببعد، ۱۶۱؛ (۳۳) فرشتہ: گلشن ابراھیمی، کانپور ۱۸۷۴ء، ۲: ۱۵۰؛ (۳۴) خواندمیر: عقیدۂ شریفہ، (مخطوطہ)، ایک اہم مہدوی ماخذ، کیونکہ یہ سیّد محمّد کے داماد کی تصنیف ہے؛ (۳۵) عبد الغنی رامپوری: مذاہب الاسلام، کانپور ۱۹۲۴ء، ص ۱۳ ببعد؛ (۳۶) رحمٰن علی: تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء، ص ۱۹۷ تا ۲۰۱؛ (۳۷) علی المتّقی: البرھان فی علامات مہدی آخرالزمان (مخطوطۂ آصفیہ، عدد ۹۶۸)؛ (۳۸) وہی مصنف: رسالة الرّد (مخطوطہ)، جس کا حوالہ سراج الابصار میں کثرت سے دیا گیا ہے؛ (۳۹) علی القاری: رسالة المہدی (مخطوطۂ سعیدیّہ)، حیدر آباد (عقائد و کلام، عدد ۶۵)؛ (۴۰) وہی مصنّف: مرقاة (مطبوعۂ قاہرہ)، ۵: ۱۸۳ ببعد؛ (۴۱) نظام الدین احمد بخشی: طبقات اکبری (Bib. Ind.)، بمدد اشاریہ؛ (۴۲) W.A. Erskine: *A history of India under the first two sovereigns of the House of Taimur*، لندن ۱۸۵۴ء، ۲: ۷۵ببعد؛ (۴۳) *Beloochistan Gazetteer* (بذیل مادۂ ذکری [Zikris])؛ (۴۴) سیّد گلاب میاں: تاریخ پالن پور؛ (۴۵) سیّد عیسی: معارض الروایات، بنگلور ۱۲۰۳ھ؛ (۴۶) وہی مصنف: شبہات الفتاوٰی، بنگلور ۱۲۸۳ھ (دونوں رسالة الرّد کے ردّ میں ہیں)؛ (۴۷) [مصنّف] گُمنام: حالات سید محمد جونپوری، مخطوطۂ آصفیہ، جلد ۲، عدد ۲۴؛ (۴۸) [مصنّف] گمنام: انتخاب تواریخ الاخیار، مخطوطۂ پشاور، عدد ۱۵۴۹، نیز رک بہ مہدوی، مہدی.

(بزمی انصاری)

* **الجَوّانِي**: ابو علی محمد بن اَسعَد، عرب نسّاب اور مؤرخ، پیدائش ۵۲۵ھ/ ۱۱۳۱ء، وفات ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء؛ خاندان جوّانی کا دعوٰی تھا کہ وہ عبیداللہ بن الحسین بن علیؓ بن ابی طالب کے ایک بیٹے کے ذریعے حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ہے۔ یہ شجرۂ نسب کم از کم چوتھی / دسویں صدی کے نصف اول میں اچھی طرح قائم ہو چکا تھا، یعنی جب ابو الفرج الاصفہانی (مَقاتلُ الطّالبیّن، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۳، ۴۳۵، ۴۳۸) نے تواریخی معلومات بہم پہنچائیں، جنھیں اس نے خود علی بن ابراھیم الجوّانی سے حاصل کیا تھا جو خود نسّاب اور محمد بن اسعد جوّانی کا آٹھویں پشت اُوپر جدّ ہوتا تھا۔ یہ جوّانی مذکور مصر میں پیدا ہوا اور وہیں اس نے تعلیم پائی تھی۔ اس نے وہاں، نیز دمشق اور حلب میں حدیث پڑھائی۔ ایک وقت میں وہ مصر کا علوی سردار بھی مقرر ہوا تھا، یہ تقرّر بظاہر شیر کوہ یا صلاح الدین نے ۱۱۶۰ء کے آخری دس برسوں میں کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس عہدے پر زیادہ مدت قائم نہ رہا۔ اس کا اصل شوق و مشغلہ انساب اور تاریخ کے مطالعات تھے؛ ان سے شاید اس تکلیف کی تلافی ہو گئی ہوگی جو اس نے فاطمیوں کے اقتدار کے زوال کا منظر دیکھنے میں یقیناً محسوس کی ہوگی، کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ انھیں حکمرانوں کی شہرت جوّانی کے خاندان کو مصر میں کھینچ لے گئی تھی۔ تاہم وہ بدستور ایوّبیوں کا منظور نظر رہا، جن کے نام سے اس نے اپنی بعض تصانیف معنون کی ہیں۔ کہتے ہیں کہ صلاح الدین نے اسے مدینۂ منوّرہ کے قریب موضع الجوّالیہ جاگیر میں عطا کیا تھا، جس کے نام سے اس کا خاندان موسوم ہوا۔

اَلمقریزی کی المقفّی سے ماخوذ فہرست میں اس

www.bestirdubooks.wordpress.com

کی اٹھارہ تصانیف کے نام مذکور ہیں، جن میں بعض بڑی کتابیں تھیں ۔ ان میں حضرت علیؓ کے شجرۂ نسب سے بحث کی گئی ہے اور خود خاندان جوانی کی تاریخ بھی شامل ہے ۔ علاوہ ازیں اپنے والد کے شجرۂ نسب کی تحقیق اور بنو طالب کی سوانح عمریوں، طالبی ماہران انساب، بنو الأرْقط اور بنو ادریس پر بھی کتابیں لکھی ہیں ۔ اس نے زیادہ عام نوعیت کی نسابی اور تواریخی تصانیف بھی مرتب کی ہیں؛ ان میں العشرة المُبشّرہ [رَکّ باں] کی ستودہ صفات پر، ان پر جو (ملک) العادل کی طرح "ابوبکر" کنیت رکھتے تھے اور عرب قبائل پر (الجوہر المکنُون فی ذکر القبائل والبُطون) تصانیف شامل ہیں ۔ آخری تصنیف کا، نیز مصر کے مقامی جغرافیے پر (النُّقط علی الخطط) اور سیّدہ نفیسہ کی درگاہ پر ایک رسالے کا بھی المَقْریزی کی خطط میں مندرجہ اقتباسات سے پتا چلتا ہے (الجوہر کا حوالہ ابن الندیم کی بغیة میں بھی دیا گیا ہے) ۔ ان حوالوں سے بحیثیت ایک فاضل کے الجوّانی کے اہم مرتبے کی تصدیق ہوتی ہے، گو اس کے معاملے میں بھی سنی علما شیعی ماہران انساب کی راست گوئی پر اپنے معتاد شک و شبہہ کو کُلّیةً نہیں دبا سکے.

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الجوّانی کی تصانیف کے فقط دو مخطوطے ہی ابھی تک معلوم ہو سکے ہیں ۔ ان میں سے ایک نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کے شجرۂ نسب اور تاریخ اور آپ کے زمانۂ حیات کے اشخاص پر ہے اور القاضی الفاضل کے نام سے معنون ہے؛ اس کا نام ہے التّحفة الشریفة (برلن عدد ۹۵۱۱، پیرس عدد ۲۰۱۰، ۹۸۷۴؛ طوپ قپو سرایے احمد ثالث، عدد ۲۷۵۹؛ قاہرہ، بار دوم، ۵ : ۱۲۹ ببعد؛ Sohag، ص ۳۱۵ تاریخ) ۔ دوسرے مخطوطے کو، جو قبائلی انساب پر ہے، التحفة الظریفة یا اصول الحساب و فصول الانساب کہتے ہیں (پیرس ۹۸۷۴، قاہرہ بار دوم، ۵ : ۳۰ ببعد) ۔ المقریزی کی فہرست میں ان کے بالکل مطابق کوئی نام شامل نہیں، البتہ مذکورۂ بالا دوسری تصنیف الفہرست کی تاج الانساب و منہاج الصّواب یا تذکرة اُولی الأَلْباب لأُصول الانساب کے مطابق ہو سکتی ہے.

مآخذ : (۱) ابن الصّابُونی : تکملة اکمال الاکمال، بغداد ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ص ۸۳، ۹۹ تا ۱۰۴، ۱۸۹، ۲۹۹ ۔ طابع مصطفیٰ جواد دیگر مآخذ پر مفصّل معلومات کا اضافہ کرتا ہے، مثلاً : العماد الاصفہانی : خریدة (مصری شعراء پر)، قاہرہ بدون تاریخ [۱۹۵۱ء]، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۲) القفطی : المُحمّدُون من الشعراء، اور انباہ؛ (۳) یاقوت، ۲ : ۱۳۷؛ (۴) الذہبی : تاریخ الاسلام، بذیل سنہ ۵۸۸ھ؛ (۵) الصّفدی : الواف، ۲ : ۲۰۲؛ (۶) ابن حجر : لسان، ۵ : ۴۷ ببعد؛ (جس میں دیگر مآخذ کے حوالے ملتے ہیں، جواب دستیاب نہیں)؛ (۷) ابن عِنبہ (عُتبہ) : عمدة الطالب، ص ۲۱۲، ۲۸۵، نیز قبّ؛ (۸) C.H. Becker : *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*، سٹراس بورگ Strasburg ۱۹۰۲ء، ص ۲۶ ببعد؛ (۹) براکلمان، ۱ : ۳۵۱ ببعد؛ تکملہ، ۱ : ۶۲۶؛ (۱۰) فہرست المخطوطات المصورة، ۲/۱، قاہرة بدون تاریخ [۱۹۵۴ء]، ص ۸۳.

(F. ROSENTHAL)

جوهر : "مادّہ" (اس عربی لفظ سے فارسی لفظ گوہر، پہلوی (gōr) نکلا ہے، جو پہلے ہی سے مادّے کے معنی رکھتا تھا، اگرچہ پہلوی اور عربی دونوں میں اس کے معنی قیمتی پتھر کے بھی ہو سکتے ہیں) ۔ یہ یونانی لفظ οὐσία کا عام ترجمہ ہے، جو فلسفۂ ارسطاطالیس کی ایک بنیادی اصطلاح ہے ۔ مادّے کو اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ حقیقی کے معنی میں آتا ہے؛ یعنی وہ چیز جو دراصل موجود ہے، "الموجود بالحقیقة" ۔ افلاطون کا نظریہ تھا کہ جزئی (چند روزہ) اشیا جو عالم محسوسات میں دیکھی جاتی ہیں محض نمود ہیں، حقیقت اس عالم میں ہے جو ماورا ہے اور وہ غیر متغیر اور قدیم تصورات (اعیان ثابتہ) کا *

عالم ہے۔ اس کے برخلاف ارسطاطالیس اور اس کے مسلمان متّبعین کے نزدیک عالم محسوسات حقیقت رکھتا ہے اور افراد پر مشتمل ہے، اسی لیے مادّہ (جوھر) اپنے سب سے وسیع اور گہرے مفہوم کے لحاظ سے ارسطاطالیس کی فہرست مقولات میں سب سے پہلا اور سب سے اہم مقولہ category ہے۔ جس سے مراد ایک محسوس اور ٹھوس جسم τόδε τι، "المشارالیہ"، "الشخص" ھوتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق کہا جا سکتا ہے کہ عالم محسوس کی تمام چیزیں، تمام اجسام، اجزاے اجسام، نبات اور حیوان سب جوھر ھیں (یہ منفرد جواھر بعض اوقات اول πρῶται οὐσίαι کہلاتے ھیں تاکہ انھیں دوسرے جواھر δεύτεραι οὐσίαι "الجواھر الثّوانی" یعنی انواع و اجناس سے مُتمیّز کیا جائے)۔ لیکن ارسطاطالیس اور اس کے دبستان کے مطابق ھر ایک ٹھوس اور معیّن جسم دو چیزوں سے مرکب ہے: مادّہ اور صورت؛ اور اگرچہ مادّہ بغیر صورت کے موجود بذاتہ نہیں ھو سکتا اور نہ صورت ھی، کم سے کم عالم تحت القمر (عالم ارضی) میں، تاھم دونوں خارجی حقیقت رکھتے ھیں۔ مادّہ اپنے معنوی مفہوم کے لحاظ سے مادّۂ اولٰی اور صور کی تہ میں پنہاں شے ہے اور بذاتہ کوئی معین صورت نہیں رکھتا۔ تاھم چونکہ یہ صورتوں کا حامل ہے، جو کہ تمام عالم میں پھیلی ھوئی حقیقتیں ھیں، اس لیے اس میں کم سے کم کچھ حقیقت ضرور ہے اور اسی لیے اسے جوھر یا شے کا نام دینا ھوگا۔ علاوہ بریں گو یہ محض ایک استعداد یا قوت ہے، لیکن سارے وجود کی اصل بھی ہے؛ اس لیے خود اپنے وجود کی اصل نہیں ھو سکتا، بلکہ قدیم اور ازلی ہے۔ صورت τὸ τί, τὸ τί ἦν εἶναι ذات، ماھیۃ اور حقیقت ہے، اور وہ ھر فرد جزئی کی ایک عمومی خصوصیت ہے اور وھی جنس کے ایک خاص فرد کو دوسرے فرد سے اپنی نوع کے اندر الگ اور ممتاز کرتی ہے؛ مثلاً ھر فرد انسان ایک انسان ہے اور انسان ھونا اس کی ماھیت ہے جو اسے دیگر حیوانات سے جدا کرتی ہے اور یہی اس کے انسان ھونے کی ایک علّت ہے، جسے ارسطاطالیس اور اس کے ھم خیال "علت صوری" کہتے ھیں۔ اگرچہ یہ ذوات ارسطاطالیس کے مذھب کے مطابق بذاتہ موجود نہیں، کیونکہ وجود تو فقط جزئیات یا افراد کا ھوتا ہے، پھر بھی وہ انھیں ایسی حقیقتیں مانتا ہے جو حادث چیزوں کی حقیقت سے اعلٰی ھیں کیونکہ وہ علّتیں ھیں، اور علّت اس کے نزدیک اپنے معلول سے زیادہ بلند مرتبہ ھوتی ہے۔ پھر یہ قدیم ھیں اور اس وجہ سے بھی یہ افراد کہلانے کی بہ نسبت جوھر کہلانے کی زیادہ مستحق ھیں۔ لیکن ان ذوات کو جو خود موجود نہیں مگر قدیم ھیں حادث موجودات کی علّتِ صوری کیسے مانا جا سکتا ہے؟ یہی وہ مقام ہے جہاں سے نوافلاطونی فلسفے کے نقیب مسلم فلاسفہ ارسطاطالیس کو چھوڑ کر آگے نکل جاتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں کہ ان ذوات کا حقیقی اور قدیم سرچشمہ اللہ تعالٰی کے علم میں یا اس کے خیال کرنے میں قائم ہے۔ یہ اللہ ھی کا "خیال" ہے جو تمام اشیا کی علت صوری اور علت العلل ہے۔ تاھم اللہ تعالٰی کی وحدت کاملہ اس کے اپنے خیال سے متأثر نہیں ھوتی؛ اللہ کا شعور ذاتی ان ذوات کا احاطہ کیے ھوے ہے اور اللہ جو عالم ہے اس کی ذات میں علم اور معلوم سب ایک ھیں۔

علاوہ بریں اور نکتہ بھی ہے جس میں ارسطاطالیسی مسلم مفکّرین اپنے اُستاد سے آگے نکل گئے ھیں۔ ارسطاطالیسی نظام فکر کی ایک خاص بات یہ ہے کہ حقیقت کے مراتب ھیں، یا جیسے وہ خود بیان کرتا ہے، ھستی تمثیلی استدلال سے ثابت ھوتی ہے۔ سب سے پہلے عالم تحت القمر ہے، جس میں حادث اشیا پائی جاتی ھیں۔ اس کے ماورا عالم سماوی ہے جو قدیم ہے اور کون و فساد سے بالاتر ہے؛ اس عالم میں وہ خفیہ جوھر ہے جسے العقل الفعال ὁ νοῦς ποιητικός کہتے ھیں۔ یہ غیر مولود اور غیر فانی ہے۔ یہ ایک غیر مادّی صورت ہے جو

عقل انفعالی سے مل کر انسانی ہستیوں میں افکار کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عالم سے اور بھی اوپر وہ عقول ہیں جو خالص غیر مادّی صورتیں یا جواہر ہیں، اور یہی کُرہ ہاے افلاک کو متحرک کرنے والی ہیں؛ پھر سب سے اوپر چوٹی پر اللہ تعالٰی ہے جو الحق اور صحیح ترین معنی میں جوہر ہے۔ تاہم، ارسطاطالیس کے نزدیک اللہ تعالٰی تو ایک قدیم کائنات کا قدیم حرکت دینے والا ہے، مگر وہ اس کا پیدا کرنے والا (خالق) نہیں، نہ کرہ ہاے افلاک کے حرکت میں لانے والے (عقول) اپنی ذات یا وجود میں اس کے محتاج اور تابع ہیں۔ لیکن مسلم فلاسفہ کے نزدیک نوافلاطونی نظریۂ تنزلات (emanation) کے زیر اثر، واجب الوجود ایک قدیم اور مستقل خالق عالم ہے اور عالم اس کے ساتھ موجود ہے اور قدیم ہے۔ ان کے نزدیک وحدت الٰہی سے کثرت عالم پیدا ہوتی ہے اور اس کا ذریعہ وسائط، عقول اور نفوس کے سلسلۂ تنزلات کا قدیم و لازمانی ظہور ہے؛ یہ مجرد ہستیاں کرہ ہاے افلاک کو حرکت میں لاتی ہیں اور اس سلسلۂ عقول کی آخری کڑی عقل فعال (dator formarum)، یعنی واہب الصُّور ہے [المُصَوِّر]، جو ابن سینا کے قول کے مطابق، جس وقت مادّہ قبول کے لیے تیار ہو جاتا ہے، اسے حسب استعداد صورتیں عطا کرتی ہے۔ یہ تمام مجرد جواہر، ذوات یا صورتیں حقیقت کے مختلف درجات کی حامل ہیں اور وہ اللہ تعالٰی سے جتنی قریب ہوتی جاتی ہیں اتنی ہی ان میں حقیقت زیادہ ہوتی جاتی ہے، جو الموجود، الجوہر، العقل اور علّۃ ہے، لیکن ان اصطلاحات سے ارفع مفہوم مراد لیا جاتا ہے بہ نسبت اس مفہوم کے جب ان کا اطلاق ماسوا یعنی دیگر تمام ہستیوں پر کیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالٰی کی ذات اس کی عین ہستی ہے جو قائم بالذات ہے اور فقط اسی سے مختص ہے اور صرف اللہ تعالٰی کا جوہر ہی حقیقت میں مطلق جوہر ہے جس پر دیگر تمام جواہر کا انحصار ہے۔

یہ نظریہ خاصا محل نزاع ہے اور الغزالی نے اپنی کتاب تہافت الفلاسفۃ میں اس کی بنیادی کمزوریوں پر نظر ڈالی ہے۔ اگر عالم کثرت وسائط سے حاصل ہوا ہے تو اللہ کے علاوہ علل العلل اور بھی ثابت ہوتی ہیں اور اگر خود اللہ سے حاصل ہوا ہے تو درمیانی وسائط بیکار ہیں؛ اگر اللہ سب سے برتر، قدیم اور وجود عالم کی علت اولیں ہے تو عالم کے تمام تغیرات اسی سے صادر ہوں گے۔ ان کا مأخذ مادّہ نہیں ہو سکتا جو پہلے سے موجود ہو، کیونکہ اللہ سے پہلے کوئی ایسی ہستی ہے ہی نہیں۔ علاوہ بریں مادّہ بلا صورت موجود ہو ہی نہیں سکتا۔ فلاسفہ درحقیقت دو متناقض نظریوں کو اکھٹّا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں: ایک ایسے خدا کا مافوق الطبیعۃ نظریہ جو جملہ موجودات کی علت فاعلی و ازلی ہے اور دوسرا طبیعی نظریہ جس کی رو سے ایک قدیم اور مطلق مادّہ مانا گیا ہے جس میں سب کچھ بن جانے کی استعدادات یا قوتیں مضمر ہیں [قدیم فلاسفہ کی ساری الجھنیں مادے کو قدیم ماننے کا نتیجہ ہیں حالانکہ وہ حادث ہے]۔

اس کے بر خلاف متکلمین اشاعرہ صاف طور پر نظریۂ ماوراءالطبیعۃ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک جوہر محض چند اعراض کی اساسِ مضمرہ ہے، جس کا جی چاہے اسے مادّہ کہہ لے، مگر یہ وہ مادّہ نہیں جسے ارسطاطالیسی فلسفہ ایک صاحب استعداد و قوت ذات مانتا ہے، بلکہ فقط ایک ایسی شے، جو اعراض بردار، یا حامل اعراض ہے۔ اسے جسم بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ اساسِ مضمرہ جواہر سے مرکب ہے جو باہم اکھٹے ہو کر جسم بن جاتے ہیں۔ پھر بھی یہ اصطلاح کسی قدر مبہم ہی رہتی ہے، کیونکہ الاَشعری کی مصطلحات میں جوہر کا جزءلایتجزّی پر اطلاق کیا گیا ہے اگرچہ جزء لا یتجزی کا مفہوم ادا کرنے کے لیے پورا لفظ "الجوہر الفرد" یا "الجوہر الواحد" ہے۔ اجزاء لایتجزی، جن سے مل کر عالم بنا ہے، اپنا

کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے؛ ان کا دار و مدار فقط اللہ تعالٰی کی قدرت پر ہے، جو ہر وقتی جوہر (time atom) میں اپنی جوہری دنیا کی دم بدم تخلیق کرتا رہتا ہے۔ نیز چونکہ علم کلام میں جوہر کے معنی خالص مادّی شے کے ہیں اس لیے اس لفظ کا اطلاق اللہ تعالٰی پر نہیں کیا جا سکتا.

ایک اور نکتہ لائق ذکر ہے جس میں مسلم متبعین ارسطاطالیس اس سے اختلاف رکھتے ہیں: اگرچہ ارسطاطالیس روح یا نفس کو جوہر کہتا ہے کیونکہ وہ ہر زندہ شے کی علت صوری ہے، تاہم وہ اسے بدن سے الگ کوئی علیحدہ شے نہیں مانتا، یعنی ایسی شے جو بدن سے آزاد ہو اور اس کی فنا کے بعد باقی رہے۔ مسلم فلاسفہ روح یا نفس کو "جوہر قائم بنفسہٖ" مانتے ہیں، یعنی ایسا جوہر جو اپنا مستقل وجود رکھتا ہے، اور وہ جسم پر منحصر نہیں؛ لہٰذا یہ لوگ انسان کے شخصی دوام اور بقا کے قائل ہیں؛ لیکن ارسطاطالیس کا متبع ہو کر انہیں اس نظریے کا برقرار رکھنا کسی قدر دشوار ہے۔ ارسطاطالیس کے نزدیک مادہ Principium individuationis یعنی اصل فردیت ہے۔ ابن سینا اس دلیل کو نفس یا روح کے پہلے سے موجود ہونے کے امکان کے خلاف استعمال میں لایا ہے؛ تمام احساس و اظہار کا مقام جسم ہے اور ارسطاطالیس کے نزدیک ہر حرکتِ فکریہ سے پہلے ابتدائی احساس اور اظہار کا ہونا مستلزم ہے۔ ان دونوں سے کام لینے والی عقل فعّال ہے جو ساری انسانی ہستیوں کے لیے ایک ہے.

مآخذ: (۱) الغزالی: تہافت الفلاسفة (طبع Bouyges)، بیروت ۱۹۲۷ء، جس میں فلسفیوں کے نظریوں کی قلعی کھولی گئی ہے اور ان کا انتقادی جائزہ لیا گیا ہے؛ (۲) ابن رُشد: تہافت التہافت (طبع Bouyges)، بیروت ۱۹۳۱ء؛ [(۳) الجرجانی: التعریفات، قاہرہ ۱۲۸۳ھ؛ طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۴۵ء؛ (۴) النسفی: العقائد، مع شرح از التفتازانی، قسطنطینیہ ۱۳۱۳ھ، ص ۴۷، ۵۲، ۷۰:].

(S. VAN DEN BERGH)

جوہر: رَکَ بہ محمد علی جوہر.

جوہر آفتابچی: مُصنّف تذکرۃ الواقعات، جو ہمایوں [رَکَ باں] کے عہد کی ایک قابل قدر سرگزشت ہے اور جس میں بعض ایسی کارآمد اطلاعات ہیں جو اور جگہ نہیں ملتیں۔ وہ چند سال ہمایوں کا آفتابہ بردار (آفتابچی) تھا اور اس حیثیت سے اسے بادشاہ کا بہت قرب حاصل رہا۔ اسے مہتر کا اعزازی خطاب حاصل تھا (قبَ اکبر نامہ، Bib. Ind.، ۱: ۳۴۶)، لیکن اس زمانے میں بادشاہ کے سبھی آفتابچیوں کو عام طور پر مہتر کا خطاب دیا جاتا تھا، اور وہ اپنے آقا کا محرمِ راز ہوتا تھا۔ اگرچہ وہ کسی اونچے درجے کا فاضل یا صاحب قلم نہ تھا، پھر بھی تاریخ میں جوہر کا نام ہمایوں کے عہد سلطنت کے واقعات کو سادہ، بے تصنع اور سچے طریقے سے بیان کرنے اور اس کی اپنے آقا سے گہری وفا داری کے لیے مشہور چلا آتا ہے۔ اس کی خدمات کے اعتراف میں ۹۶۲ھ/۱۵۵۴-۱۵۵۵ء میں اسے ہیبت پور بینی کے پرگنے کا مُحصّل (مالیہ وصول کرنے والا) بنا دیا گیا اور آگے چل کر ان دیہات کا بھی جو تاتارخان لودھی کی جاگیر میں شامل تھے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس عہدے پر صرف تھوڑی سی مدت کے لیے مامور رہا (قبَ اکبر نامہ، ۱: ۳۴۶، ترجمہ از Beveridge، ۱: ۶۲۷)، کیونکہ اسی سال اسے پنجاب اور ملتان کی سرکاروں کا سرکاری خزینہ دار مقرر کر دیا گیا۔ جب وہ ہیبت پور میں تھا، جہاں بنیوں (ہندو سوداگروں اور ساہوکاروں) کا زور تھا تو جوہر نے وہ ساری رقمیں ادا کر دیں جو مقامی افغانوں نے ہندوؤں سے قرض لی تھیں اور ان افغانی عورتوں اور بچوں کو جو ہندوؤں کے پاس رہن تھے چھڑا لیا۔ یہ انسانیت کا کام بادشاہ کو بہت پسند آیا اور اس کے صلے میں اسے ترقی

دے کر صوبے کا خزانہ دار بنا دیا گیا (خزانچی، قب تذکرۃ الواقعات، ورق ۱۳۲، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۱۶۷۱۱) ۔ اگرچہ وہ ہمایوں کا ذاتی خادم تھا لیکن نازک موقعوں پر اسے حکومت کے خاص کام سپرد کر دیے جاتے تھے اور اس کے مشورے کو پوری وقعت دی جاتی تھی (قب تذکرۃ الواقعات، فصل ۳۲، مواضع کثیرہ) ۔ اس کی زندگی کے واقعات کی بہت کم تفصیل معلوم ہے؛ اسی طرح اس کی تاریخ پیدائش اور وفات بھی نا معلوم ہے ۔ وہ اپنے سر پرست بادشاہ کے بعد تک زندہ رہا لیکن ہمایوں کی ناگہانی موت کے بعد، جو ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء میں واقع ہوئی، وہ قعر گمنامی میں جا پڑا.

اس کی شہرت خصوصیت کے ساتھ اس کی واحد تصنیف تذکرۃ الواقعات پر بھی مبنی ہے، اس لحاظ سے کہ وہ ہمایوں کے عہد سلطنت سے متعلق مفید معلومات سے پر ہے ۔ اس کتاب کی پوری پوری قدر کی گئی ہے ۔ اصلی فارسی نسخہ ابھی تک مخطوطے کی صورت ہی میں ہے، اگرچہ اب تک اس کے انگریزی اور اُردو ترجمے شائع ہو چکے ہیں : (C. Stewart : *The Tezkereh al-Vakiat*، لنڈن ۱۸۳۲ء، کلکتہ ۱۹۰۴ء؛ معین الحق : تذکرۃ الواقعات، کراچی، بلا تاریخ) ۔ جوہر کی درخواست پر اس کتاب کا ایک نسخہ الہ داد فیضی سرہندی مولف لغت فارسی موسومہ بہ مدارالافاضل نے مسجع نثر میں اکبر کو تحفے میں دینے کے لیے مرتب کیا تھا (قب Rieu، ۳ : ۹۲۷ الف اور Ethé، ص ۲۲۲).

مآخذ : (۱) جوہر آفتابچی : تذکرۃ الواقعات (اُردو ترجمہ از معین الحق)، کراچی، بدون تاریخ ؛ (۲) Storey، ۱ : ۵۳۶ تا ۵۳۷؛ (۳) Rieu، ۱ : ۲۴۶؛ (۴) Elliot و Dowson : *History of India*...، ۵ : ۱۳۶ تا ۱۴۹.

(بزمی انصاری)

* **جوہر الصقلی** : سپہ سالار اور منتظم شمالی افریقہ اور مصر میں فاطمی سلطنت کے بانیوں میں سے ایک.

اس کا نام جَوْہر بن عبداللہ تھا، نیز جوہر الصَّقلبی (سلاف)، الصقلی (صقلیہ کا باشندہ) الرُّومی (یونانی)، الکاتب (دبیر حکومت) یا القائد (سالار) ۔ پہلے دو لقب اس کی غیر واضح اصل نسل پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں اور باقی دو ان دو سب سے بڑے عہدوں کا پتا دیتے ہیں جن پر وہ فائز ہوا. اس کی پیدائش کی تاریخ معلوم نہیں لیکن اس کی تاریخ وفات (۲۰ ذوالقعدہ ۳۸۱ھ/۲۸ اپریل ۹۹۱ [بہ تصحیح ۲۸ جنوری ۹۹۲ء] سے اندازہ کرتے ہوئے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ چوتھی صدی ہجری/دسویں عیسوی کے درمیان پیدا ہوا ہوگا ۔ اس کی کارکردگیوں کے عروج کا زمانہ ۳۴۰ھ/۹۵۰ء [بہ تصحیح ۹۵۱ء] اور ۳۶۶ھ/۹۷۵ء [بہ تصحیح ۹۷۶ء] کے درمیان تھا. جوہر کے دو متوازی میدانہای عمل سے، جن کا اس کی حال ہی میں طبع شدہ سیرت کی بدولت ہمیں اچھی طرح علم ہے، ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جوہر فاطمی خاندان کا ایک آزاد شدہ غلام تھا، اور سلافی نسل کا تھا ([الوزان الزیاتی] Leo Africanus، ترجمہ از Èpaulard، ص ۱۹، ۵۰۳=Esclavon ؛ اس مسئلے کے لیے دیکھیے I. Hrbek : *Die Slaven im Dienste der Fāṭimiden*، در *ArO*، (۱۹۵۳ء)، ۲۱ : ۵۶۰-۵۷۱). اس کا باپ عبداللہ غالبًا غلام تھا، لیکن جوہر شروع ہی سے آزاد شدہ غلام معلوم ہوتا ہے.

سب سے پہلے جب جوہر کا نام سننے میں آتا ہے تو وہ ایک "غلام" تھا، اور تیسرے فاطمی خلیفہ المنصور کا کاتب بھی تھا ۔ ۳۴۷ھ/۹۵۸ء میں المُعِز نے فیصلہ کیا کہ اپنی پوری طاقت ایک فوجی مہم میں لگا دے، جس سے سارا شمالی افریقہ اس کے زیر نگین آ جائے ۔ اس اہم مہم کی قیادت اس نے اپنے کاتب جوہر کو دی، تاکہ اسے یہ ثابت کرنے کا موقع فراہم کرے

که فاطمی سپاہیوں میں وہ ماہر ترین اور قابل ترین شخصیت ہے۔

مغرب اوسط اور مغرب اقصٰی میں جوہر کی یہ مہم عقبہ بن نافع کی مہم کے بعد، جو ۲۸۴ سال قبل عمل میں آئی تھی، شاید مسلم افواج کی کامیاب مہموں میں سب سے زیادہ شاندار تھی۔ لیکن باوجود ان فتوحات کے جو جوہر نے حاصل کیں یہ مہم نہ تو فیصلہ کن ثابت ہوئی اور نہ اس کے اثرات زیادہ دیرپا تھے۔ اس میں جوہر کا اپنا کوئی قصور نہ تھا بلکہ اس کا سبب ایک طرف تو اس علاقے کی دشوار گزار نوعیت تھی اور دوسرے دشمن کی بہت زیادہ برتر طاقت۔ طاہَرت [تاہرت؟] کے قریب جوہر کو زناطیوں کی ایک بڑی فوج سے شمشیر آزمائی کرنا پڑی، جو بنی امیّہ کے طرفدار تھے اور جن کا قائد یَعْلٰی بن محمد الیَفْرانی، طاہرت اور اِفْکَن کا گورنر تھا، اور فقط ابن ابی زرع کے مطابق طنجه (Tangier) کا بھی۔ جوہر نے یہ لڑائی جیت لی اور یعلٰی کو مار ڈالا (۳۴۷ھ/۹۵۸ء)۔ بجائے فاس پر چڑھائی کرنے یا اس علاقے میں بنو امیّہ کے دوسرے قلعوں پر حملہ کرنے کے اس کی رائے یہ ہوئی کہ اپنی مختصر فوج کو زیادہ آسان فتوحات حاصل کرنے میں لگائے، اس لیے وہ جنوب مشرق کی طرف مڑا اور سجلماسہ کی چھوٹی سی ریاست پر حملہ بول دیا اور وہاں حاکم محمد بن الفتح بن میمون بن مِدْرار کو مار بھگایا۔ کچھ دن بعد مدراریوں کا یہ آخری حکمران جوہر کے ہاتھ لگ گیا اور جوہر نے اسے بے رحمی سے قتل کر دیا۔ اس نے اس علاقے میں سال بھر سے زیادہ قیام کیا اور اس انتظار میں رہا کہ شمال کی طرف بڑھنے کا مناسب موقع ہاتھ آئے۔ شعبان ۳۴۹ھ/اکتوبر ۹۶۰ء کے آخری ایام میں اس نے فاس کا رخ کیا اور اس کا محاصرہ کر لیا۔ ۲۰ رمضان ۳۴۹ھ/۱۳ نومبر ۹۶۰ کو اس نے شہر پر ایک زبردست حملہ کر کے اسے سر کر لیا، جس کا سہرا زیری بن مَنَاد الصَّنْہاجی کی دلیری کے سر رہا، جو اس کے تحت ایک فوجی افسر تھا۔ شہر کا اموی گورنر احمد بن ابی بکر الجُذامی قید کر لیا گیا اور وہ قید خانے ہی میں مر گیا۔ اس بڑی فتح سے سارا مغرب اقصٰی (بجز طنجه اور سَبْتہ) تھوڑے دن کے لیے فاطمیوں کے زیر اقتدار آ گیا۔ یہاں تک کہ ادریسیوں کے آخری حاکم الحسان بن جَنّون نے بھی، جو امویوں کے زیر سایہ اس چھوٹے سے علاقے پر جو بصرے کے ارد گرد تھا قناعت کیے بیٹھا تھا، اطاعت قبول کر لی۔ المعز کو اپنی فتح کا واضح ثبوت دینے کے لیے جوہر نے اس کے پاس بحر ظلمات (Atlantic) سے پکڑی ہوئی کچھ زندہ مچھلیاں بھیجیں جو پانی سے بھرے ہوئے بڑے بڑے مرتبانوں میں بند تھیں۔ چند ماہ بعد وہ ایک فاتح کی حیثیت سے القیروان سے لوٹا اور اپنے ساتھ کچھ قیدی اور بیش قیمت مال غنیمت لایا۔

جوہر کی ان فتوحات نے اس کے آقا المعزّ پر اس کی صلاحیتیں روشن کر دیں اور اسے یقین ہو گیا کہ اس کی مدد سے وہ مصر فتح کر سکتا ہے، جس کی فتح کا دل آویز خواب فاطمی اپنی قوت کے ابھرنے کی ابتدا ہی سے دیکھ رہے تھے۔

۳۵۰ھ/۹۶۱ء اور ۳۵۸ھ/۹۶۸-۹۶۹ء کے درمیانی عرصے میں ہمیں جوہر کی بابت کوئی اطلاع نہیں ملتی؛ لیکن ۳۵۸ھ/۹۶۸-۹۶۹ء میں وہ پھر سرِ میدان نظر آتا ہے کیونکہ اس سال اسے المعز نے مصر پر فوجی چڑھائی کے لیے بحیثیت قائد عسکر انتخاب کیا۔ المعز کو اس پر اتنا اعتماد تھا کہ کہا جاتا ہے کہ اس نے اس موقع پر کہا: "واللہ اگر یہ جوہر اکیلا ہی اٹھ کھڑا ہو تو مصر فتح کر لے گا اور ہم اپنے معمولی سادہ لباس ہی میں (یعنی بغیر زرہ و سپر) اس سر زمین کے اندر بغیر لڑے بھڑے داخل ہو جائیں گے اور اس قابل ہو جائیں گے کہ ابن طُولُون کی ویران شدہ قیام گاہوں [مراد فسطاط سے ہے] میں جا بسیں اور

ایک ایسا شہر تعمیر کریں جو ساری دنیا پر غالب آ جائے" (خطط، ۱ : ۳۷۸)۔ عزت افزائی کی نشانی کے طور پر اس نے روانگی سے پہلے اپنے تمام حلّے اور ملبوسات جوہر کو دے دیے، فقط اپنی خاص مہر اور نیچے کے کپڑے اپنے پاس رہنے دیے۔ اس نے ان تمام گورنرں کو جو مصر کے راستے میں پڑتے تھے حکم دیا کہ اس سے ملتے وقت گھوڑے سے اتر آئیں اور اس کے ھاتھ چومیں۔ بَرْقہ [رَکّ بآں] کے گورنر اَفْلَح النّاشب نے اس ھتک عزت سے معذور رکھے جانے کے بدلے ایک لاکھ دینار پیش کیے، لیکن خلیفہ نے انکار کر دیا۔ جوذر کو، جو خلیفہ کے بعد سب سے بلند مرتبت شخص تھا حکم دیا گیا تھا کہ جوہر سے اپنے برابر کے بھائی کی طرح خطاب کرے۔

المُعِزّ اپنی توقعات میں ناکام نہ ھوا۔ چار ماہ کے اندر اندر جوہر نے مصر فتح کر لیا۔ وہ قیروان سے ربیع الآخر ۳۵۸ھ/ فروری ۹۶۹ء کو روانہ ھوا تھا اور اسی سال وسط شعبان/ یکم جولائی ۹۶۹ء کے آتے آتے وہ الفسطاط کا حاکم بن چکا تھا اور اسے فقط جیزْہ پر ۱۱ شعبان/ ۳۰ جون کو معمولی سی لڑائی لڑنا پڑی تھی۔ وہ جانتا تھا کہ مصری عوام کی ھمدردیاں کیسے حاصل کی جا سکتی ھیں اور ان میں کس طرح نئی سلطنت پر اعتماد پیدا کیا جا سکتا ھے۔ اس کے لیے اس نے عوام کو بڑْے بڑے شاندار اعلانات پڑھ کر سنائے نیز جعفر بن الفرات کو اپنا وزیر بنا لیا۔ لیکن اتنی احتیاط برتی کہ فُسْطاط میں قیام نہیں کیا بلکہ فتح کے بعد کی پہلی رات اپنے فوجی پڑاؤ میں گزاری جو فُسطاط کے شمال میں تھا۔ دوسرے دن اس نے نئے دارالسلطنت القاہرہ [رَکّ بآں] کی بنیاد رکھی، جس کی قسمت میں بغداد کے بعد مسلمانوں کا سب سے بڑا شہر ھونا لکھا تھا۔ اس کے ایک سال بعد اس نے مشہور و معروف مسجد الازہر کی بنا ڈالی۔

مصر میں فاطمی سلطنت قائم کرنے کے بعد جوہر چار سال سے زیادہ مصر کا تنہا گورنر (حاکم) رہا؛ المعزّ ۱۷ محرم ۳۶۴ھ/ ۷ اکتوبر ۹۷۴ء کو قاہرہ میں داخل ھوا اور اس کے تھوڑے ھی دن بعد اس نے جوہر کو بر طرف کر دیا۔

گورنری کے چار سال کے اندر جوہر نے بحیثیت ایک منتظم اپنی قابلیت اور پیش بینی کا ثبوت دیا۔ عوام کی ھمدردی اسے پورے طور پر حاصل تھی۔ ملک کی مالی حالت کو، جو اِخْشِیدیوں کے عہد کے اواخر میں بری طرح ابتر ھو چکی تھی، درست کیا۔ یہ معلوم ھے کہ حضرت معاویہؓ کے زمانے سے مصر کی سالانہ مالی آمدنی، بشرطیکہ انتظام اچھا ھو، تقریباً چالیس لاکھ دینار ھوا کرتی تھی. جوہر نے اپنی حکومت کے پہلے سال میں چونتیس لاکھ دینار وصول کیے جو فاطمی عہد میں مصر کا سب سے زیادہ وصول شدہ خراج تھا۔ کوئی پچاسی سال بعد قابل وزیر الیازوری فقط آٹھ لاکھ دینار وصول کر سکا۔ جوہر کو ان مغربیوں پر جو اس کے ساتھ آئے تھے بہ نسبت مصریوں کے زیادہ اعتماد تھا اور وہ تمام اھم عہدے انھیں کو دیا کرتا تھا۔ شاید اس معاملے میں وہ المعز ھی کی ھدایات پر عمل کرتا ھو.

نئے صوبے کے انتظامی کام کے علاوہ جوہر کو قرامطہ [رَکّ بآں] کے خطرے کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا۔ قرامطہ نے ذوالحجہ ۳۵۸ھ/ ستمبر ۹۶۹ء میں جوہر کے نائب جعفر بن فلاح کو شکست دے کر قید کر لیا تھا، جسے فلسطین اور شام کے مفتوحہ علاقے کا عامل مقرر کیا گیا تھا۔ قرامطہ اور ان کے مددگاروں سے جنگ کے دوران میں جوہر کو الحجاز کو بھی فاطمی حکومت میں شامل کرنے کا موقع مل گیا۔ ۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء میں مکۂ معظّمہ اور مدینۂ منورہ میں فاطمیوں کے نام کا خطبہ پڑھا گیا.

۳۶۸ھ/ ۹۷۶ء [بہ تصحیح ۹۷۸ء] کے بعد سے جوہر کا نام سننے میں نہیں آتا، یہاں تک کہ ۲۰ ذوالقعدہ ۳۸۱ھ/ ۳۰ اپریل [بہ تصحیح ۲۸ جنوری] ۹۹۲ء کو

اس نے وفات پائی - کها گیا هے که ۳۶۸ھ اور ۳۸۱ھ کے درمیان اپنی زندگی کے یه سال اس نے عبادت اور رفاہ عامّه کے کاموں میں صرف کیے - اس کا لڑکا الحسین، جو خلیفه الحاکم کا سپه سالار تها، ان سازشوں کے نتیجے میں مارا گیا جن میں اس نے خلیفه کے خلاف حصه لیا تها.

مآخذ : (۱) نُعمان (ابو حنیفه بن محمد المغربی) : المجالس والمُسائرات (مخطوطهٔ Nat. Library، قاهره، عدد ۲۶۰۶۰)؛ (۲) ابن حمّاد (محمد بن علی) : اخبار ملوک بنی عُبَید، طبع M. Vonderheyden، الجزائر - پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۴۰ تا ۹۴ ؛ (۳) ابن خلکان، قاهره ۱۹۴۸ء، سوانح عمری عدد ۱۳۰، ۱۴۱، ۶۹۸ ؛ (۴) ابن ابی زرع : قرطاس، طبع Tornberg، اپساله upsala - پیرس ۱۸۴۳ء، ص ۲۷ تا ۶۳ (ترجمه از Beaumier، ص ۹۴ تا ۱۲۲)؛ (۵) ابن الاثیر، ج ۸، مواضع کثیره، ج ۹ : ۶۴ (ترجمه از Fagnan، مواضع کثیره) : (۶) البَکری : *Description de l'Afrique septentrionale*، بذیل مادّهٔ سجلماسه ؛ (۷) کتاب مفاخرالبربر، طبع Levi-Provençal، رباط ۱۹۳۴ء، ص ۴ تا ۵ ؛ (۸) یحیٰی بن سعید الانطاکی : صلة کتاب اِفتیشُش (*Eutychius*)، بیروت ۱۹۰۹ء، ۱ : ۱۳۲ ؛ (۹) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق (بیروت ۱۹۰۲ء، ص ۱ تا ۲۰)؛ (۱۰) ابن دُقماق : انتصار، قاهره ۱۸۹۳ء، ۴ : ۱۰ ببعد ؛ (۱۱) منصور الکاتب : سیرة الاستاذ جوذَر، طبع ایم - کے - حسین اور عبدالهادی شعیره، قاهره ۱۹۵۴ء، بمدد اشاریه (ترجمه از M. Canard : *Vie de l'Ustadh Jaudhar*، الجزائر ۱۹۵۸ء)؛ (۱۲) ابن العذاری، ۱ : ۱۹۱ ببعد ؛ (۱۳) المقریزی : خِطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۱ : ۳۵۰ ببعد ؛ (۱۴) وهی مصنف : اتّعاظ الحُنَفاء، طبع شیّال Dj. Shayyāl، قاهره ۱۹۴۷ء، ص ۶۴ تا ۸۷ ؛ (۱۵) الناصری : الاستقصاء، کاسابلانکا ۱۹۵۴ء، ۱ : ۱۹۸ تا ۲۰۶ ؛ (۱۶) حسن ابراهیم حسن : تاریخ الدّول الفاطمیّة، قاهره ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریه ؛ (۱۷) Quatremére : *Vie du Khalife fatimite* : *Moëzz-li-din Allāh*، در *JA*، ۱۸۳۶ء ؛ (۱۸) S. Lane-Poole : *The story of Cairo*، لندن ۱۹۱۲ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۰ ؛ (۱۹) G. Marçais : *Berbérie musulmane*، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۶ء؛ (۲۰) علی ابراهیم حسن : تاریخ جوهر الصقلّی، قاهره ۱۹۳۳ء؛ (۲۱) حسن ابراهیم حسن اور طٰه احمد شرف : المُعزّ لدین الله، قاهره ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء [(۲۲) ابو الفداء : تاریخ، ۲ : ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱ ؛ (۲۳) ابن تغری بردی : النجُّوم الزاهرة، طبع Juynboll، ۲ : ۴۰۴ و ببعد، طبع Popper، ص ۱ ؛ (۲۴) Wüstenfeld : *Gesch. d. Fatimiden Chalifen*، ص ۱۰۰ و ببعد ؛ (۲۵) A. Müllar : *Der Islam im morgen-und Abendland*، ۱ : ۶۱۸ و ببعد].

[H. MONÉS]

الجوهری : ابو نصر اسمٰعیل (بن نصر؟) بن حمّاد، ترکی نسل کے ایک مشهور لغت نویس تهے، فاراب کے صوبے (یا شهر) میں پیدا هوے، جو سیر دریا [سیحون] کے مشرق میں تها، جسے ابوالفدا اور یاقوت کے عهد میں اُترار یا اُطرار کهتے تهے.

اپنے ماموں ابو ابراهیم اسحٰق [بن ابراهیم] الفارابی صاحب مصنف دیوان الآدب [قَ اللغة] سے گهر میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد الجوهری بغداد گئے، جهاں وه ابوسعید الحسن بن عبدالله بن المرزبان السیرافی اور ابو علی الحسن بن احمد بن عبدالغفار الفارسی کے حلقهٔ درس میں شریک هوے - عربیت میں تبحر پیدا کرنے کی خاطر انهوں نے عراق و شام کی سیاحت کی اور حجاز تک گئے، لیکن ان کی تمام تر توجه ربیعه اور مضر قبائل کے مخصوص محاورے کی جستجو میں مرکوز رهی - اس کے بعد انهوں نے مشرق کا رخ کیا ؛ کچھ عرصه انهوں نے دامغان میں جو الرے (تهران کے قریب) سے نیسابور کو جانے والی سڑک کے کنارے ایک قصبه هے، ابو علی الحسن بن علی کے پاس گزارا، جس نے الجوهری سے الصحاح

پڑھی۔ انھوں نے پھر مشرق کی طرف اپنا سفر جاری رکھا، لیکن خراسان کے دارالحکومت میں پہنچ کر عربی زبان، نحو اور خاص کر خطاطی کی تعلیم دی، جس میں انھوں نے اس قدر مہارت حاصل کر لی تھی کہ ان کے خط اور مشہور ابن مُقلہ [رکّ باں] کے خط میں امتیاز نہ کیا جا سکتا تھا۔ ان کے ھاتھ کے لکھے ھوے قرآن مجید کے ایک نسخے کی قیمت ایک سو دینار پڑی۔ انھوں نے نیسابور میں وفات پائی، جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ھے کہ انھوں نے جنون کے دورے میں دروازے کے دو پٹوں کے ساتھ اڑنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں اپنے مکان (بقول دیگراں ایک قدیم مسجد) کے اوپر سے گر پڑے تھے۔

ان کی تاریخ وفات کے بارے میں مختاف روایات ھیں، مثلاً ۳۹۳ھ/۱۰۰۳ء، ۳۹۸ھ/۱۰۰۷-۱۰۰۸ء، اور ۴۰۰ھ/۱۰۰۹-۱۰۱۰ء۔ پہلی تاریخ قرین قیاس نہیں، کیونکہ یاقوت کہتا ھے کہ اس نے الجوھری کے ھاتھ کی لکھی ھوئی الصحاح کا ایک نسخہ دیکھا تھا، جس میں تاریخ ۳۹۶ھ مرقوم تھی؛ اس کے برعکس اس شہادت کی اھمیت ختم ھو جاتی ھے جب ھم یہ پڑھتے ھیں کہ الجوھری کا انتقال اس وقت ھوا تھا جب وہ اپنے مبیضے کے حرف ضاد تک پہنچے تھے، اور ان کے بقیہ کام کو ان کے کسی شاگرد نے ابتدائی مخطوطے کی مدد سے مکمل کیا تھا، یہ شاگرد یا تو [ابو اسحاق] ابراھیم بن سھل [یا صالح] الوراق یا استاذ ابو منصور عبدالرحیم [یا عبدالرحمٰن] بن محمد [البیشکی، م ۴۵۳ھ دیکھیے یاقوت: معجم الادبا و معجم البلدان بذیل بیشک] تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ھے کہ الصحاح اس کے لیے تالیف ھوئی تھی۔

ان کے شاگردوں میں (ابو محمد) اسمٰعیل بن محمد بن عبدوس الدھان النیسابوری، ابو سھل محمد بن علی بن محمد الھروی وغیرہ کا نام لیا جاتا ھے۔

الجوھری کو شعر و شاعری سے بھی شغف تھا، الثعالبی اور یاقوت نے ان کے بعض اشعار نقل کیے ھیں۔

ان کی مصنفات مفصلۂ ذیل ھیں: (۱) المقدمة فی النحو (نحو کی مختصر کتاب)، جو معلوم ھوتا ھے ضائع ھو چکی ھے؛ (۲) عروض الوُرقة، عروض پر ایک رسالہ، جس میں انھوں نے خلیل بن احمد الفراھیدی کے طریق کار کا تتبع نہیں کیا، اس تالیف کا پتا فقط عروض کی کتابوں میں اقتباسات سے چلتا ھے؛ (۳) تاج اللغة و صِحاح العربیة (صَحاح بھی درست ھے)، ایک ضخیم عربی لغت مختلف مادّوں کو قوافی کی ترتیب میں، یعنی آخری اصلی رکن تہجی کے تحت بہ طریق تہجی جمع کیا گیا ھے، وہ مادّے جو ایک ھی اصلی رکن تہجی پر ختم ھوتے ھیں تو ان کی پہلے اور دوسرے اصلی رکن تہجی کے مطابق ترتیب دی جاتی ھے۔ ھو سکتا ھے کہ یہ ترتیب انھوں نے اپنے ماموں [ابو ابراھیم اسحٰق الفارابی] کے تتبع میں اختیار کی ھو، جنھوں نے اپنے دیوان الادب [فی اللغة] میں سے قسم در قسم ترتیب کے طور پر استعمال کیا تھا، یا سعدیہ غون (۸۹۲ تا ۹۴۲ء) کی عبرانی لغت اغرون *Agron* سے اخذ کی ھو، جس کی ترتیب دہری تھی۔ پہلے حصے میں ابجد کی عام ترتیب تھی، دوسرے میں بلحاظ قوافی۔ صحاح اتنی جامع نہ تھی جتنی کہ اس سے پہلے کی لغات تھیں، کیونکہ جیسا کہ نام سے مترشح ھے اس کا مؤلف اسے فقط خالص عربی تک محدود رکھنا چاھتا تھا. اس کا بہترین اڈیشن عبدالغفار کا ھے، جو چھے جلد میں ھے، قاھرہ ۱۹۵۶ تا ۱۹۵۷ء مع ایک جلد بطور مقدمہ کے، جس میں الجوھری کے زمانے تک کی عربی لغت نویسی کا بہت اچھا بیان ھے. معمولی اغلاط کے باوجود صحاح کو فیروز آبادی کی قاموس سے زیادہ صحیح سمجھا جاتا ھے۔ الصحاح تبریز میں ۱۲۷۰ء میں شائع ھوئی تھی (چاپ سنگی مع اعراب)، بولاق میں ۱۲۸۲ء و ۱۲۹۲ء میں، اور اس کے

حواشی پر عبدالرحمٰن بن عبدالعزیز کی الوشاہ اور تثقیف الرماح فی رد توهیم الصحاح مندرج ہے۔ [کئی اہل علم نے اس کے مختارات اور مختصرات تیار کیے، جن میں محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی کی مختار الصحاح زیادہ مشہور و مروج ہے۔ ابوالفضل جمال الدین القرشی نے ۹۷۶ھ میں الصحاح کا الصراح کے نام سے فارسی زبان میں ترجمہ کیا].

مآخذ: (۱) نصرالهورینی: مقدمه' الصحاح کے مصری طبع کے آغاز میں' بولاق ۱۲۹۲ھ؛ (۲) Van Dyck: اکتفاء القنوع ' قاہرہ ۱۸۹۷ء' ص ۳۲۲ ؛ (۳) ابوالفداء: تاریخ ' قسطنطینیه ۱۲۸٦ء' ۲ : ۱۳۵ ؛ (۴) السیوطی: بغیة الوعاة' قاہرہ ۱۳۲٦' ص ۱۹۵ ؛ (۵) دیار بکری: تاریخ الخمیس ' قاہرہ ۱۲۸۳ھ' ۲ : ۳۵٦ ؛ (٦) الثعالبی: یتیمة الدهر ' دمشق ۱۳۰۲ھ' ۴ : ۲۸۹ ؛ (۷) یاقوت: ارشادالاریب(معجم الادباء)' طبع مارگولیتھ' بسلسلۂ یادگار گب' لائڈن ۱۹۰۹ء' ۲: ۲٦٦؛ (۸) الانباری: نزهة الالباء' قاہرہ ۱۲۹۴ھ' ص ۱۸۴ ؛ (۹) براکلمان' Weimar ۱۸۹۸ء' ۱: ۱۲۸؛ (۱۰) Cl. Huart: *Litterature Arabe* (پیرس ۱۹۰۲ء)' ص ۱۵۷' [نیز انگریزی ترجمہ]؛ (۱۱) وہی مصنف: *Les calligraphes en les Miniaturistes l'Orient Musulman* ' پیرس ۱۹۰۸ء' ص ۷۸ : (۱۲) القفطی: انباه الرّواة' قاہرہ ۱۹۵۰-۱۹۵۵ء' ۱ : ۱۹۴ ببعد ؛ [(۱۳) J.A. Haywood: *Arabic Lexicography*' لنڈن ۱۹٦۰ء].

(J.A. HAYWOOD)

⊗ **جُوَیریہؓ** : ام المومنین، قبیلۂ بنو مُصْطَلِق کے سردار الحارث بن ابی ضرار الخزاعی کی بیٹی، غزوۂ بنو مصطلق (=غزوة المُرَیسیع) میں گرفتار ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔ واقعات اس طرح ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ بنو مصطلق کا قبیلہ مسلمانوں پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔ چنانچہ آپ صحابۂ کرامؓ کی ایک بھاری جمعیت لے کر شعبان ۵ھ / دسمبر ٦۲٦ء کو بنو مصطلق کے جارحانہ ارادوں کو روکنے کے لیے نکل پڑے۔ بعض مؤرخین نے ۵ کے بجائے ٦ ہجری لکھا ہے۔ جب آپ المریسیع کے مقام پر پہنچے تو رک گئے اور وہیں پڑاؤ کر لیا، اور اسی مقام پر بنو مصطلق کے سردار الحارث اور اس کے لاؤ لشکر سے مڈ بھیڑ ہوئی۔ لڑائی شروع ہونے سے پہلے جب فریقین ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوئے تو حضرت عمرؓ بن الخطاب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے دشمنوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: لا الہ الا اللہ کہہ کر توحید کا اقرار کر لو، تمھاری جان اور تمھارا مال محفوظ ہو جائے گا۔ بنو مصطلق نے اس رعایت کو قبول نہ کر کے لا الہ الا اللہ پڑھنے سے انکار کر دیا تو لڑائی کی ٹھن گئی۔ آغاز جنگ میں فریقین نے تیر اور نیزے استعمال کیے، بعد ازاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے صحابۂ کرامؓ نے یکدم حملہ کر دیا۔ بنو مصطلق کے دس آدمی کھیت رہے اور باقی تمام لشکر جنگی قیدی بنا لیا گیا۔ انھیں جنگی قیدیوں میں بنو مصطلق کے سردار الحارث کی بیٹی جویریہ بھی تھیں، جو حضرت ثابت بن قیس اور ان کے عم زاد کے ہاتھ آئیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جویریہ کی درخواست پر انھیں ان کے مالک (ثابت بن قیس) سے خرید کر آزاد کر دیا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق کی تالیف قلب اور تکریم کی خاطر سردار قوم کی بیٹی حضرت جویریہؓ کو اپنی زوجیت میں لے لیا۔ اس معزز ناتے کی وجہ سے صحابۂ کرام نے بنو مصطلق کے تمام قیدیوں کو آزاد کر دیا۔ حضرت جویریہؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مناکحت بنو مصطلق کی ساری قوم کے حق میں بڑی با برکت اور موجب رحمت ثابت ہوئی اور یہ بات ان کے لیے قابل فخر ہو گئی کہ ان کی اپنی آزادی اور ان کی قوم کے ایک سو (اور بقول بعض چالیس) افراد کی آزادی ان کے مہر کے قائم مقام ٹھہری۔

ام المومنین حضرت جویریه رضؓ کا اصلی نام برّہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے اس نام کو ناپسند فرماتے ہوئے ان کا نام برہ کے بجاے جویریه رکھ دیا۔ حضرت جویریه کا پہلا خاوند مسافع بن صفوان تھا، جو اسی جنگ میں مارا گیا تھا۔ ان کے خاوند کے نام کے بارے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابن حزم نے عبداللہ بن جحش الاسدی لکھا ہے (جوامع السیرة، ص ٣٥)، ایک روایت میں صفوان بن مالک بھی آیا ہے (ابن سعد)۔ حضرت جویریه رضؓ کو اپنے عقد نکاح میں لے کر آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے دشمنوں کے ساتھ فراخ دلی، حسن سلوک اور آبرومندانه رویه اختیار کرنے کی بے نظیر مثال قائم کر دی.

حضرت جویریه رضی اللہ تعالٰی عنها سے صرف سات حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے ایک صحیح بخاری میں اور دو صحیح مسلم میں ہیں۔ ان کے والد الحارث بھی آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر مشرف باسلام ہوے۔ جب حضرت جویریه رضؓ نبی اکرم صلی اللہ علیه وسلم کے عقد میں آئیں تو اس وقت ان کی عمر بیس سال تھی (سیر اعلام النبلاء، ٢ : ١٨٨)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنه نے اپنے عہد خلافت میں حضرت جویریه رضؓ کے لیے چھے ہزار درهم سالانه وظیفه مقرر کیا۔ حضرت جویریه رضی اللہ عنها نے تقریباً ستر برس عمر پا کر ٥٦ھ میں وفات پائی اور والی مدینه مروان بن الحکم نے نماز جنازہ پڑھائی.

مآخذ : ابن سعد : الطبقات، ٨ : ٨٣ ; (٢) ابن عبد البر : الاستیعاب، ۴ : ٥١ ; (٣) ابن حجر : الاصابة، ١ : ٢٦٥ ; (۴) وهی مصنف : تهذیب التهذیب، ١٢ : ۴٠۷ ; (٥) وهی مصنف : فتح الباری، ۷ : ٣٣٢ ; (٦) ابن الاثیر : اُسْد الغابة، ٥ : ۴١٩ ; (۷) ابن حبیب : کتاب المحبّر، بامداد اشاریه ; (٨) ابن حزم : جوامع السیرة، ص ٣۴ تا ٣٥، ٢٠۴، ٢٠٥ ; (٩) وهی مصنف : جمهرة انساب العرب، ص ٢٣٩ ; (١٠) ابن القیم : زاد المعاد، ٢ : (١١) ابن خلدون : تاریخ (اردو ترجمه از شیخ عنایت اللہ، لاهور ١٩٦٠ء)، ١ : ٣٥٦ تا ٣٥۷ ; (١٢) البلاذری : انساب الاشراف، ١ : ٣۴١، ۴۴١، ۴۴٢ ; (١٣) الذهبی : سیر اعلام النبلاء، ٢ : ١٨۷ تا ١٨٩ ; (١۴) عمر رضا کحاله : معجم قبائل العرب، ٣ : ١١٠۴ تا ١١٠٥ ; (١٥) العینی : عمدة القاری، ١۷ : ٢٠١ ; (١٦) المقریزی : امتاع الاسماع، ٢١۴ تا ٢١٥ ; نیز الصحاح الستة بامداد مفتاح کنوز السنة.

(عبد القیوم)

جُوَیْن : ایران میں بہت سے مقامات کا نام. *

(١) اردِ شیر خُرّہ کا ایک گاؤں، جو شیراز سے پانچ فرسخ پر ارّجان جانے والی سڑک پر واقع ہے، اور جسے عام طور پر جویم، زمانۂ حال کا گویم کہتے ہیں، قب Le Strange، ص ٢٥٣ ; P.Schwarz : *Iran im Mittelalter*، ص ۴۴، ١۷٣، ١۷٩ (اسے جویم ابی احمد سے ملتبس نه کرنا چاہیے جو صوبۂ دارابْجرد میں ہے اور جسے حال کی بولی میں جُم کہتے ہیں، دیکھیے : Le Strange، ص ٢٥۴ ; Schwarz : ص ١٠٢، ٢٠١).

(٢) جوین (جسے گُویان بھی لکھتے ہیں)، نیشاپور کے علاقے کا ایک ضلع جو بسطام سے جانے والی کاروانی شاهراہ پر جاجرم اور بیہق (سبزوار) کے درمیان واقع ہے۔ اس ضلع میں، جس کا صدر مقام آزاد وار بتایا گیا ہے اور جو آگے چل کر فری یومد (دیکھیے *JRAS*، ١٩٠٢ء، ص ۷٣٥) بقول یاقوت، ٢ : ١٦۴ تا ١٦٦، ١٨٩ گاؤں تھے، اور اس نے یه اطلاع ابوالقاسم البیہقی سے اخذ کی ہے، یه سارے گاؤں شمالی نصف حصے میں تھے اور جنوبی نصف حصه غیر آباد تھا، قب Le Strange، ص ٣٩١ ببعد۔ جوین کا میدان، جو شمال اور جنوب میں پہاڑیوں کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے، آج بھی سبزوار کے ضلع کا ایک حصه ہے، جس میں تقریباً پینسٹھ چھوٹے شہر ہیں، جو دریاے جوین کے کنارے دور تک پھیلتے چلے گئے ہیں۔ اس وادی کے درمیان، آزاذوار کے گاؤں کے قریب، قدیم دارالسلطنة

کے کھنڈر ملتے ھیں؛ آج کل مرکزی شہر جُگتے Djugatay (چغتای Caghatay) ھے، جو اس کے جنوب مشرق میں جنوبی پہاڑیوں کے دامن میں واقع ھے، قب Macgregor: *Khurasan*، ۲: ۱۴۵، ۲۲۵؛ C. E. Yate: *Khurasan and Sistan*، ص ۳۸۹ ببعد.

(۳) جُوَین یا گُوَین سجستان میں ایک قلعہ بند مقام، جو لاش سے تین سے پانچ کیلومیٹر شمال کی جانب فراہ رود کے کنارے واقع ھے۔ یہ مقام اپنے موجودہ نام سے قدیم (دیکھیے Marquart: ایرانشہر، ص ۱۹۸: Γαβηνὴπόλις تصحیح در Isidorus of Charax) اور قرون وسطٰی کے سیاحت ناموں میں ملتا ھے (الاصطخری، ص ۲۴۸، ابن حوقل، ص ۴۰۳) ان دو ھمجولی شہروں لاش اور جوین کی اھمیت کا دار و مدار اب تک بھی اس واقعے پر ھے کہ افغانستان کی جانب سے قندہار اور ھرات کی سڑکیں اور ایران کی طرف سے مشہد، یزد اور ناصر آباد کی سڑکیں یہاں آ کر ملتی ھیں۔ عرب جغرافیہ‌نویس لکھتے ھیں کہ ھرات سے زرنج جانے والی سڑک پر جوین خارجیوں کا ایک مستحکم مرکز تھا (المقدسی، ص ۳۰۶؛ ابن رستہ، ص ۱۷۴)۔ اسے ۴۴۷ھ/۱۰۵۵-۱۰۵۶ء میں غُز قائد یاقوتی نے تاخت و تاراج کیا تھا (تاریخ سیستان، طبع بہار، ص ۳۷۶ تا ۳۷۷).

جُوَین ایک اونچے مقام پر ایک زرخیز میدان کے بیچ میں، جو کھنڈروں سے ڈھکا پڑا ھے، واقع ھے اور اس کے گرد مٹی کی ایک چوکور دیوار کھنچی ھوئی ھے، اور وہ لاش کے مستحکم مقام سے، جو ایک چٹان پر واقع ھے، نمایاں طور پر مختلف نظر آتا ھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اس کی حالت بہت کچھ رو بہ تنزل دکھائی دیتی ھے، قب Le Strange، ص ۳۴۱ ببعد؛ Euan Smith، در *Eastern Persia*، ۱: ۳۱۹ ببعد، A. C. Yate: *England and Russia face to face in Asia*، ص ۹۹ ببعد.

(R. HARTMANN)

جُوَیْنی[1]: شمس الدین محمد بن محمد، ایرانی ماھر سیاست، جو "صاحب دیوان" کے لقب سے مشہور ھے، علاءالدین جوینی مؤرخ کا بھائی (ان کی عمروں کا آپس کا فرق معلوم نہیں)، ۶۶۱ھ/۱۲۶۲-۱۲۶۳ء میں ایلخان ھولاکو نے اسے وزیر اعظم بنایا جیسا کہ رشید الدین طبع Quatremère، ۱: ۳۰۲ ببعد، ۴۰۲ نے لکھا ھے۔ اس کی جوانی کے حالات معلوم نہیں اور اس کا بھائی اپنی تاریخ کی کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتا وہ، "صاحب دیوان" (جو قریب قریب وزیر مال کے مساوی ھے)، ھو گیا اور اباقا کے عہد (۶۶۴ھ/۱۲۶۵ء تا ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء) میں بھی وہ اس منصب پر فائز رہا، اپنے ماتحت وفادار عمال کی مدد سے اس نے اپنا اثر ایلخانوں کی ساری مملکت پر جما لیا۔ اس کی شہرت باقاعدہ بڑھتی رھی، بالخصوص اس کے مسلم ساتھیوں میں، جنھیں اس نے ان کے دشمن حاکموں کے بہت سے جابرانہ اقدامات سے بچایا۔ ساتھ ھی ساتھ اس کی ثروت بھی بڑھتی گئی، بالخصوص اراضی کی ملکیت کی صورت میں، اور حساب لگایا گیا ھے کہ اراضی سے اس کی آمدنی ایک تومان روزانہ کی تھی (وصاف، مطبوعۂ بمبٔی ۱: ۵۶، اگرچہ رشید الدین نے اس رقم کا دسواں حصہ آمدنی بتاتی ھے)، چنانچہ ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء میں جوینی آناطولی [رک بآں] میں مغلوں کی کمزور حالت کو مضبوط بنانے کے لیے ایک مستعد شخصیت ثابت ھوا۔ وہ قرا مان اوغللری سے بھی مضبوط تعلقات قائم کرنے میں کامیاب ھوا، کیونکہ اس نے اپنے فرزند شرف الدین ھارون کو وھاں کا حاکم بنا دیا، (۲۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں اسے بغداد منتقل کر دیا گیا اور ۶۸۵ھ/۱۲۸۶ء میں وھیں اسے قتل کر دیا گیا)۔ پھر وہ اپنے وطن ایران واپس آ گیا۔ اسی اثنا میں اس کا ایک مخالف مجد المُلک یزدی ترقی کر گیا، یہاں تک کہ اسے مملکت کا مہتمم (مُشْرِف الممالک) بنا دیا گیا تھا؛ تمام احکام پر جوینی کے ساتھ اس کے دستخط بھی

ضروری تھے (وصاف، مطبوعۂ بمبئی، ۱ : ۹۵) ۔ اس وقت سے اباقا نے اپنی نظر کرم جوینی کی طرف سے ہٹانا شروع کر دی ۔ خیال کیا جاتا ہے (کوپرولو، در اآ، ترکی) کہ اس کا باعث وہ تضاد تھا جو مغرب کے ساتھ الحاق میں مصلحت دیکھنے والے دشمن اسلام فرمانروا اور پکے مسلمان جوینی کے مابین موجود تھا ۔ ان مشکل حالات میں جوینی کی مزید بدنصیبی یہ ہوئی کہ اس کا (سب سے بڑا ؟) بیٹا بہاء الدین محمد، جو اصفہان کا مسلمہ سخت گیر حاکم تھا، شعبان ۶۷۸ھ/ دسمبر ۱۲۷۹ء میں وفات پا گیا (قب وصاف، ۱ : ۶۰ تا ۶۶) ۔ صرف اباقا کی موت (محرم ۶۸۱ھ/ اپریل ۱۲۸۲ء) کے بعد ھی جوینی کو یزدی سے نجات پانے کا موقع ملا، جسے جمادی الاولی ۶۸۱ھ/اگست ۱۲۸۲ء میں قتل کر دیا گیا ۔ جوینی ایک دفعہ پھر واحد سر کردہ وزیر ہو گیا ۔ نیا ایلخانی فرمانروا احمد، جو پہلا مسلم سلطان تھا، اس پر بہت مہربان تھا، بالخصوص اس وجہ سے بھی کہ تخت نشینی میں جوینی نے جعلی مدعی تخت ارغون ولد اباقا کے خلاف اس کی مدد کی تھی ۔ جوینی نے اس وقت موقع سے فائدہ اٹھا کر مصر سے معاہدہ کر لیا (۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء)، جس کی رو سے سردست اس جنگ کو ختم کر دیا گیا جو اس وقت تک مذہبی رنگ لیے ہوئے تھی ۔ جب آخرکار ارغون تخت سلطنت پر قابض ہونے میں کامیاب ہوگیا (۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء) تو جوینی نے پہلے تو ہندوستان فرار ہو جانے کی کوشش کی، لیکن بعد میں یہ فیصلہ کیا کہ ایلخان سے معافی مانگ لے ۔ اس نے اپنے اور اپنے گھرانے کے بچانے کے لیے فدیہ پیش کیا، لیکن مطالبے کے دو ھزار تومان میں سے وہ صرف چار لاکھ درہم فراہم کر سکا اور ۴ شعبان ۶۸۳ھ/ ۱۶ اکتوبر ۱۲۸۴ء کو اَہر (آہر) نامی گاؤں کے قریب، جو قزوین اور زنجان کے درمیان تھا، اسے بیرحمی سے مار ڈالا گیا ۔ اس کے کئی بیٹے بھی اسی طرح مار ڈالے گئے، تاہم جہاں تک تفصیلات کا تعلق ہے، ہمیں بڑی متضاد معلومات ملتی ہیں .

اپنے بھائی کی طرح جوینی نے بھی علم کلام اور دیگر علوم و فنون کی حتی الامکان سرپرستی کی اور اپنی آمدنی کا ایک بڑا حصہ اس غرض کے لیے صرف کرتا رہا (حمد اللہ المستوفی : تاریخ گزیدہ، ۱ : ۵۸۴) ۔ نصیر الدین طوسی [رک بآن] جیسے بہت سے فضلا اور متکلمین نے اپنی تصنیفات کو اس کے یا اس کے کسی فرزند کے نام سے معنون کیا ہے اور شاعروں (مثلاً سعدی، صاحبیہ) نے اس کے قصیدے کہے ھیں ۔ خود جوینی، عربی اور فارسی اشعار بڑی قادر الکلامی سے موزوں کرتا تھا (عربی کے بارے میں کچھ جائے کلام ہے ; وصاف، ۱ : ۵۸)، جنھیں اس کے معاصرین نے تحسین کی نظر سے دیکھا ہے (ان میں سے کچھ تہران کے مجلۂ ارمغان، ۵ : ۲۸۴ ببعد و ۳ : ۳۷۹ ببعد، میں چھپ چکے ھیں) ۔ علاوہ ازیں اس کی بعض تحریریں، جو اس نے حکومت کے اداروں سے صادر کیں، مجموعوں (منشآت) کی شکل میں محفوظ کر لی گئی ھیں .

مآخذ : (۱) فؤاد کوپرولو : در اآ، ت، ۳ : ۲۵۵ تا ۲۵۹ ؛ (۲) Spuler : *Mongolen*، بار دوم، برلن ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ (اس میں اصلی مآخذ کے حوالے بھی ملتے ھیں).

(B. SPULER)

جُوَینی۲: علاء الدین عطا ملک بن محمد * (۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء تا ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ - ۱۲۸۳ء)، ایک ایرانی حاکم اور مؤرخ، مصنف تاریخ جہان گشای ۔ صرف یہی ایک ایسی تصنیف ہے جس سے ہمیں اس کی زندگی کے تفصیلی حالات معلوم ہوتے ھیں ۔ اس کا خاندان آزادوار سے تعلق رکھتا تھا، جو اس وقت جوین [رک بآن] کا خاص شہر تھا ۔ بقول ابن الطِقطَقی (الفخری، طبع Ahlwardt، ص ۲۰۹) یہ خاندان ہارون الرشید کے وزیر فضل بن ربیع کی اولاد سے ہونے کا مدعی تھا ۔ علاءالدین کا پردادا بہاءالدین محمد بن علی اس

زمانے میں خوارزم شاہ تِکِش [رک بآں] کی ملازمت میں تھا جب وہ عراق عجم کے آخری سلجوق حاکم طغرل ثانی [رک بآں] پر حملے کی غرض سے نکلا اور راستے میں آزادوار سے گزرا۔ اس کا پردادا، شمس الدین محمد بن محمد، سلطان محمد خوارزم شاہ [رک بآں] کی ملازمت میں تھا اور جب سلطان بلخ سے بھاگ کر نیشاپور آیا تو وہ اس کے ساتھ تھا۔ آخر عمر میں سلطان نے شمس الدین کو صاحب دیوان بنا دیا تھا اور سلطان جلال الدین کے عہد میں بھی وہ اسی عہدے پر برقرار رہا، تاآنکہ جن دنوں آخر الذکر اخلاط کا محاصرہ کیے ہوئے تھا (شوال ۶۲۶ھ/اگست ۱۲۲۹ء اور جمادی الاولی ۶۲۷ھ/اپریل ۱۲۳۰ء کے درمیان) شمس الدین نے وفات پائی۔ اس کے بیٹے بہاء الدین، یعنی علاء الدین کے والد کا ذکر پہلی دفعہ تقریباً ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ - ۱۲۳۳ء میں نیشاپور میں سننے میں آتا ہے۔ جلال الدین کے دو عامل یغان سنقر [=تغان سنقور، در تاریخ جہانگشای، طبع گب، ۲: ۲۱۹ حاشیہ] اور قراجہ [=قراجہ] اس علاقے میں مصروف کار رہے تھے، جنھیں وہاں سے نکالنے کے لیے خراسان اور مازندران کے مغل حاکم چین تیمور نے ایک لشکر روانہ کیا۔ جب مغل فوجیں وہاں پہنچیں تو بہاءالدین شہر کے بعض مشاہیر کے ساتھ بھاگ کر طوس چلا گیا اور وہاں ایک قلعے میں پناہ لی، جو شہر کے کھنڈروں کے درمیان واقع تھا۔ قلعے کے حاکم نے ان سب کو مغول کے حوالے کر دیا، مگر وہاں اس کا پرتپاک استقبال ہوا۔ بہاء الدین کو فتحمند حاکم کی ملازمت میں لیا گیا، اور وہ نہ صرف چین تیمور کے تحت بلکہ اس کے جانشینوں کرکوز [=کورکوز؛ کورگوز] اور ارغونِ آقا کے تحت بھی صاحب دیوان کے عہدے پر مامور رہا۔ ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ - ۱۲۳۶ء میں وہ کرکوز کے ہمراہ ایک وفد میں خان اعظم، یعنی اوکتای قاآن، کی خدمت میں بھی گیا اور خان نے اسے ایک پیزہ یا "لوحۂ اقتدار" اور ایک یرلیغ یا تحریری فرمان عطا کیا، جس سے اس کے "صاحب دیوان" کے عہدے پر تقرر کی توثیق ہوگئی۔ اکثر مواقع پر وہ مغربی ایشیا کے مقبوضات پر، جب کہ وہاں کا حاکم منگولیا گیا ہوتا تھا، اقتدار مطلق کا مالک رہا۔ ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء میں، جب اس کی عمر ساٹھ سال کی تھی، اس نے سرکاری خدمت سے کنارہ کش ہونے کی خواہش ظاہر کی، لیکن مغول اس پر راضی نہ ہوئے اور وہ اسی سال اصفہان کے علاقے میں، جہاں وہ مالیے کی اصلاح کے سلسلے میں بھیجا گیا تھا، فوت ہوگیا۔

علاءالدین نے اپنے حالات میں لکھا ہے کہ وہ کم عمر ہی تھا جو اس نے اپنے والد کی مرضی کے خلاف "دیوان" میں ملازمت اختیار کر لی۔ وہ ارغون آقا کے ہم رکاب دو مرتبہ منگولیا گیا، پہلی مرتبہ ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء تا ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء میں اور اس کے بعد ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء - ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء میں۔ ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء کے اوائل میں جب ہولاکو خراسان پہنچا تو علاء الدین اس کی خدمت میں منسلک ہوگیا، چنانچہ جب اس نے الموت کے اسمٰعیلیوں پر اور بعدازاں بغداد کی خلافت پر حملہ کیا تو علاءالدین اس کے ساتھ تھا۔ علاء الدین ہی نے اسمٰعیلیوں کے بڑے سردار رکن الدین خور شاہ کے ہتیار ڈالنے کی شرطیں تحریر کیں اور اسی کی کوشش سے الموت کا مشہور کتاب خانہ تباہی سے بچ گیا۔ ۶۵۷ھ/۱۲۵۹ء میں، بغداد کے قبضے پر ایک سال گزر جانے کے بعد، علاء الدین کو عراق عرب اور خوزستان کا حاکم مقرر کیا گیا اور وہ یہ منصب بیس سال سے زیادہ عرصے تک سنبھالے رہا، اگرچہ ہولاکو کے فرزند اور جانشین اباقا کے عہد میں وہ منگول سغنچق (Mongol Sughuncak) کا برائے نام ماتحت تھا۔ اس نے اپنے دور میں مزارعوں کی حالت درست کرنے میں بہت کچھ کام کیا اور کہا جاتا ہے، اگرچہ قدرے مبالغے کے ساتھ، کہ اس نے ان صوبوں کی خوش حالی اس سے بھی زیادہ بڑھا دی جتنی

انھیں خلافت کے زمانے میں میسر ہوئی تھی؛ اس نے دس ہزار دینار طلائی صرف کرکے انبار سے، جو دریاے فرات پر واقع ہے، کوفے اور نجف تک ایک نہر کھدوائی اور اس کے کناروں پر ڈیڑھ سو گاؤں آباد کیے۔

اباقا کے زمانۂ حکومت میں علاء الدّین اور اس کا بھائی صاحب دیوان شمس الدّین [رک بہ جوینی(۱)] مخالفانہ حملوں کے نشانہ بنے رہے، جن کے نتائج شمس الدّین کی بہ نسبت علاء الدّین کے لیے زیادہ تکلیف‌دہ ثابت ہوے۔ ۶۸۰ھ/ ۱۲۸۱ء کے موسم بہار کے آخر میں علاء الدین کو اس کے ایک ذاتی دشمن کی انگیخت پر اس الزام میں قید کر لیا گیا کہ اس نے سرکاری خزانے سے پچیس لاکھ دینار کی خطیر رقم غبن کر لی تھی۔ ۴ رمضان ۶۸۰ھ/ ۱۷ دسمبر ۱۲۸۱ء کو ایلخان کے گھرانے کے بعض افراد کی سفارش کی بدولت اسے قید سے رہا کر دیا گیا، مگر تقریباً فوراً ہی بعد دوبارہ اس الزام میں کہ اس نے مصر کے مملوک بادشاہ سے خط و کتابت جاری کر رکھی تھی گرفتار کر لیا گیا۔ وہ اس الزام کی جوابدہی کرنے کے لیے ہمدان اس وقت پہنچا جب ایلخان کی وفات ہو چکی تھی، چنانچہ وہ قید خانے ہی میں پڑا رہا یہاں تک کہ تگودار، یعنی سلطان احمد نے، جس نے اسلام قبول کر لیا تھا، اباقا کا جانشین منتخب ہوتے ہی علاء الدین کی رہائی اور گورنر کے عہدے پر اس کی بحالی کا فرمان جاری کیا۔ علاء الدین اس بحالی کے بعد زیادہ عرصے تک زندہ نہ رہا۔ تگودار کا بھتیجا، جو آگے چل کر ایلخان ارغون (۱۲۸۴ تا ۱۲۹۱ء) بنا، ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ - ۱۲۸۳ء کے موسم سرما میں بغداد پہنچا اور غبن کا پرانا الزام دوبارہ قائم کرکے حاکم کے نائبوں کو گرفتار کرکے انھیں اذیت پہنچانا شروع کر دی۔ علاء الدّین اس وقت اَرّان میں تھا، جہاں اس کارروائی کی خبر سنتے ہی اس پر سکتے کا دورہ پڑا اور ۴ ذوالحجہ ۶۸۱ھ/۵ مارچ ۱۲۸۳ء کو اس نے وفات پائی۔

علاء الدّین نے ادبیات کی تحصیل میں اپنی خامیوں کا جو ذکر کیا ہے اسے یقیناً رسمی انکسار پر محمول کرنا چاہیے۔ اس کے ہم‌عصر اس کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ بڑا فاضل اور شعرا و علما کا مُربّی تھا۔ اس کی تاریخ کو اسلوب کے اعتبار سے انشا کا بے مثال نمونہ قرار دیا گیا۔ اس کی یہ تصنیف تین حصوں میں منقسم ہے: (۱) مغول کی تاریخ اور ان کی فتوحات کا بیان، اس زمانے کے واقعات تک جو گیُوک قاآن Güyük کی وفات کے بعد رونما ہوے۔ اس میں جوچی اور چغتای کے اخلاف کی تاریخ بھی شامل ہے؛ (۲) خوارزم شاہوں کے خاندان کی تاریخ، جس کی بنیاد جزئی طور پر سابقہ تصانیف، مثلاً ابوالحسن البَیْہَقی کی مَشارِبُ التّجارب اور فخر الدین الرازی کی جوامع العلوم پر رکھی گئی ہے، نیز خراسان کے حاکموں کی ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء تک کی تاریخ؛ (۳) مغول کی تاریخ کا تتمہ اسمٰعیلیوں کے مغلوب ہونے تک، اس میں اسمٰعیلی فرقے کی بابت بھی بیان موجود ہے، جو خصوصیت کے ساتھ ان کتابوں پر مبنی ہے جو اَلَمُوت سے دستیاب ہوئیں، جیسے سرگزشت سیّدنا؛ نیز دیگر ایسی تصانیف کا حوالہ بھی دیا گیا ہے جو اب نہیں ملتیں، جیسے تاریخ جِیل و دَیلم اور تاریخ سلّامی (جو فخر الدولہ بُویہی کے لیے لکھی گئی تھی)۔ تاریخ جہان گشای کا مشرق کی تاریخی روایات پر بہت اثر پڑا ہے اور ہمارے نزدیک یہ درجۂ اول کی مستند تواریخ میں شمار ہوتی ہے۔ اس کا مصنف وہ تنہا فارسی مؤرخ ہے جس نے منگولیا تک سفر کیا اور مشرق ایشیا کے ممالک کا بیان بلا واسطہ اپنے ذاتی علم سے کیا ہے، چنانچہ جو معلومات ہمیں مغول دارالسلطنت قراقُورم کی عمارات کی بابت ملتی ہیں وہ اسی تصنیف اور ولیم آف روبرک William of Rubruck کے *Journal* کی مرہون منت ہیں۔ چینگیز خان کی فتوحات کے بیانات بھی اتنی تفصیل سے کہیں اور نہیں دیے گئے۔ بہت سے اہم

واقعات، مثلاً اترار کے بالائی اور زیریں جانب سیر دریا کی لڑائیوں، نیز خُجند کے مشہور محاصرے کا حال ہمیں فقط تاریخ جہان گشای ہی سے معلوم ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے ان واقعات کی بابت جُوینی ہمیں ایک ہم عصر کے براہ راست تأثرات نہیں دیتا بلکہ ایک قرن بعد کی آرا سے روشناس کراتا ہے اس لیے اس کے بیان کی تفاصیل کو، خصوصاً محاربین اور مقتولین کی تعداد کی بابت بیانات کو، بڑی احتیاط کے ساتھ قبول کرنا چاہیے! قب بطور مثال وہ واقعہ جس کی طرف d'Ohsson (۱: ۲۳۲ ببعد) ایک عرصہ پہلے توجہ دلا چکا ہے کہ جوینی کے قول کے مطابق بخارا کے قلعے کا دفاع تیس ہزار آدمیوں نے کیا تھا جو قلعے کے فتح ہونے کے بعد سب کے سب قتل کر دیے گئے، درآن حالیکہ اسی کی بابت ابن الاثیر (۱۲: ۲۳۹) ایک عینی شاہد کی سند سے کہتا ہے کہ قلعے کی محافظ فوج میں کل چار سو سوار تھے۔ اس کے علاوہ قراختای اور محمد خوارزم شاہ کی باہم جنگ کی بابت جُوینی کے ہاں دو بیان ملتے ہیں، جو بظاہر دو علیحدہ علیحدہ ماخذوں (تحریری یا زبانی) سے لیے گئے ہیں۔ ان دو متضاد بیانوں کو میر خواند جیسے مصنفین مابعد نے ایک ہی روایت کی شکل میں منسلک کر دیا ہے، وہ بھی جدید تنقید کے معیار کے مطابق نہیں۔ فضلاے یورپ کو ان تالیفات نے، جو انھیں اصل مستند تواریخ کے مقابلے میں آسانی سے دستیاب ہوگئیں، اکثر غلط راہ پر ڈال دیا۔

جوینی نے اپنی تاریخ پر کام اس وقت شروع کیا جب وہ ۶۵۰ھ/۱۲۵۲-۱۲۵۳ء میں منگولیا میں تھا۔ وہ ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء تک بھی اس کی تحریر میں مصروف تھا، کیونکہ وہ ماوراء النہر کے ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء کے حالات کا ذکر کرتا ہے، نیز گرجستان کی ایک بغاوت کا بھی ذکر کرتا ہے جو اس سال کے موسم خزاں میں ہوئی (متن، ۲: ۲۶۱، ترجمہ، ۲: ۵۲۵)؛ لیکن اس کے بعد کے حالات کا اس میں کوئی ذکر نہیں ملتا، یہاں تک کہ ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء تا ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء کی ان کارروائیوں کا بھی نہیں جو خلافت کے خلاف کی گئیں، اور اس بات کی بہت سی علامتیں موجود ہیں کہ یہ تاریخ نا تمام حالت میں چھوڑ دی گئی۔

اپنی عمر کے آخری ایام میں اس نے فارسی میں (عربی میں نہیں، جیسا کہ Quatremére نے لکھا ہے اور جس کا Barthold نے ۱۹۱۱ء، مطبوعہ لائڈن، بار اول میں، اتباع کیا ہے) دو رسالے لکھے، جن میں اس نے ان مصیبتوں کا ذکر کیا ہے جو اس پر اباقا کے عہد میں پڑیں۔ ان میں سے پہلے رسالے کا نام تَسلیة الاُخوان ہے اور دوسرے کا کوئی خاص نام نہیں۔ ان دو مختصر تصالیف سے تاریخ جہان گشای طبع [میرزا محمّد] قزوینی، کے فارسی مقدمے میں اقتباسات درج ہیں.

مآخذ: (۱) جوینی کی تاریخ کا متن طبع میرزا محمد قزوینی بعنوان تاریخ جہان گشای' تصنیف علاء الدین عطا ملک جُوینی میں موجود ہے' ۳ جلدیں (بسلسلۂ یادگار گب' سلسلۂ قدیم' ج ۱/۱۶' ۲' ۳)' لنڈن ۱۹۱۲'، ۱۹۱۶ و ۱۹۳۷ء؛ (۲) نیز اس کا ترجمہ از J.A. Boyle' بعنوان 'The history of the world-conqueror' ۲ جلدیں' مانچسٹر ۱۹۵۸ء؛ جوینی بحیثیت ایک صاحب اسلوب انشاپرداز کے لیے دیکھیے: (۳) بہار: سَبک شناسی' ۳: ۵۱ تا ۱۰۰؛ [دیکھیے نیز تاریخ جہانگشای' ج ۳ کے ایک مخطوطے کی عکسی طبع' از Sir E. Denison Ross' لنڈن ۱۹۳۲ء].

(J.A. BOYLE و W. BARTHOLD).

* **اَلجُوَینی**: ابوالمعالی عبدالملک، [مشہور شافعی عالم عبداللہ بن یوسف ابو محمد الجوینی] کے فرزند الملقب بہ امام الحرمین، ۱۸ محرم ۴۱۹ھ/ ۱ فروری ۱۰۲۸ء کو بُشتَنِقان میں، جو نیشاپور کے نواح میں ایک گاؤں ہے، پیدا ہوے۔ اپنے والد کی وفات کے بعد انھوں نے ان کا سلسلۂ درس و تدریس جاری رکھا حالانکہ وہ ابھی بیس سال کے بھی نہیں ہوے تھے۔ وہ علم الکلام کے اس دبستان سے تعلق رکھتے ہیں

جسے چوتھی صدی ہجری / دسویں عیسوی کے آغاز میں ابوالحسن الاشعریؒ نے قائم کیا تھا، لیکن طغرل بیگ سلجوق کے وزیر عمیدالملک الکُنْدری نے اس "بدعت" کی کھلم کھلا مخالفت کی اور اشاعرہ وغیرہ کی منبروں پر سے مذمت کرائی ۔ ابوالقاسم القشیری کی طرح الجوینی نے بھی فوراً ترک وطن کیا اور بغداد چلے گئے۔ اس کے بعد ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں وہ حجاز پہنچے اور مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ میں چار سال تک درس دیتے رہے؛ اسی وجہ سے ان کا اعزازی لقب "امام الحرمین" پڑ گیا ۔ جب سلجوق مملکت میں وزیر نظام الملک کو اقتدار حاصل ہوا تو اس نے اشاعرہ کی حمایت کی اور تارکین وطن کو واپس بلا لیا، چنانچہ جو لوگ نیشا پور واپس آئے ان میں الجوینی بھی تھے (*ZDMG*، ۴۱: ۶۳ میں جو اطلاع درج ہے وہ پورے طور پر صحیح نہیں ہے) اور نظام الملک نے اسی شہر میں ان کے لیے ایک خاص مدرسہ قائم کیا، جس کا نام بغداد کے مشہور مدرسے کے نام پر مدرسۂ نظامیہ رکھا ۔ الجوینی یہاں مرتے دم تک پڑھاتے رہے (ہمیں یہ معلوم ہے کہ الغزالیؒ اپنی عمر کے آخری حصے میں کچھ مدت کے لیے ۴۹۹ھ/۱۱۰۵ء سے لے کر آگے تک، اسی مدرسے میں معلم رہے تھے) ۔ الجوینی آخر میں بیمار ہوے تو اپنے پیدائشی گاؤں چلے گئے کہ شاید وہاں جانے سے صحت عود کر آئے اور انھوں نے وہیں ۲۵ ربیع الآخر ۴۷۸ھ/ ۲۰ اگست ۱۰۸۵ء کو وفات پائی ۔ السبکی نے طبقات الشافعیہ میں ان سے متعلق ایک طویل مدحیہ مقالہ لکھا ہے اور علی الاعلان کہا ہے کہ ان کی ادبی تصنیفات کی کثرت کی توجیہ بجز معجزہ کہنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں.

الجوینی کی تحقیقات فقہ (زیادہ صحیح طور پر اصول الفقہ) اور عام الکلام کے درمیان بٹی ہوئی تھیں .

فقہ: ان کے سب سے بڑے رسالے کتاب الورقات فی اصول الفقہ کی شرحیں گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں عیسوی تک برابر لکھی جاتی رہیں ۔ ان کی منہاجیات کی بہترین صراحت کتاب البرہان فی اصول الفقہ میں ملتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے الاشعریؒ کے اصول کی بنیاد پر ایک اسلوب قضا قائم کرنے کی کوشش کی ۔ السبکی نے طبقات (۳ : ۲۶۴) میں اس کتاب کے مشکل ہونے کا ذکر کیا ہے اور اس کو لُغزالاُمَّة (=اُمّت کی چیستان) کا نام دیا ہے ۔ السُّبکی نے ان تحفظات کی طرف بھی توجہ دلائی ہے جو الجوینی نے الاشعریؒ اور امام مالکؒ کے بارے میں درج کیے ہیں ۔ یہ تحفظات ایسے ہیں جن کی بنا پر ان کی اس شرعی تصنیف کو بالخصوص مالکیوں کے ہاں زیادہ قبول عام حاصل نہ ہو سکا ہوگا .

علم الکلام: مسلمانوں کے افکار پر الجوینی نے سب سے گہرا اثر ایک ماہر کلام کی حیثیت سے ڈالا ہے اور انھیں یہ شرف حاصل ہے کہ اس مخصوص صنف ادب میں وہ ابو حامد الغزالیؒ کے استاد ہیں ۔ بد قسمتی سے ان کی عظیم تصنیف الشامل ابھی تک طبع نہیں ہو سکی ۔ اس کا ایک مخطوطہ (نا تمام) قاہرہ کے "قومی کتاب خانے" میں پایا جاتا ہے (علم الکلام، عدد ۱۲۹۰)، جو کتاب خانۂ کوپرولو کے مخطوطے سے نقل کیا گیا ہے ۔ اس کا ایک اور نسخہ، جس میں النسفی سے اقتباسات کا اضافہ کیا گیا ہے، قاہرہ کے ڈاکٹر الخُضَیری کی ملک ہے ۔ ان مخطوطوں کا G. C. Anawati نے مطالعہ کیا ہے (قب *Introduction à la thèologie musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۵) ۔ دوسری جانب ان کا ملخص کتاب الاِرْشاد الٰی قَواطع الأدلّة فی اُصُول الاعتقاد طبع ہو چکا ہے اور اس کا بکثرت مطالعہ کیا جاتا ہے اور اس سے اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں ۔ اس کی دو اشاعتیں حال ہی کی ہیں: (۱) از J. D. Luciani، پیرس ۱۹۳۸ء، جس کے ساتھ فرانسیسی ترجمہ بھی شامل ہے

(جو اس کے طابع و مترجم کی موت کی وجه سے نا تمام رہ گئی)؛ (۲) از م۔ی۔موسٰی اور عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره ۱۹۵۰ء، جو نقد و تحقیق کے اعتبار سے بہترین طبع ہے.

الجوینی اس وجه سے اهم هیں که انهوں نے اس دور میں قلم اٹھایا جو قدیم دبستان اشعریت اور اس دبستان کے درمیان کا زمانه تها، جسے آگے چل کر ابن خلدون نے دبستان جدید قرار دیا۔ اس زمانے کی نمایاں خصوصیات یه هیں: (۱) باقاعده تحقیق و تفتیش، جس پر معتزله کے اثر و نفوذ کے علاوه (جن کے نظریات کو رد کیا گیا ہے) بعض دیگر جدید اصول بهی اثر انداز هوے هیں؛ (۲) نظریهٔ علم کی، نیز صفات الٰهیه کی بحث میں "احوال" (modes) پر زور جو اس نیم تصوریت پسند (semi-conceptualist) موقف سے ماخوذ ہے جس کا بانی ابوهاشم المعتزلی تها؛ (۳) عقلی طریقوں اور ارسطاطالیسی طرز میں "تین اصطلاحوں کے ذریعے استدلال" کے استعمال کی اهمیت، مثلاً وجود باری تعالٰی کا ثبوت دیتے وقت، جو بہر حال واجب الوجود (a novitate) ہے (نه که امکانی contingentia) علاوه بریں ارسطاطالیسی قیاسات (syllogisms) پر بهی استدلال، یعنی دو مقدموں (اصطلاحوں) سے استنباط کا اثر باقی ہے، قبّ Gardet-Anawati : *Intr. à la thèol. musulmane*، ص ۳۶۰، ۳۶۱۔ بڑے مسائل کا حل زیاده تر الاشعری کے اصول کے بالکل مطابق کیا گیا ہے۔ الجوینی سے مخصوص منهاجی رجحانات ضرور موجود هیں، لیکن ان کا اظهار زیاده تر مسائل کے پیش کرنے میں، بحث کے انداز میں اور ان اسباب کو اهمیت دینے میں هوتا ہے جن سے نتائج پر پهنچا گیا ہے۔ فقه کی طرح کلام میں بهی سب سے بڑھ کر اصول کا سوال تها اور اسی سے امام الحرمین کو دلچسپی تهی.

مآخذ : متن مقاله میں جو حوالے دیے گئے هیں ان کے علاوه : (۱) ابن خلّکان، قاهره، عدد ۳۵۱؛ (۲) السُّبکی : طبقات، ۲ : ۷۰۷۱ و ۳ : ۲۴۹ تا ۲۸۲؛ (۳) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰ : ۷۷ (بذیل ۴۸۵ھ) : (۴) ابن تغری بردی، ص ۷۷۱؛ (۵) Wüstenfeld : *Die Akademien der Araber*، عدد ۳۸؛ (۶) وهی مصنف: *Shāfi'iten*، عدد ۳۶۵؛ (۷) Schreiner، در *Grätz' Monatsschrift*، ۲۵ : ۳۱۴ ببعد؛ (۸) براکلمان، ۱ : ۳۸۸.

(L. GARDET و C. BROCKELMANN)

* **الجُوَینی :** ابو محمد عبدالله بن یوسف [بن محمد]، ایک شافعی عالِم [تفسیر و لغت و فقه، [امام الحرمین] عبدالملک [رکّ به الجوینی، ابوالمعالی] کے والد، جنهوں نے اپنی زندگی کا زیاده تر حصه نیشا پور میں گزارا اور وهیں ۴۳۸ھ/۱۰۴۷ء میں وفات پائی۔ بحیثیت ایک مصنف کے انهیں فُرُوق المسائل سے زیاده دلچسپی تهی۔ [ان کی تصانیف الوسائل فی فروق المسائل اور الجمع والفرق شافعی فقه کے مسائل پر مشتمل هیں۔] دیکھیے Schacht، در *Islamica*، ۲/۴ (۱۹۲۷ء) : ۵۰۵ ببعد.

مآخذ : (۱) السبکی : طبقات، ۳ : ۲۰۸ تا ۲۱۹؛ (۲) W. Wüstenfeld : *Der Imâm-el-Schâfi'î* وغیره، عدد ۳۶۵ (الف)، ص ۲۴۸ ببعد؛ (۳) براکلمان، ۱ : ۳۸۲ و تکمله، ۱ : ۶۶۷؛ [(۴) ابن خلکان : الوفیات، ۱ : ۲۵۲؛ (۵) مفتاح السعادة، ۲ : ۱۸۳؛ (۶) تبیین کذب المفتری، ص ۲۵۷]۔

(J. SCHACHT)

⊗ **جهاد :** (ع)، مادّهٔ ج ه د سے؛ لغوی معنی: وه کوشش اور محنت جو کسی معین مقصد کے لیے کی جائے [لسان، بذیل مادّه]؛ مجاهده اور اجتهاد بهی اسی مادّے سے هیں.

یه لفظ قرآن مجید میں کبهی لغوی معنوں میں کبهی اصطلاحی معنوں میں متعدد مرتبه آیا ہے، (دیکھیے الراغب : المفردات، بذیل مادّه).

اصطلاح میں اس کے معنی هیں وه محنت اور کوشش جو الله کے لیے، الله کی راه میں، اسلام کے لیے،

نظام ملت کے لیے، یا اس کے استحکام کے لیے کی جائے، خواہ وہ مال سے ہو، جان سے ہو، یا کسی اور طریقے سے ۔ اپنے نفس سے جہاد کرنے کو بعض احادیث (اور کتب اخلاق میں) میں جہاد اکبر کہا گیا ہے، لیکن زیادہ معین معنوں میں جہاد اسلام کا ایک اجتماعی فریضہ بھی ہے اور اس کی انجام دہی میں بطور عبادت ہر وہ کوشش اور محنت شامل ہے جو ملت کے استحکام میں، جملہ اجتماعی امور میں، عام مجاہدہ سے لے کر ملت کے معین مصالح، مثلاً حق کی سر بلندی، اعلاے کلمة اللہ، مظلوموں کی حمایت، حملہ آوروں کا مقابلہ اور اس میں آگے بڑھ کر ان کی کمین گاہوں، رسد گاہوں، چھاؤنیوں، سلسلہ رسل و رسائل اور ان کی مرکزی قوت کو ختم کرنے تک سب امور شامل ہیں۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جہاد صرف قتال کا نام نہیں، بلکہ استحکام ملت کی ہر کوشش کو جہاد کہا گیا ہے ۔ علم کے لیے جد و جہد، اپنے مال کو اسلام کے استحکام پر خرچ کرنے کی کوشش، بلکہ سلطان جابر کے سامنے کلمۂ حق کہنا بھی جہاد میں شامل ہے (دیکھیے سید سلیمان ندوی : سیرة النبی (بار سوم، مطبع معارف، اعظم گڈھ ۱۹۵۲ء)، ۵ : ۴۰۴ تا ۴۱۸) ۔ قتال، جہاد میں شامل ہے اور اس کی ایک آخری اور انتہائی صورت ہے جو دعوت والی قوموں کے لیے ناگزیر ہوتی ہے ۔ اسلام چونکہ رہبانیت میں اعتقاد نہیں سکھاتا اور زندگی کے حقائق کو نظرانداز نہیں کرتا اس لیے قتال کی مجبوری سے غفلت نہیں برتتا؛ لہٰذا مسلمانوں کو اس کے لیے بھی ہمہ وقت تیار رہنے کی تلقین کرتا ہے ۔

ایک ایسا نظریہ جو عالمگیر ہونے کے دعوے سے سامنے آتا ہے اور دنیا کے موجود نظاموں کی تنسیخ کا مدعی ہے قدرةً باطل کی ساری قوتوں کے لیے ایک چیلنج ہوتا ہے؛ لہٰذا باطل قوتوں کی طرف سے پیکار کی توقع رکھ کر اسے جہاد کی ہر صورت (بشمول قتال) تیار رہنا لازمی ہے ۔ مستشرقین کی ایک بڑی جماعت یہ غلط فہمی پھیلاتی رہی ہے کہ جہاد محض تبلیغی یا ملک گیری کی اندھا دھند لڑائی کا نام ہے ۔ یہ خیال حقائق قرآنی اور واقعات تاریخی کے خلاف ہے اور اس میں اس ذہن کو بھی دخل ہے جو تاریخی طور پر ان واقعات سے پیدا ہوا جو صلیبی جنگوں کے علاوہ دوسری فتوحات اسلامیہ سے متعلق ہیں.

جیسا کہ بیان ہوا، اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ جہاد میں قتال بھی شامل ہے؛ لیکن ہر قتال (جنگ) کو جہاد نہیں کہا جا سکتا ۔ جہاد اپنے مقصد، طریق کار اور نصب العین کے اعتبار سے محض اعلاے کلمة اللہ اور تحفظ غایات اسلامی کے لیے ہوتا ہے ۔ یہ اندھا دھند جنگ و جدال نہیں بلکہ مقاصد ملّت کی خاطر ایک با اصول جنگ ہے، جو معین اصولوں، پابندیوں اور احتیاطوں کے ساتھ لڑی جاتی ہے اور ان احتیاطوں کا ذکر بتصریح قرآن مجید میں موجود ہے ۔ جنگ کے باوجود صلح و آشتی کی اہمیت، جنگ میں بھی عدوان اور زیادتی سے بچنے کی تلقین، معاہدات کی سختی سے پابندی، عورتوں، بچوں، بوڑھوں سے نیک سلوک، عبادت گاہوں کا احترام، درختوں، فصلوں اور پانی کے چشموں کی حفاظت، گرے ہوے دشمنوں سے نرمی، قیدیوں سے حسن سلوک اور دیگر امور، سب اس امر کی توثیق کرتے ہیں کہ وہ قتال جو جہاد کی ایک صورت ہے ایک تعمیری اور حد درجہ اصولی قسم کی جنگ ہے؛ اس کی اخلاقی حدود متعین ہیں اور ان میں بھی اشتعال اور ناجائز تجاوز سے منع کیا گیا ہے ۔ یہ احکام و ہدایات قرآن مجید، احادیث اور کتب فقہ میں بتفصیل موجود ہیں۔

اس طریقے سے اسلام میں جہاد کی ہر صورت (بشمول قتال) ایک عبادت قرار دی گئی، کیونکہ یہ تطہیر حیات کی مہم سمجھی گئی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے سید سلیمان ندوی : سیرة النبی (بار ششم، مطبع معارف، اعظم گڈھ)، ۱ : ۵۷۳ تا ۶۲۲).

تاریخ اور فقہ کے بعض جدید مصنفین نے اسلام میں

جنگ کی جارحانہ اور مدافعانہ نوعیت کا ذکر کیا ہے اور بعض نے اسلام میں جہاد بالسیف سے انکار بھی کیا ہے۔

لیکن یہ بحث جہاد کے صحیح مفہوم اور طریق و مقصد کے نہ سمجھنے سے پیدا ہوئی ہے، اس لیے اسلامی احکام کی محتاط تعبیر کرنے والے مصنفوں نے جارحانہ و مدافعانہ کے فرق کو اضافی قرار دے کر یہ کہا ہے کہ اصل نکتہ جہاد کی نوعیت کا نہیں بلکہ جہاد کے مقصد کی نوعیت کا ہے۔ کسی اعلٰی مقصد کے لیے معمولی قول و فعل کی استقامت سے لے کر قتال تک سب ذرائع جائز ہیں اور اس میں جارحانہ و مدافعانہ کا فرق اکثر اوقات غیر متعلق ہو جایا کرتا ہے، کیونکہ تطہیر حیات کی پیکار میں یہ منزل بھی ایک اہمیت رکھتی ہے۔

چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے غزوات و سرایا کی ساری تاریخ اور ان کے سلسلے میں تدریجی مجبوری جس سے معاملہ جنگ تک پہنچا اور دوسرے احوال اور پس منظر اس امر کی شہادت کے لیے کافی ہیں کہ اسلام میں تبلیغ کے لیے جنگ پہلا اور آخری وسیلہ نہیں؛ اس سے پہلے کے جملہ ذرائع و وسائل، جو کلمۃ اللہ کے اعلاء اور تحفظ کے لیے ضروری ہوتے ہیں، سب قرآن و حدیث میں مذکور ہیں؛ لیکن اللہ کا بول بالا کرنے اور کلمۃ اللہ کے اعلاء میں باطل کی قوتوں کی طرف سے حملہ بھی ناگزیر ہے۔ ان معنوں میں مومن کو ہر وقت اس حملے کے خدشے سے اس آخری ناگزیر صورت کے لیے بھی تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ملی استحکام کے لیے قوۃ اور رباط الخیل کی تنظیم، یعنی افرادی طاقت اور آلات جنگ کی فراہمی ایک بنیادی ضرورت ہے۔

مستشرقین کا ایک گروہ، جو اسلام کے موقف کے بارے میں تشکیک پیدا کرتا ہے، یہاں فاتح اور پیغمبر کے فرق پر زور دیتا ہے اور عیسائی تصورات کے حوالے سے یہ کہتا ہے کہ دین کی تبلیغ صرف وعظ و نصیحت سے ہونی چاہیے؛ لیکن وہ یہ حقیقت نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اسلام صرف عقائد کا نام نہیں بلکہ ایک مکمل نظام ہے، جس میں ریاست و خلافت بھی شامل ہے؛ اس لیے موعظۂ حسنہ اور "جدل احسن" کی ضرورت کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ اس نظام کی حفاظت بھی لازمی تھی جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے قائم کیا، ورنہ جہاں تک اسلام کی عالمگیر اشاعت کا تعلق ہے اس میں اسلام کی پاکیزہ تعلیم اور مسلمانوں کے اخلاقِ حسنہ دونوں نے بھی نمایاں حصّہ لیا ہے، چنانچہ ان ملکوں میں اسلام کے ماننے والے بڑی تعداد میں نظر آتے ہیں جہاں فاتح نہیں پہنچے، بلکہ عام تاجر اور عالم و صوفی ہی پہنچے اور انہوں نے اسلام پھیلایا۔

اس سلسلے میں دارالحرب (رکّ بآن) کی بحث بھی آتی ہے۔ چونکہ اعلاے کلمۃ اللہ کی آخری ذمے داری مسلمانوں پر ڈالی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ دین اسلام سب دینوں پر غالب رہے گا، اس لیے اس صورت حال کے لیے احکام بھی ہیں جس میں اتفاقاً یا بامر مجبوری مسلمانوں کا کوئی گروہ دوسروں کا غلام بن جاتا ہے۔ اسلام اور آزادی لازم و ملزوم ہیں، اس لیے غلام ہو جانے کی صورت میں آزادی کے لیے جدو جہد لازمی ہے۔

انیسویں۔ بیسویں صدی میں جب مغرب کی بعض اقوام نے مسلمان ممالک پر قبضہ کر لیا تو جہاد اور دارالحرب کے مسائل کے بارے میں بعض ایسی توجیہات ظہور میں آئیں جن سے ان کے حاکمانہ قبضے کو تقویت ملتی تھی اور یہ موقف اختیار کیا گیا کہ مسلمان غیر مسلم حکام کی رعایا بن کر رہ سکتے ہیں بشرطیکہ وہ مسلمانوں کے شخصی قوانین میں خلل انداز نہ ہوتے ہوں اور عادل ہوں۔

ابوالکلام آزاد نے مسئلۂ خلافت اور قول فیصل میں اس موقف کا تجزیہ کیا ہے اور غلامی سے نکلنے کی جد و جہد کو فرض قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ؛ (۲) کتب تفسیر، مثلاً القرطبی: جامع لاحکام القرآن: الرّازی: مفاتیح الغیب (= تفسیر کبیر)؛ الشوکانی = فتح القدیر؛ رشید رضا: المنار؛ القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۳) کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوزالسنة، بذیل مادّۂ الجہاد؛ (۴) وهبة الزحیلی: آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دمشق ۱۹۶۲ء؛ (۵) ابن قیم الجوزیة: احکام اهل الذمة، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۶) ابن تیمیة: رسالة القتال، در مجموعه رسائل ابن تیمیة، مطبعة السنة المحمدیة ۱۹۴۹ء؛ (۷) ابن رجب الحنبلی: القواعد، مصر ۱۹۳۳ء؛ (۸) عباس محمود العقاد: حقائق الاسلام واباطیل خصومه، قاهره؛ (۹) فواد شباط: الحقوق الدولیة العامة، بار دوم، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) ابو یوسف: کتاب الخراج، قاهره ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) سید قطب: السلام العالمی و الاسلام، بار دوم، قاهره؛ (۱۲) عبد الوهاب خلاف: السیاسة الشرعیه، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۳) عبدالرؤف عون: الفن الحربی فی صدر الاسلام، دارالمعارف، مصر ۱۹۶۱ء؛ (۱۴) علی صادق ابوهیف: القنون الدولی العام، اسکندریة ۱۹۵۸ء؛ (۱۵) ثروت بدوی: النظم السیاسة، قاهره ۱۹۵۷ء؛ (۱۶) محمد ضیاء الدین الریس: النظریات السیاسیة الاسلامیة، قاهره ۱۹۶۰ء؛ (۱۷) صبحی صالح: النظم الاسلامیة، بیروت ۱۹۶۵ء، ص ۵۱۴ تا ۵۲۵؛ (۱۸) دویدار: صور من حیاة الرسول؛ (۱۹) Majid Khadduri: *War and peace in law of Islam*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۰) آرنلڈ: *Preaching of Islam*، اردو ترجمہ: اشاعت اسلام اور عربی ترجمہ: الدعوة الی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

[ادارہ]

* **جہاں آرا بیگم:** شاہجہان اور ممتاز محل (جو روضۂ تاج محل، آگرہ، میں مدفون ہے) کی پہلوٹھی کی بیٹی، ۲۱ صفر ۱۰۲۳ھ/ ۲۳ مارچ ۱۶۱۴ء کو پیدا ہوئی۔ اس کا اعزازی لقب "فاطمة الزمان" تھا، جس کی وجہ سے فان کریمر von Kremer اور اس کے بعد میکڈانلڈ Macdonald (*The Religious Attitude and Life in Islam*، لنڈن، ص ۲۰۵) کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ اس کا نام فاطمہ تھا۔ معاصر مؤرخین کے ہاں وہ بیگم صاحب (عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ (متن)، ۱: ۱۱۲۸ و محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، ۱: ۸۰) یا بادشاہ بیگم کے درباری خطاب سے معروف ہے۔ ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۱ء میں اپنی والدہ کی وفات کے بعد اسے سلطنت کی "خاتون اول" کا اعزاز نصیب ہوا، جس کی جھلک کسی قدر مذکورۂ بالا سرکاری خطاب میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ ساری زندگی اپنے والد کی تہ دل سے فرماں بردار اور خدمت گزار رہی اور اورنگ زیب [رک بہ عالمگیر] کے ہاتھوں اس کی معزولی پر اس کے قید و بند کے ایام میں بھی اس کا ساتھ نہ چھوڑا۔ اورنگ زیب کے حریف، یعنی اپنے بھائی دارا شکوہ [رک بآں] کے ساتھ حد درجہ محبت کی بنا پر وہ اورنگ زیب کی مورد عتاب بھی رہی۔

جہاں آرا ایک باکمال خاتون اور تصوف پر دو کتابوں کی مصنف تھی: (۱) مونس الارواح اور (۲) صاحبیہ، جو اس کے پیر و مرشد ملا شاہ قادری کی ایک نامکمل سوانح عمری ہے۔ اس کے اپنے بیان کے مطابق (دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ۱۳/۴: ۱۶۰) وہ خاندان تیموریہ کی پہلی خاتون ہے جس نے تصوف کو اپنا شیوہ بنایا۔ ابتدا میں وہ ملا شاہ قادری کی مرید تھی، لیکن پھر اس نے سلسلۂ چشتیہ [رک بآں] میں بیعت کر لی، چنانچہ اس کی کتاب مونس الارواح حضرت خواجہ معین الدین چشتی [رک بآں] کی سوانح حیات ہے۔ اپنے والد کے عہد حکومت میں وہ بڑی با اثر تھی؛ اسے چھے لاکھ روپے [سالانہ] کا گرانقدر وظیفہ ملتا تھا۔ یہ نصف نقد اور نصف اراضی کی صورت میں تھا جو بادشاہ نے اسے عطا کر رکھی تھیں۔ اورنگ زیب نے اپنے عہد میں یہ رقم دگنی کر دی۔ شاہجہان کی نظر بندی کے زمانے

میں وہ معزول شہنشاہ اور بادشاہ وقت (اورنگ زیب) کے درمیان ایک واسطے کی حیثیت رکھتی تھی اور ساری اہم سیاسی خط و کتابت اسی کے ذریعے ہوتی تھی۔ وہ عمر بھر ناکتخدا رہی۔ اس کی وفات ۱۰۹۲ھ/۱۶۸۱ء میں ہوئی اور اسے اس کی اپنی وصیت کے مطابق دہلی میں حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی درگاہ [رک بہ دہلی، آثار] کے صحن میں سنگ مرمر کے ایک سادے سے مقبرے میں، جو اس نے خود بنوایا تھا، دفن کیا گیا۔ [اس کی لحد پر یہ شعر کندہ ہے:

بغیر سبزہ نپوشد کسے مزار مرا
کہ خاکپوش غریبان ہمیں گیاہ بس است]

آگرے کی جامع مسجد، جس سے ملحق ایک مدرسہ بھی تھا، جہاں آرا ہی کی تعمیر کردہ ہے. فتح پور سیکری [رک بآں] میں اکبر کی بنائی ہوئی مسجد کے بعد مغلوں کے عہد کی یہ سب سے پہلی وسیع اور فراخ مسجد ہے.

مآخذ: (۱) صاحبیّہ (مخطوطہ، در کتاب خانۂ آبا راؤ بھولا ناتھ، احمد آباد) کے آخر میں خود نوشت سرگزشت؛ (۲) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، Bib. Ind.، ۱/۱: ۹۴؛ (۳) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، Bib. Ind.، ۱: ۸۰؛ (۴) محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، Bib. Ind.، ص ۲۱۳؛ (۵) شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bib. Ind.، بذیل مادّہ؛ (۶) غلام یزدانی: جہاں آرا (*Jahanara*)، در *J P H S*، ۲/۲ (کلکتہ ۱۹۱۴ء): ۱۵۲ تا ۱۶۹؛ (۷) محبوب الرحمٰن: جہاں آرا (اردو)، علی گڑھ ۱۹۱۸ء؛ (۸) H.A. Rose: *Persian letters from Jahān Ārā, daughtor of shāh Jahān .... to Raja Budh Parkash of Sirmūr*، در *JASB*، ۱۹۱۱ء، ص ۴۴۹ تا ۴۵۸؛ (۹) کے، آر، قانونگو K.R. Qanungo: *Dārā Shukoh*، کلکتہ ۱۹۳۵ء، ۱: ۱۰؛ (۱۰) منوچی N. Manucci: *Storia do Mogor*، مترجمۂ W. Irvine، لندن ۱۹۰۷ء، ۱: ۲۱۷ و اشاریہ [یہ تصنیف حد درجہ غیر مستند ہے۔ جادو ناتھ سرکار نے بھی اپنی تاریخ اورنگ زیب کے مقدمے میں اسے ناقابل اعتبار قرار دیا ہے]؛ (۱۱) Carr Stephen: *The archaeology and monumental remains of Dehli*، کلکتہ ۱۸۷۶ء، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹؛ (۱۲) R.C. Temple: *ShahJahan and Jahanara*، در *Indian Antiquary*، ۱۹۱۵ء، ۴۴: ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ (۱۳) نزاکت جہاں تیموری: تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۵۹ء؛ (۱۴) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ، اعظم گڑھ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء، ص ۴۴۷ تا ۴۵۵ (جہاں دیگر حوالے، بالخصوص جہاں آرا کی شاعرانہ قابلیت سے متعلق درج ہیں)؛ (۱۵) بنارسی پرشاد سکسینہ: *A. History of Shahjahan of Dihli*، الٰہ آباد ۱۹۳۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۶) سیّد احمد خان: آثار الصّنادید، کانپور ۱۸۴۶ء، بذیل مادّہ؛ [(۱۷) جادو ناتھ سرکار: *A History of Aurangzeb*، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۱۸) مخطوطات فارسی کی فہرستیں].

(بزمی انصاری)

جہاندار شاہ: معزالدین، مغل [ہندوستان کا] * شہنشاہ (دور حکومت: ۲۱ صفر ۱۱۲۴ھ/۲۹ مارچ ۱۷۱۲ء تا ۱۶ محرم ۱۱۲۵ھ/۱۱ فروری ۱۷۱۳ء)، ۱۰ رمضان ۱۰۷۱ھ/۱۰ مئی ۱۶۶۱ء کو پیدا ہوا۔ وہ بہادر شاہ [رک بآں] کا سب سے بڑا بیٹا تھا اور اپنے والد کی وفات کے وقت ملتان کا صوبیدار تھا۔ وہ عیش پسند اور آرام طلب تھا۔ بہادر شاہ کے بیٹوں کے درمیان تخت نشینی کی جنگ میں جہاندار شاہ نے دکن کے جاہ طلب صوبیدار اور میر بخشی ذوالفقار خان کے بل بوتے پر عملی حصہ لیا، کیونکہ ذوالفقار خان چاہتا تھا کہ کسی طرح عظیم الشان کو تخت سے محروم کر دے اور وزارت خود حاصل کر لے.

لاہور کے قریب تین روز کی لڑائی کے بعد عظیم الشّان کو شکست ہوئی اور وہ ہلاک ہو گیا۔ جہاندار شاہ نے ذوالفقار خان کی مدد سے اپنے دوسرے

بھائیوں جہان شاہ اور رفیع الشان کو ٹھکانے لگا دیا۔ تخت نشینی کے وقت جہاندار شاہ کی عمر ۵۲ سال (قمری) تھی۔ ہم عصر مؤرخین نے اس کے انجام کا باعث اس کے ذوق عیش پرستی اور رقاصہ لال کنور سے اس کی شیفتگی کو ٹھیرایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس نے مرکزی حکومت کی مالی حالت سدھارنے کی کوئی کوشش نہ کی اور اس پر مستزاد یہ کہ ذوالفقار خاں وزیر کے خلاف لال کنور کے مصاحبین کی سازشوں سے نظم و نسق سلطنت میں کوئی مضبوطی یا استواری پیدا نہ ہو سکی.

شعبان ۱۱۲۴ھ/ ستمبر ۱۷۱۲ء میں عظیم الشّان کا دوسرا بیٹا فرخ سیر سادات بارھہ (رکّ باں)، یعنی عبداللہ خان اور حسین علی خان کی اعانت سے، جن سے مفاہمت کرنے میں جہاندار شاہ ناکام رہا تھا، پٹنے سے آگرے کی طرف بڑھا اور راستے میں خواجہ [کھجواھہ] کے مقام پر جہاندار شاہ کے بیٹے عزالدین کو شکست دی۔ جہاندار شاہ اور ذوالفقار خان نے بعجلت لشکر جمع کیا اور آگرے کی طرف روانہ ہوئے لیکن ۱۳ ذوالحجہ ۱۱۲۴ھ/ ۱۰ جنوری ۱۷۱۳ء کو شکست کھائی۔ جہاندار شاہ ذوالفقار خان کے والد اور وکیل مطلق اسد خان کے پاس پناہ لینے دہلی بھاگ گیا۔ باپ بیٹے نے اس توقع پر کہ شاید فرخ سیر کا دل ان کی طرف سے صاف ہو جائے، اسے قلعۂ دہلی میں قید کر دیا۔ فرخ سیر کے دہلی میں فاتحانہ داخلے سے ایک روز پیشتر جہاندار شاہ کو اس کے حکم سے قتل کر دیا گیا.

مآخذ: نور الدین فاروقی: جہاندار نامہ، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطۂ فارسی، عدد ۳۹۸۸، ورق ۶ ب تا آخر؛ (۲) کامراج: عبرت نامہ، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطۂ فارسی، عدد ۱۵۳۴، ورق ۵۴ الف تا ۷۴ ب؛ (۳) میرزا مبارک اللہ، واضح: تاریخ ارادت خان، انڈیا آفس، مخطوطۂ فارسی، عدد ۵۰، ورق ۴۳، ۵۸ تا آخر؛ (۴) محمد قاسم عبرت لاہوری: عبرت نامہ، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ عدد .Or ۱۹۳۴، ورق ۵۷ الف تا ۷۲ ب، ۷۵ الف؛ (۵) میر شفیع وارد: مرآت واردات، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add ۶۵۷۹، ورق ۱۲۶ الف تا ۱۴۲ ب؛ (۶) میر محمد احسن ایجاد: فرخ سیر نامہ، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد .Or ۲۵، ورق ۵۷ ب تا ۹۳ ب؛ (۷) محمد قاسم: احوال الخواقین، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد .Add ۲۶، ۲۴۴، ورق ۳۶ ب تا ۵۹ ب؛ (۸) گمنام مصنف: تاریخ سلطنت فرخ سیر، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ عدد .Add ۲۶، ۲۴۵، ورق ۳۶ ب تا ۵۷ ب؛ (۹) لال رام: تحفة الہند، ج ۲، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ عدد .Add ۶۵۸۴، ورق ۸۰ ب تا ۸۷ الف؛ (۱۰) خافی خان: منتخب اللباب، Bibliotheca Indica، حصۂ دوم، کلکتہ ۱۸۷۴ء، اشاریہ، ص ۱۰۸۶؛ (۱۱) غلام حسین خان طباطبائی: سیر المتأخّرین، چاپ سنگی، لکھنئو ۱۸۶۶ء، ۲: ۳۸۱ تا ۳۹۳؛ (۱۲) F. Valentyn: *Oud-en Nieuw Oost-Indien*، Dordrecht و ایمسٹرڈم ۱۷۲۶ء، ۴: ۲۸۰ تا ۳۰۲، ترجمہ بعنوان *Embassy of Mr. Johan Josua Ketelaar*، از D. Kuenen-Wicksteed، در *Journal of the Punjab Historical Society*، ۱۰/۱ (۱۹۲۹ء): ۱ تا ۹۴؛ دیگر حوالوں کے لیے، جو مجھے دستیاب نہیں ہو سکے، دیکھیے (۱۳) Storey، ۱: ۶۰۰ تا ۶۱۰ و بمواضع کثیرہ اور (۱۴) ستیش چندر: *Parties and politics at the Mughal court, 1707-1740*، علی گڑھ ۱۹۵۹ء؛ (۱۵) William Irvine: *Later Mughals*، کلکتہ و لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) *Cambridge History of India*، ج ۴، *The Mughul Period*، ۱۹۳۷ء، باب ۱۱.

(P. HARDY)

* **جہان سوز:** علاءالدّین حسین بن الحسین، غوری خاندان کا شاعر فرمانروا، جو اس لیے بدنام ہے کہ اس نے ۵۴۶ھ/ ۱۱۵۱ء میں غزنہ کو نذر آتش کر دیا تھا۔ غوریوں اور بہرام شاہ غزنوی [رکّ باں]

bestudubooks.wordpress.com

کے درمیان مناقشے کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ قطب الدّین محمود (علاءالدّین کے بڑے بھائی) نے غزنہ کے بعض باشندوں سے سازش کرکے غزنہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تو بہرام شاہ نے اسے زہر دلوا دیا ۔ علاءالدّین کے ایک اور بھائی سیف الدّین سوری نے اپنے بھائی کی موت کا انتقام لینے کی کوشش کی ، جس کا انجام یہ ہوا کہ غزنہ پر غوری افواج کا عارضی طور پر قبضہ ہو جانے کے بعد سیف الدّین کو بہرام شاہ کے ہاتھوں بڑے شرمناک طریق سے موت کا شکار ہونا پڑا ۔ ایک اور بھائی بہاءالدّین سام کو طبعی موت نے مہلت نہ دی کہ وہ کوئی اقدام کرتا ۔ اب علاءالدّین نے بہرام شاہ پر چڑھائی کر دی اور تین لڑائیوں میں اسے پے در پے شکست دے کر غزنہ پر قابض ہو گیا ۔ شہر کو اس بری طرح شاید اس لیے تاخت و تاراج کیا گیا کہ فاتحین اہالی شہر کی متلوّن مزاجی سے بہت ناراض تھے، لیکن اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ علاءالدّین غور کے شمال اور مشرق میں واقع سلجوق مقبوضات کو فتح کرنے کے وسیع تر عزائم کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اپنے دنبالۂ اشکر کو محفوظ و مصئون رکھنا چاہتا تھا ۔ اگلے سال (۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء)، جبکہ بہرام شاہ پنجاب میں پناہ گزین ہو چکا تھا علاءالدّین نے مُقْطَعِ ہرات سے اتحاد کرکے [سلطان] سنجر کی طرف پیش قدمی کی، لیکن ہرات کے قریب اَوْبَہ کے مقام پر شکست کھا کر گرفتار ہوا ۔ ۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء میں سنجر کی غزّوں سے آویزش سے قبل وہ رہائی پا چکا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء میں اپنی وفات تک فیروز کوہ میں خاموشی سے حکومت کرتا رہا ۔ تواریخ اور شعرا کے تذکروں میں اس کی کئی نظمیں خود اپنی مدح میں ملتی ہیں .

مآخذ : (۱) ابن الأثیر ' طبع Tornberg ' ۱۱ : ۸۹ تا ۹۰ ' ۱۰۷ تا ۱۰۸ : (۲) منہاج بن سراج جُوزجانی : طبقات ناصری ' مترجمۂ H.G. Raverty ' کلکتہ ۱۸۷۳-۱۸۸۱ء ' بمدد اشاریہ ' ۲ : ۷ ' (۳) نظامی العُروضی السّمرقندی: چہار مقالہ ' طبع میرزا محمّد ' لائڈن و لنڈن ۱۹۱۰ء ' بمدد اشاریہ ' ص ۲۸۲ : (۴) محّمد بن علی بن سلیمان الرّاوَندی: راحۃ الصُّدور ' طبع محمد اقبال ' لنڈن ۱۹۲۱ء ' ص ۱۷۵ تا ۱۷۶ ' مترجمۂ M.C. Defrémery: *Histoire des Sultans Ghourides* (اقتباس از میر خواند : رَوْضَةُ الصّفاء) ' پیرس ۱۸۴۴ء ' ص ۷ تا ۱۵ : (۵) فرشتہ ' ۱ : ۸۷ تا ۹۰ : (۶) دولت شاہ ' ص ۵۷ تا ۷۶ : (۷) عَوْفی : لبُاب ' ۱ : ۳۸ تا ۳۹ : (۸) فخر مدبّر : آداب الحرب و الشجاعۃ ' مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ ' عدد Add. ۱۶۸۵۳ ' ورق ۱۷۰ - الف تا ۱۷۲ ب : (۹) Browne ' ۲ : ۱۰۷ ' ۳۰۶ ' ۳۳۸ ' ۳۸۱ - دیگر حوالوں کے لیے جو مجھے دستیاب نہیں ہوئے ' دیکھیے: (۱۰) غلام مصطفٰی خان : *'A history of Bahram Shah of Ghaznin'* در *IC* ' ۲۳ : ۳ ' جولائی ۱۹۴۹ء [کتاب مذکور الگ سے لاہور میں شائع بھی ہو چکی ہے] .

(P. HARDY)

* . **جہان شاہ :** رک بہ مغل .

® * **جہانگیر :** بابر [رک بآن] کی نسل سے ہندوستان کا چوتھا مغل شہنشاہ؛ اکبر کا پہلا بچہ جو زندہ رہا، کیونکہ اس سے قبل سب بچے عالم شیرخوارگی ہی میں وفات پا جاتے تھے؛ ۱۷ ربیع الاول ۹۷۷ھ/ ۳۱ اگست ۱۵۶۹ء کو ایک راجپوت مہارانی معروف بہ مریم الزمانی کے بطن سے آگرے کے قریب فتح پور سیکری (رک بآن) کے مقام پر ایک تارک الدنیا بزرگ شیخ سلیم چشتی کی خانقاہ میں پیدا ہوا، جن کی دعا اس کی ولادت کا موجب بتائی جاتی ہے ۔ شیخ موصوف کے نام پر نوجوان شہزادے کا نام سلیم رکھا گیا، لیکن اکبر ہمیشہ اسے شیخو بابا کے نام سے پکارتا تھا اور وہ اس لیے کہ اکبر احتراماً شیخ کا نام زبان پر لانا نہیں چاہتا تھا.

اکبر نے اگرچہ اپنے فرزند اور جانشین کے لیے

www.bestudubooks.wordpress.com

بہترین تعلیم و تربیت کا انتظام کیا، تاہم نوجوان شہزادہ اس زمانے کی فضا سے، جو سیاسی سازشوں اور لاطائل مباحث سے مملو تھی، متأثر ہوے بغیر نہ رہا اور اس بات نے بالآخر باپ بیٹے کے باہمی تعلقات کشیدہ کر دیے ۔ ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۲ء میں اکبر سخت بیمار پڑا اور عالم کرب میں اس نے سلیم پر الزام عاید کیا کہ اس نے مجھے زہر دینے کی سازش کی ھے ۔ تعلقات کے بگاڑ کی یہ ابتدا تھی، جو نقطۂ عروج پر اس وقت پہنچی جب ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء میں جہانگیر نے علم بغاوت بلند کرکے الٰہ‌آباد [رک بآن] کے مقام پر اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا ۔ محل کی ایک کنیز انارکلی کے ساتھ اس کے عشق کا جو غم انجام قصہ بیان کیا جاتا ھے اس کی کسی تاریخ سے تصدیق نہیں ہوتی، البتہ لاہور میں مقبرۂ انارکلی کے نام سے ایک مزار مشہور ھے [لطیف S.M. Latif : *Lahore, its history, architectural* ... *remains*، لاہور ۱۸۹۲ء، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷، میں اس واقعے کے غلط ہونے کے شواہد کی بحث ملتی ھے] .

اکبر کی مصالحانہ کوششوں کو جاہ پسند شہزادے نے ناکام بنا دیا اور ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء میں وہ ایک بہت بڑا لشکر لے کر آگرے کی طرف بڑھا ۔ جب اکبر کی جانب سے دفاعی کارروائیوں کا اظہار ہوا تو شہزادہ الٰہ آباد کی طرف پیچھے ہٹ آیا اور یہاں شاہی لقب اختیار کرکے ایک باقاعدہ دربار قائم کر لیا ۔ بیرم خان [رک بآن] کی بیوہ سلیمہ سلطان بیگم کی مساعی سے ایک بار پھر مصالحت کی صورت پیدا ہوئی، لیکن شہزادے نے جلد ھی سابقہ وتیرہ اختیار کر لیا ۔ وہ الٰہ آباد لوٹ گیا اور وہاں پھر اپنا دربار قائم کر لیا ۔ اسی دوران میں سلیم کو یہ پختہ یقین ہوگیا کہ اکبر کا قابل وزیر ابوالفضل [رک بآن] ھی اس کی تمام مصیبتوں باعث ھے اور وہ مسلسل اس کے خلاف شہنشاہ کے کان بھرتا رہتا ھے؛ لہٰذا سلیم نے ابوالفضل پر وار کرنے کا ایک منصوبہ بنایا، چنانچہ جب وہ ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء میں دکن سے واپس آ رہا تھا، اس پر بندیلا سردار بیر سنگھ دیو کے ملازمین نے حملہ کر دیا، جسے جہانگیر نے اس کام کو سر انجام دینے کا فرض تفویض کیا تھا ۔ ابوالفضل کا سر کاٹ کر جہانگیر کے پاس الٰہ آباد بھیج دیا گیا ۔ اس سوچے سمجھے قتل کا کوئی جواز نہ تھا، لیکن جہانگیر کے دل میں ابوالفضل کے خلاف اس قدر غصہ تھا کہ اسے اس پر کوئی تاسف نہیں ھوا ۔ اس کے برعکس اپنی راہ کے اس روڑے کے دور ھو جانے پر اس نے اطمینان کا سانس لیا (تُوزُک جہانگیری، مترجمۂ Rogers و Beveridge، ۱ : ۲۵).

۱۰۱۳ھ/۱۶۰۵ء میں اکبر کی وفات پر جہانگیر ابوالمظفر نورالدین محمد پادشاہ غازی کے لقب سے تخت نشین ھوا ۔ اس کے سکّوں پر بھی یہی لقب ملتا ھے ۔ تخت نشینی کے تھوڑے ھی عرصے بعد ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء میں اسے اپنے سب سے بڑے بیٹے خسرو کی بغاوت کا سامنا کرنا پڑا ۔ اگرچہ آپس میں مصالحت ہوگئی، لیکن شہنشاہ نے اپنے بیٹے کی اس گستاخی کو کبھی معاف نہیں کیا؛ چنانچہ جب ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱-۱۶۲۲ء میں وہ برہان پور کے مقام پر مشکوک حالات میں فوت ہوگیا تو جہانگیر کی ایک بڑی پریشانی دور ہوگئی ۔ سکھوں کے گورو ارجن نے خسرو کو بغاوت کے دوران میں مدد اور پناہ دی تھی جس کی بنا پر شہنشاہ نے اسے سزاے موت دی ۔ اس واقعے کا آنے والی تاریخ پر گہرا اثر پڑا .

۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء میں جب جہانگیر کابل میں خیمہ زن تھا تو اسے قتل کرنے کی سازش کی گئی، جسے اس نے ناکام بنا دیا ۔ سازش کے چار سربراہ موت کے گھاٹ اتار دیے گئے اور شاہزادۂ خسرو کو، جو اس سازش کا محرک تھا، شہنشاہ کے حکم سے جزوی طور پر اندھا کر دیا گیا ۔ ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء میں جہانگیر نے نورجہاں سے شادی کی ۔ وہ غیاث الدین کی بیٹی تھی، جو تاریخ میں اعتماد الدولہ کے نام سے مشہور ھے ۔ اس کے ساتھ ھی ایک فرمانروا کی حیثیت سے

جہانگیر کی زندگی کے ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔ شہنشاہ سے شادی ہو جانے کے بعد نورجہاں نے آہستہ آہستہ تمام اقتدار اپنی مٹھی میں لے لیا اور امور سلطنت پر بے انتہا اثرانداز ہونے لگی۔ اس کا نام شہنشاہ کے نام کے ساتھ ساتھ طلائی سکوں پر کندہ ہونے لگا اور یوں عملی طور پر وہ فرمانروا ہوگئی۔ عہد جہانگیر کے دو اہم واقعات بہت کچھ محل نزاع ہیں: (۱) قاضی نور اللہ شوشتری کا قتل اور (۲) مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کی اسیری، جنھیں جہانگیر کے حکم سے قلعۂ گوالیار (رک بآن) میں قید کردیا گیا تھا، لیکن کم و بیش ایک سال بعد جہانگیر نے اپنی رائے پر نظر ثانی کرکے انھیں رہا کر دیا۔ ان دو واقعات پر معاصر اور بعد میں آنے والے مؤرخوں نے مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ بہرحال ان کی نوعیت سیاسی تھی۔

۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء میں جب شہزادۂ خرم [شاہجہان] نے علم بغاوت بلند کیا تو گویا جہانگیر کو اپنے ایک اور بیٹے کی بغاوت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس میں شہزادۂ خرم اور نورجہاں کی باہمی سوء المزاجی کا بھی دخل تھا۔ ملکہ کی خواہش تھی کہ اگر خرم راستے سے ہٹ جائے تو اس کا داماد شہریار، جو شاہ جہان کا سوتیلا بھائی تھا، تخت پر بیٹھ سکے گا۔ خرم کی بغاوت خاصی پھیل گئی اور اس نے خانہ جنگی کی صورت اختیار کر لی، جس سے شاہی وقار کو بہت صدمہ پہنچا اور خزانہ بڑی حد تک خالی ہوگیا۔ آخر مہابت خاں [رک بآن] کی برتر عسکری قیادت نے تین سال کی بغاوت کے بعد خرم کو جمادی الآخرة ۱۰۳۵ھ/مارچ ۱۶۲۶ء میں ہتیار ڈال دینے پرمجبور کر دیا۔

جہانگیر کو نورجہاں اور اس کے بھائی آصف خاں کے اثر سے آزاد کرنے کے سلسلے میں مہابت خاں کی طرف سے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ - ۱۶۲۶ء میں اسے گرفتار کرنے کی کوشش شروع شروع میں کامیاب رہی اور اس کے سامنے ملکہ بےبس ہوگئی۔ آصف خاں پہلے تو فرار ہوگیا، مگر پھر نورجہاں کے اشارے پر کابل میں مہابت خاں سے جا ملا اور شاہی افواج میں پھوٹ ڈلوا دی۔ مہابت خاں کے فرار اور پھر اس کے شہزادۂ خرم سے جا ملنے کے بعد نورجہاں نے خان جہان لودھی کو شاہی لشکر کا سپہ سالار مقرر کیا اور حکم دیا کہ باغیوں کو کچل دیا جائے؛ لیکن اس کے سارے منصوبے جہانگیر کی موت نے خاک میں ملا دیے، جس کی صحت کثرتِ شراب‌نوشی کے باعث جواب دے چکی تھی۔ بعض تذکروں میں مہابت خاں کی بغاوت کا سبب اس بدسلوکی کو بھی قرار دیا جاتا ہے جو جہانگیر کے ہاتھوں حضرت شیخ احمد سر ہندی کو برداشت کرنی پڑی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شہزادۂ خرم (آزاد بلگرامی: سبحة المرجان، بمبئی ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء، ص ۹۴)، مہابت خاں اور بعض دوسرے اعلٰی مناصب پر فائز امرا نے شیخ کی خفیہ طور پر بیعت کر رکھی تھی اور وہ ان کا بےحد احترام کرتے تھے؛ چنانچہ ان سے جو سلوک روا رکھا گیا اس سے ان سب کو سخت رنج پہنچا تھا۔ مہابت خاں کے خلاف کوئی فیصلہ کن قدم اٹھانے سے پہلے ہی جہانگیر راجوڑی (کشمیر) سے بھمبر آتے ہوئے راستے میں ۲۷ صفر ۱۰۳۷ھ/۲۸ اکتوبر ۱۶۲۷ء کو ۵۸ (شمسی) سال کی عمر اور اپنے جلوس کے بائیسویں برس میں وفات پا گیا۔ اس کی میت لاہور لائی گئی اور اس زمانے کے تشویشناک حالات کے باعث موزوں رسوم تعزیت کے بغیر دفن کر دی گئی۔ مقام تدفین کا انتخاب نورجہاں نے کیا تھا، جہاں اس نے اپنے خرچ سے ایک شاندار مقبرہ تعمیر کیا (مقبرے کی تفصیل کے لیے رک بہ لاہور)۔

جہانگیر اچھا پڑھا لکھا، ادب اور فن کا سرپرست اور انسان شناسی اور مسائل میں گہری نظر رکھنے والا، غرض دودمان تیموریہ کا ایک نہایت شائستہ اور مہذب فرد تھا۔ وہ ایک زیرک حکمران تھا۔ نرم دل اور

کریم النفس بھی تھا۔ وہ تشدد سے متنفر اور انصاف کا شیدائی تھا۔ تخت نشینی کے فوراً ھی بعد اس نے گھنٹیوں سے مزین ایک طلائی زنجیر بنوا کر آگرے میں قصر شاھی میں لٹکانے کا حکم دیا تاکہ دن ھو یا رات، کسی وقت مظلوم اور فریادی آ کر اسے کھینچیں اور انصاف پائیں (دیکھیے توزک، طبع Rogers و Beveridge، ۱: ۷)۔ اسے مناظر قدرت سے محبت تھی۔ توزک جہانگیری میں اس نے کشمیر اور دوسرے خوبصورت مقامات کے مناظر کے حسن کی کیفیت خوب بیان کی ھے۔ وہ جن جن خطّوں میں گیا وھاں کے حیوانات و نباتات کی تفصیل تحریر کرتا گیا۔ وہ ایک باکمال نثرنگار تھا۔ اس کی توزک کو توزک بابری کے مقابلے میں کسی طرح کمتر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ [وہ اپنے بارے میں بھی کھل کر لکھتا ھے اور بعض اوقات اپنی تندخوئی اور دوسری کمزوریوں کا ذکر اس طرح کرتا ھے کہ اس کے خلوص کا معتّرف ھونا پڑتا ھے۔] یہ بات بھی اس کے حق میں جاتی ھے کہ ایک دو واقعات سے قطع نظر اس نے جو کچھ لکھا ھے اس میں بڑی دیانت داری اور صاف گوئی سے کام لیا ھے۔

وہ اپنی مے نوشی اوز افیون خوری کی عادت پر پردہ نہیں ڈالتا، جو اس کی صحت کو گھن کی طرح کھا گئی اور اس کی موت کا دن قریب تر لانے کا موجب بنی۔ بعض اوقات وہ تشدد پر اتر آتا تھا [مگر ایسے واقعات کچھ زیادہ نہیں۔ فطرۃً وہ نرم دل آدمی تھا]۔ بحیثیت مجموعی اس کا عہد حکومت رعایا کے لیے امن و خوشحالی کا پیام لایا۔ صنعت اور تجارت کو فروغ ملا۔ تعمیرات، مصوری اور ادب کو ترقی ھوئی۔ سیاسی لحاظ سے (سلطنت میں) استقلال و استحکام پیدا ھوا، جس کو صرف میواڑ اور دکن کی چند لڑائیوں اور بنگال کی معمولی شورشوں، مثلاً عثمان خان افغان کی ناکام بغاوت، نے متأثر کیا۔

مآخذ: (۱) توزک جہانگیری (متعدد نسخوں کے ساتھ)، طبع سید احمد خان، غازی پور ۱۸۶۴ء (انگریزی ترجمہ از Rogers و Beueridge، لنڈن، ج ۱، ۱۹۰۹ء و ج ۲، ۱۹۱۴ء؛ اردو ترجمہ: لاھور ۱۹۶۰ء)؛ وقائع مذکور کا ایک اور نسخہ موسوم بہ تاریخ سلیم شاھی، ترجمۂ انگریزی از Major David Price (بار دوم، کلکتہ ۱۹۰۶ء) ھے، لیکن یہ جعلی ھونے کی وجہ سے قطعی ناقابل اعتبار ھے؛ (۲) صمصام الدولہ شاہ نواز خان: مآثر الامراء (انگریزی، ترجمہ از بیوریج Beveridge)، ۱: ۵۷۳ تا ۵۷۴؛ (۳) معتمد خان: اقبال نامۂ جہانگیری، Bibl. Ind.، کلکتہ ۱۸۶۵ء؛ (۴) بینی پرشاد: *History of Jahangir*، الہ آباد ۱۹۴۰ء (اس میں مآخذ کی ایک جامع فہرست اور عہد جہانگیری کا خاصا متوازن حال شامل ھے، تاہم مصنف کے بعض بیانات کو تعصب سے مبرا قرار نہیں دیا جا سکتا)؛ (۵) *Cambridge History of India*، ج ۴، بذیل مادہ؛ (۶) *Jahangir and the Jesuits* (مترجمۂ C. H. Payne)، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۷) *Calcutta Review*، ۹۸ (۱۸۶۹ء): ۱۳۹ تا ۱۴۰ (مقالہ از H. Blochmann)؛ (۸) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ (اردو)، اعظم گڑھ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء، ص ۱۲۸ تا ۱۶۸؛ (۹) Storey: *Persian Literature*، ۱: ۵۵۶ تا ۵۶۴؛ (۱۰) میرزا محمد علی: نجوم السماء (نور اللہ شوستری کی موت سے متعلق ایک مستند بیان کے لیے)، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ، ص ۹ تا ۱۶؛ (۱۱) *Embassy of Sir Thomas Roe*، طبع William Foster، مطبوعۂ Hakluyt Society؛ (۱۲) Francis Gladwin: *The History of Hindustan during the reigns of Jahangir, Shah Jahan and Aurangzeb*، کلکتہ ۱۷۸۸ء (جو زیادہ تر کامگار حسینی: مآثر جہانگیری پر مبنی ھے اور ابھی تک مخطوطے کی صورت میں ھے)؛ (۱۳) V.A. Smith: *Oxford History of India*، بار چہارم، بذیل مادہ؛ (۱۴) ذکاء اللہ دہلوی: تاریخ ھند (اردو)، ج ۶، علی گڑھ ۱۹۱۷ء؛ (۱۵) عبدالحی: نزھۃ الخواطر، حیدر آباد ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۵: ۱۲۰

تا ۱۲۲؛ [(۱۶) والہ داغستانی: تذکرۂ ریاض الشعراء، مخطوطہ در کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی، مجموعۂ شیرانی، عدد ۱۴۸۳، ورق ۱۰۳-ب تا ۱۰۴-ب؛ نیز شعرائے فارسی کے دوسرے تذکرے، جو عہد مغلیہ میں لکھے گئے؛ (۱۷) شبلی: توزک جہانگیری، در مقالاتِ شبلی]؛ جہانگیری عمارات کے لیے رک بہ ہند، لاہور، فن تعمیر، مغل، نیز آگرہ۔

مغلیہ باغات کے لیے، جن کی ترقی میں جہانگیر نے خاص طور پر حصہ لیا، رک بہ بوستان، باغ، کشمیر، لاہور، سری نگر۔

کتابی مصوری (Miniature Painting) کے لیے، جو جہانگیر کی سرپرستی سے اپنے عروج پر پہنچی، رک بہ ہند، فن۔

جہانگیر کے عہد میں مغلیہ سکّے اپنے تنوع اور نفاست کے اعتبار سے اوج کمال کو جا پہنچے - جہانگیر کے سکّوں کے لیے رک بہ سکّہ۔

(بزمی انصاری و ادارہ)

* **جَہْبَذ**: (جمع: جَہابِذَۃ)، ایک ایرانی الاصل اصطلاح، جو غالبًا ساسانی التظامیہ کی گَہْبَذ سے ماخوذ ہے (یہ اصطلاح Herzfeld نے سجھائی ہے، Paikuli: *Gloss.*، عدد ۲۷۴) اور محرّر مالیات، سکّوں کے امور کے ماہر، روپے پیسے کی جانچ پڑتال کے ماہر، خزانہ وصول کرنے والے، سرکاری خازن، روپیہ تبدیل کرنے والے یا جمع کرنے والے کے معنوں میں مستعمل ہے (تاج العروس، ۲: ۵۵۸؛ Dozy: *Supplement*، ۱: ۲۲۶؛ Vullers: *Lexicon Persicum*، ۱: ۵۴۴؛ ابن ممّاتی، ص ۳۰۴، وغیرہ)۔

عباسی خلفاء المنصور، الہارون اور المہدی کے عہد میں جو لوگ اس سے ملقب تھے ان کا ذکر دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی سے (الجہشیاری، المسعودی، ۶: ۲۲۷) عربی مخطوطاتِ بردی (papyri) میں بکثرت آتا رہا ہے (Karabaček، Beckre، Grohmann، Dietrich، وغیرہ)۔

ایک ایسے اقتصادی نظام میں جو دو مختلف دھاتوں کے سکّوں، یعنی دینار اور درہم، پر مبنی ہو اور جن کے اوزان اور قیمتوں میں کمی بیشی اور چلن میں اختلاف پیدا ہوتا رہا ہو، جہبذ کی اہمیت روز بروز بڑھتی گئی - اس کی شہادت تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے عربی مآخذ میں مندرجۂ ذیل کی طرف مکرّر حوالوں سے ملتی ہے:

(الف) مالُ الجَہابِذَۃ، نیز معرف بہ حَقّ الجَہابِذَۃ، جس سے مراد جَہْبَذ کی سرکاری خدمات کی اجرت تھی جو بطور محنتانہ محصول گزار پر عائد کی جاتی تھی اور اگرچہ قانونی اعتبار سے اس کا جواز ایک حد تک محلّ نظر ہے، تاہم یہ سرکاری میزانیے کا ایک لازمی جز بن گئی تھی (Kremer: *Einnahmebudget*؛ الصّابی: تاریخ قم؛ Lokkegaard)۔

(ب) دِیوانُ الجَہْبَذَۃ، جس کے سربراہ کا فرض تھا کہ خزانے کے آمد و خرچ کی تمام مدّوں کا ایک ماہانہ یا سالانہ گوشوارہ تیار کرے (قدامۃ بن جعفر؛ Lokkegaard؛ Cl. Cahen؛ نیز رک بہ دفتر)؛ اور سب سے بڑھ کر:

(ج) جَہْبَذ کا لقب رکھنے والوں کا نام بنام حال اور ان کے فرائض سے متعلق صحیح معلومات۔

ایک جہبذ کے سرکاری پروانۂ تقرر کے متن (تاریخ قم، ص ۱۴۹ تا ۱۵۳) سے اس کے فرائض، تنخواہ اور ذمّے داریوں کی صراحت ہوتی ہے: "محاصل جمع کرتے وقت عدل و انصاف سے کام لے ... اور گواہوں کی موجودگی میں وصول شدہ رقوم کی باضابطہ رسید دے"۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے عربی مآخذ (ابن مسکویہ، التّنوخی، الصّابی، الصّولی، وغیرہ) سے پتا چلتا ہے کہ وزیروں میں اپنے اپنے جہبذ رکھنے کا رواج عام تھا - وہ ان کے پاس قانونی اور غیر قانونی

طریقوں سے حاصل کی ہوئی کثیر رقوم جمع کروا دیتے تھے کیونکہ اپنی دولت محفوظ رکھنے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔

خلیفہ المقتدر العباسی (۲۹۵ھ/۹۰۸ء تا ۳۲۰ھ/۹۳۲ء) کے زمانے میں جہبذ نے وہ حیثیت اختیار کرلی جسے زمانۂ حال کے مفہوم کے مطابق ساہوکار کہا جا سکتا ہے۔ امانتوں کی دیکھ بھال اور یافتی رقوم کی تفویض کے علاوہ، جنہیں وہ جگہ جگہ صَکّ اور بالخصوص سُفْتَجہ [رُک بآں] کے ذریعے، جو ان دنوں یافتنی رقوم کے سلسلے میں عام آلۂ کار تھے، وصول کرتا تھا، اس کا یہ بھی فرض ہو گیا کہ خلیفہ، وزرا اور دیگر درباری امرا کو بطور قرض ایک خاص شرح سود اور کفالتوں پر کثیر رقوم دے۔

جہابذہ بیشتر عیسائی اور یہودی ہوتے تھے اور ذمّی ہونے کے باوجود اس عہدے پر ان کا تقرر ۲۹۵ھ/۹۰۸ء میں خلیفہ کی طرف سے جاری شدہ ایک خاص فرمان کے ذریعے آئینی قرار دیا گیا (المقدسی، طبع دخویہ de Goeje، ص ۱۸۳)۔

ماخذ میں جن جہابذہ کو شمار کیا گیا ہے ان میں ابراہیم بن یُوحنّا، زکریا بن یُوحنّا، سَہل بن نَظیر، ابراہیم بن ایوب، ابراہیم بن احمد، اسرائیل بن صالح، سلیمان بن وَہْب وغیرہ اور سب سے بڑھ کر دو یہودی تاجروں اور ساہوکاروں یوسف بن پِنْحاس اور ہارون بن عِمران البغدادی کے نام ملتے ہیں۔ انھیں ایران کے صوبۂ اہواز کے جہبذ کے عہدے پر مقرر کیا گیا اور بعد ازاں وہ المُقتدر اور اس کے وزرا کے درباری ساہوکار (جہابذۃُ الحَضرۃ) بن گئے اور اپنے زمانے کی مالیات کے نظم و نسق کے ستون تصور ہونے لگے۔ اپنے وسیع وسائل اور تجارتی روابط کی بِنا پر ان کی بدولت تاریخ اسلام کا پہلا سرکاری بینک وجود میں آیا (نواخ ۳۰۲ھ/۹۱۴ء)، جس کے ذریعے حکومت کی فوری مالی ضروریات پوری ہو سکتی تھیں اور حکومت کی مالی بربادی کو روکا جا سکتا تھا۔ ماخذ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وزیر علی بن عیسی کو انھوں نے کتنی رقوم قرض دیں اور اس کے ساتھ کونسے معاہدے طے کیے۔ اسی طرح ان کے قرض دینے کے طریق کار کی تفصیلات کا بھی ان سے پتا چلتا ہے۔ ان کی طرف سے دی گئی رقوم پر انھیں سود اور صوبۂ اہواز کے مالیانہ کی صورت میں کفالتیں دی جاتی تھیں (Fischel)۔

المقتدر کے جانشینوں کے عہد میں جہابذہ کا عمل دخل محض بغداد ہی میں نہیں بلکہ بصرے اور سلطنت بنوعباس کے دوسرے شہروں میں بھی جاری رہا۔ امراے آل بُوَیہ کے دور میں علی بن ہارون بن عَلّان (م ۳۲۹ھ/۹۴۰-۹۴۱ء) اور ابو علی بن فَضْلان (م ۳۸۳ھ/۹۹۳ء) کا ذکر ملتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے شروع میں بغداد کے یہود کا سربراہ ابو طاہر بن شِبْر جہبذ کے منصب پر فائز تھا (ابن الفُوَطی)۔ متاخر صدیوں میں جہبذ بطور درباری ساہوکار اپنی مرکزی اہمیت سے محروم ہو گیا اور اس کی ذمے داریاں ایک صَیْرَفی [رُک بآں] کے مساوی ہو کر رہ گئیں (القَلْقَشَنْدی: صُبح، ۵: ۴۶۶)۔

مآخذ: (۱) الجَہْشیاری: کتاب الوُزَراء، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۲) ہلال الصّابی: کتاب الوُزَراء، طبع Amedroz، لائڈن ۱۹۰۴ء؛ (۳) ابن الفُوَطی: الحوادث الجامعة والتّجارِبُ النّافعة، بغداد ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، طبع مصطفٰی جواد؛ (۴) مِسْکَوَیہ: *The eclipse of the Abbasid Caliphate*، طبع و ترجمہ از H.F. Amedroz و D.S. Margoliouth، آکسفرڈ ۱۹۲۱ء؛ (۵) التَّنُوخی: نِشوارُ المُحاضَرۃ، طبع D.S. Margoliouth، ج ۱، لنڈن ۱۹۲۲ء و ج ۲، دمشق ۱۹۳۰ء؛ ترجمہ ج ۱، لنڈن ۱۹۲۳ء و ج ۲، حیدر آباد ۱۹۳۱ء؛ (۶) الصُّولی: اخبار الرّاضی والمُتَّقی، از کتاب الاوراق، طبع J. Heyworth Dunne، لنڈن ۱۹۳۵ء، فرانسیسی ترجمہ از Marius Canard، الجزائر ۱۹۴۶ء تا ۱۹۵۰ء؛ (۷) ابن مسّاق:

کتابُ قوانین الدّواوین' بار دوم ' طبع A.S. Atiya ' قاهره ۱۹۴۳ء' ص ۴۰۳ ؛ (۸) تاریخ قُم ' تہران ۱۹۳۴ء' ص ۱۴۹ تا ۱۵۵' ۱۵۹ تا ۱۶۱ ؛ (۹) القَلقَشَندی : صُبحَ الاَعشٰی' ۵ : ۴۶۶ ؛ (۱۰) C.H. Becker : *Neue Papyri* ' در *Isl.* ' ۲ (۱۹۱۱ء) ; ۲۵۴ ببعد' عدد ۳۰۲۷ ؛ (۱۱) Cl. Cahen : *Quelques Problèmes économiques et fiscaux de l'Iraq Buyide d'après un traité de mathématiques* ' در *AIEO* ' ۱۰ (۱۹۵۲ء) : ۳۲۶ تا ۳۳۶ ؛ (۱۲) A. Dietrich : *Arabische Briefe in der Papyrus Sammlung der Hamburger Staats-und Universitäts- Bibliotek* ' هامبورگ ۱۹۵۵ء ؛ (۱۳) دوری A.A. Duri : تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الهجری ' بغداد ۱۹۴۸ء ؛ (۱۴) A. Grohmann : *Probleme der Arabischen Papyrusfor schung* ' در *ARO* ' ۵ : ۲۷۳ تا ۲۸۳ و ۶ : ۱۲۵ تا ۱۴۹ و ۷ : ۲۷۸ ؛ (۱۵) وهی مصنف : *Griech. und Latein. Verwaltungs-termini* ' *Chronique d'Egypt* ' ۱ : ۱۳ تا ۱۴ ؛ (۱۶) J.V. Karabaček : *Mitteilungen aus der sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* ' وی انا ۱۸۸۶-۱۸۸۷ء ؛ (۱۷) A.V. Kremer : *Über das Einnahmebudget des Abbasidenr eiches* ' وی انا ۱۸۸۷ء ' ص ۸ ؛ (۱۸) A.K.S. Lambton : *An Account of the Tarikhi Qumm* ' در *BSOAS* ' ۱۲ (۱۹۴۸ء) : ۵۹۴ ؛ (۱۹) وهی مصنف : *Landlord and Peasant in Persia* ' آوکسفرڈ ۱۹۵۳ء ' ص ۳۲ تا ۳۵ ؛ (۲۰) F. Lokkegaard : *Islamic Texation in the Classic period* ' کوپن هیگن ۱۹۵۰ء' ص ۱۵۸ ببعد ؛ (۲۱) L. Massignon : *L'influence de l'Islam au moyen âge sur la fondation et l'essor des banques juives* ' در B.Et.Or. ' ۱۹۳۲ء ؛ (۲۲) A. Mez : *Die Renaissance des Islam* ' هائیڈل برگ ۱۹۲۲ء ؛ (۲۳) حسن زیّات : المشرق ' *Al-Mashriq* ' ۱۹۳۷ء' ص ۴۹۱ تا ۴۹۶ ؛ (۲۴) W.J. Fischel : *The origin of banking in medieval Islam* ' در *JRAS* ' ۱۹۳۳ء' ص ۳۳۹ ببعد' ۵۶۹ ببعد ؛ (۲۵) وهی مصنف : *Jews in the economic and political life of medieval Islam* ' لنڈن ۱۹۳۷ء ؛ (۲۶) S. Sourdel : *Vizirat 'abbāside* ' دمشق ۱۹۵۹ - ۱۹۶۰ء ' بمدد اشاریه.

(W. J. FISCHEL)

* **الجَہْشیاری** : ابو عبداللہ محمد بن عَبْدُوس، ایک فاضل، جو کوفے میں پیدا ہوا اور چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے شروع میں سیاسیات میں حصہ لیتا رہا، کیونکہ اس کے اپنے زمانے کے وزیروں سے دوستانہ مراسم تھے ۔ اس کا باپ وزیر علی بن عیسٰی کا حاجب تھا اور الجہشیاری اپنے باپ کے بعد اس عہدے پر فائز ہوا ۔ ۳۰۶ھ/۹۱۸ء میں وہ اس وزیر کی فوج رکاب کا سردار تھا ۔ کچھ دن بعد وہ ابن مُقْلَه کے حامیوں میں شامل ہو گیا، جس کی وزارت کے اعلان میں اس نے مدد کی اور اس کے معزول و معتوب ہونے پر اسے چھپایا ۔ خود الْجَہْشیاری کو کئی بار وزیروں نے، یا امیر ابن رائق اور امیر بَجْکَم نے قید اور جرمانے کی سزا دی ۔ اس نے ۳۳۱ھ/ ۹۴۲ - ۹۴۳ء میں وفات پائی .

الجہشیاری اپنی تصنیف کتاب اَلْوَزراء والکُتّاب کی وجه سے خاص شہرت رکھتا ہے ۔ اس کتاب میں اس نے حکومت کے ان دبیروں اور وزیروں کا جو ۲۹۶ھ/ ۹۰۸ء تک ہوئے ذکر کیا ہے ۔ کتاب کا فقط پہلا حصه، جو خلافت المامون پر ختم ہوتا ہے، سلامت رہا ہے ۔ یه تصنیف ایک وقائع نویس کی روحِ تحقیق اور ساتھ ہی اس کا ادبی ذوق ظاہر کرتی ہے ۔ اس میں لوگوں کے کردار اور فکری و ذہنی صلاحیتوں پر بھی اسی قدر توجه کی گئی ہے جتنی که ان کی انتظامی اور سیاسی سرگرمیوں پر ۔ الجَہْشیاری نے المُقْتَدر کی خلافت کے واقعات پر بھی ایک ضخیم کتاب لکھی تھی اور خیال ہے که اس کے بعض اقتباسات

ڈھونڈھ کر نکال لیے گئے ہیں۔ اس نے ایک مجموعۂ حکایات (اسمار) بھی لکھا تھا، جو معلوم ہوتا ہے کہ ضائع ہوگیا، اگرچہ بعض لوگ ایک نامعلوم مصنف کی کتاب الحکایات العجیبۃ کو، جو حال میں شائع ہوئی ہے، الجہشیاری سے منسوب کرنے کے حق میں ہیں (دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۷ء، ۴ : ۲۱۴).

مآخذ : اس کے سوانح حیات کی بابت دیکھیے : (۱) M. Canard : اخبار الرّاضی باللہ، الجزائر ۱۹۴۶ء، ۱ : ۱۴۳، حاشیہ ۳ ؛ (۲) J. Latz : *Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn ʿAbdūs al-Ǧahšiyāri*, Walldorf-Hessen, *Anfänge nnd Umaiyadenzeit* ۱۹۳۸ء، ص ۳ تا ۶ ؛ (۳) D. Sourdel : *Le vizirat abbāside*، دمشق ۱۹۵۹-۱۹۶۰ء، بمدد اشاریہ ؛ (۴) ابن خلّکان [: وَفَیات الاَعْیان]، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۶ : ۲۳ ؛ اس کی تصنیفات کی بابت دیکھیے (۵) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۲۱۹ تا ۲۲۰ ؛ (۶) کتاب الوزراء، طبع عکسی از H. Von Mžik (لائپزگ ۱۹۲۶ء)، جس کے ساتھ طبع مصطفی السقّاء وغیرہ، قاہرہ ۱۳۵۷/۱۹۳۸ء، کا اضافہ کر لینا چاہیے ؛ ابتدائی زمانے اور عہد بنو امیہ سے متعلق صفحات کا ترجمہ J. Latz (دیکھیے اوپر) نے جرمن میں کر دیا ہے ؛ اس تصنیف کی خصوصیات کی چھان بین D. Sourdel نے کی ہے، دیکھیے *La valeur littéraire et documentaire du "Livre des Vizirs" d' al-Gahsiāri* در *Arabica*، ۲ (۱۹۵۵ء) : ۱۹۳ تا ۲۱۰ ؛ دوسرے حصّے کے باقی‌ماندہ حصّے میخائیل عوّاد نے *MMIA*، ۱۸ (۱۹۴۳ء) : ۳۱۸ تا ۳۳۲ اور ۴۳۵ تا ۴۴۲ میں، اور D. Sourdel نے *Mélanges L. Massignon*، دمشق ۱۹۵۷ء، ۳ : ۲۷۱ تا ۲۹۹، میں چھاپ کر یا نقل کرکے محفوظ کر دیے ہیں ؛ اخبار المُقْتَدِر کی بابت دیکھیے (۷) D. Sourdel : *Mélanges L. Massignon*، ۳ : ۲۷۱، حاشیہ ۲ .

(D. SOURDEL)

* **جَہْلاوَان :** (باوچی لفظ "جَہْلَہ" سے ماخوذ، جس کا مطلب ہے نیچے یا "جنوبی")، پاکستانی بلوچستان کا ضلع، جو سَرَوان کے جنوب میں واقع ہے۔ قبل ازیں یہ ریاست قلاّت کا ایک حصّہ تھا اور بَرَہُوِیوں (بَرَہُوِیوں) کی دو بڑی قسمتوں میں سے ایک۔ اس کا رقبہ ۲۱,۱۲۸ مربع میل ہے۔ آبادی کی صحیح تعداد معلوم نہیں، لیکن تخمیناً ایک لاکھ ہوگی۔ صدر مقام خُزدار ہے اور آبادی زیادہ تر برہویوں پر مشتمل ہے، جن میں تھوڑے سے بلوچ اور لوری بھی شامل ہیں۔ بنیادی طور پر یہ گلہ‌بانوں کی سرزمین ہے .

مآخذ : (۱) *Baluchistan Gazeteer*، ج ۶ ب، بمبئی ۱۹۰۷ء ؛ (۲) M.G. Pikulin : *Beludzhi*، ماسکو ۱۹۵۹ء.

(R.N. FRYE)

⊕ **جِہْلَم :** (Jhelum ،Jhelam)، مغربی پاکستان کی قسمت راولپنڈی کے چار ضلعوں میں سے ایک ضلع، جو ۳۲ درجے، ۲۶ دقیقے اور ۳۳ درجے ۱۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۱ درجے ۵۱ دقیقے اور ۷۳ درجے ۵۰ دقیقے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے .

جہلم شہر کے قریب ہی آثار قدیمہ کی بعض کھدائیوں میں گندھارا عہد کے مجسمے برآمد ہوے ہیں۔ یونانیوں کے عہد کی بعض چیزیں بھی دستیاب ہوئی ہیں۔ پتھر کا ایک مکمل ستون، جو یہاں سے ملا تھا، آج کل لاہور کے عجائب گھر میں موجود ہے۔ قدیم تاریخ بتاتی ہے کہ سکندر نے اس ضلع کی تحصیل پنڈ دادنخان میں دریاے جہلم کے دائیں کنارے پورس سے جنگ کے موقع پر اپنا فوجی کیمپ لگایا تھا، جو کئی میل تک پھیلا ہوا تھا۔ اس میدان کی تعیین میں مؤرخوں نے قیاسات سے کام لیا ہے۔ کپٹن ایبٹ Abbott، کننگھم Alexander Cunningham، میجر نارمن W. W. Norman، ڈیمس M. L. Dames اور

سمتھ Vincent Smith اب تک اس بارے میں اپنے قیاسات اور دلائل دے چکے ہیں ۔ حکومت پاکستان کی طرف سے اگر سرکردہ فوجیوں، محکمۂ آثار قدیمہ کے ماہروں اور قدیم تاریخ کے محققوں کی ایک جماعت اس طرف مزید توجہ دے تو امید ہے کوئی قابل اعتماد حل دریافت ہو سکے گا ۔ سکندر نے اپنی کشتیاں دریائے سندھ سے نکال کر خشکی کے راستے گاڑیوں پر لاد کر رھتاس کے قریب دریائے جہلم میں ڈالی تھیں اور غالباً یہی وہ راستہ تھا جس سے اٹھارہ سو سال بعد بابر نے پانی پت کی لڑائی کے لیے اپنی توپوں اور فوج کو گزارا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ راجا بکرماجیت کا بھائی، جو جوگی ہو گیا تھا، ٹلّہ کی خانقاہ پر پہنچا تھا ۔ ابوالفضل نے آئین اکبری میں بال ناتھ جوگی کی اس خانقاہ کا ذکر کیا ہے ۔ اس سے پہلے یہ خانقاہ گورکھناتھ کے نام سے منسوب تھی ۔ مہابھارت کی جنگ کے بعد پانچ پانڈو بھائی دیس نکالے کے بعد اس جگہ آئے تھے ۔ اکبر اور اس کے بعد کے بعض بادشاہوں کی اسناد میں اس جگہ جوگیوں کی جاگیر کا ذکر موجود ہے ۔ کہتے ہیں گورو نانک بھی اس خانقاہ پر گئے تھے ۔ اس کے گدی نشینوں کے نام گو ہندوانہ ہیں لیکن ان کے ناموں کے پہلے اسلامی لفظ پیر لگا ہوتا تھا ۔ یہ پیر زنار نہیں پہنتے تھے ، گوشت بھی کھاتے تھے اور مسلمانوں کے لیے بھی قابل احترام تھے ۔ کننگھم نے لکھا ہے کہ یہ خانقاہ سکندر کے وقت بھی موجود تھی ۔ ۲۷۲-۲۳۱ قبل مسیح میں جہلم کا علاقہ اشوک کی سلطنت کا حصہ تھا ۔ چینی سیاح ہیون سانگ Hiuen Tsiang جب ۶۳۱ء میں یہاں پہنچا تھا تو اس وقت سے لے کر نویں صدی عیسوی تک یہ علاقہ کشمیر کے ہندو راجاؤں کے زیر نگیں رہا ۔ پھر یہ یکے بعد دیگرے کابل کے برھمنی راجاؤں، محمود غزنوی، محمد غوری، بلبن، فیروز شاہ خلجی، تیمور کے ہاتھوں سے ہوتا ہوا آخر ۱۵۱۹ء میں بابر کے قبضے میں آیا ۔ پھر شیر شاہ سوری کے زیر نگیں آیا، جس نے ہمایوں کے مقابلے کے لیے رھتاس کا مشہور قلعہ تعمیر کروایا ۔ ضلع جہلم ہی میں شاہ جہاں کے جرنیل مہابت خان نے جہانگیر اور نور جہاں کو گرفتار کر لیا تھا ۔ جب ۱۷۹۳ء میں زمان شاہ نے کابل کے تخت پر قبضہ کر لیا اور دہلی پر حملے کے لیے بڑھا تو اس کی توپوں میں سے بارہ توپیں جہلم میں ڈوب گئیں، جن میں سے آٹھ کے نکالنے میں رنجیت سنگھ کامیاب ہوگیا اور وہ اس نے کابل بھیج دیں؛ باقی چار ۱۸۲۳ء میں نکال کر لاہور کے قلعے میں پہنچا دی گئیں ۔ ۱۸۱۰ء میں سکھوں نے اس علاقے پر قبضہ کر لیا ۔ پنڈدادنخان میں ان کا دارالضرب تھا ۔ آخر یہ علاقہ انگریزوں کے ماتحت آ گیا ۔ انھوں نے ۲۳ مارچ ۱۸۴۹ء چار تحصیلیں (پنڈدادنخان، چکوال، تلہ گنگ اور جبّی) اس ضلع میں شامل کیں ۔ اس وقت صدر مقام پنڈدادنخان تھا ۔ ۱۸۵۰ء میں جبی تحصیل کو تلہ گنگ کی تحصیل میں شامل کر دیا گیا اور جہلم کی نئی تحصیل قائم ہوئی؛ پھر جہلم ہی کو ضلع کا صدر مقام بنا دیا گیا ۔ جہلم کا ضلع اکبری عہد میں سندھ ساگر سرکار کا حصہ تھا، جس میں موجودہ اضلاع راولپنڈی، جہلم اور شاہ پور کا کچھ حصہ شامل تھا ۔ اس وقت یہ ضلع تین تحصیلوں پر مشتمل ہے : تحصیل جہلم (رقبہ ۸۹۶ مربع میل، آبادی ۲۵۱۱۹۳، تعداد خواندگان ۷۷۱۸۶، بمطابق مردم شماری ۱۹۶۱ء)؛ تحصیل چکوال (رقبہ ۱۰۱۲ مربع میل، آبادی ۲۳۹۱۵۷، تعداد خواندگان ۴۰۶۳۸۷؛ تحصیل پنڈدادنخان (رقبہ ۸۶۴، مربع میل، آبادی ۲۳۱۸۷۹، تعداد خواندگان ۳۳۹۹۴) ۔ پورے ضلع کا رقبہ ۲۷۷۲ مربع میل (=۱۷۷۱۲۵۷ ایکڑ) ہے ۔ دریائے جہلم اس ضلع کو مشرق جانب کشمیر سے اور جنوبی

bestutdubooks.wordpress.com

جانب ضلع گجرات اور ضلع سرگودھا سے جدا کرتا ہے اور حدود ضلع کے ساتھ ساتھ ایک سو بیس میل تک بہتا ہے۔ ضلع میں تلّہ (زیادہ سے زیادہ بلندی ۳۲۵۰ فٹ) اور نیلی کے سلسلہاے کوہ پائے جاتے ہیں۔ بابر اس علاقے کو 'بچۂ کشمیر، کہا کرتا تھا۔ ضلع کا گرمیوں میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۱۱۵ درجے اور کم سے کم ۸۹ء۹ درجے اور سردیوں میں زیادہ سے زیادہ ۶۷ درجے اور کم سے کم ۴۳ء۴ درجے ہے۔ بارش کا اوسط چوبیس انچ ہے۔ معدنیات میں سے نمک کی برآمد سب سے زیادہ ہے۔ کھیوڑے کی کان دنیا کی بڑی بڑی کانوں میں سے دوسرے درجے پر ہے۔ بعض حصوں میں کوئلہ اور لوہا بھی موجود ہے اور سیمنٹ اور چونے کے پتھر کی بہتات ہے۔ کالا باغ کا ہیرا بھی ملتا ہے۔ لاہور کے عجائب گھر میں اس کے نمونے موجود ہیں۔ ترکّی وغیرہ سے عمارتوں اور سڑکوں میں استعمال ہونے والا پتھر نکالا جاتا ہے۔ بعض بعض جگھہ پلاسٹر آف پیرس اور جپسم دستیاب ہوتا ہے۔ چکوال میں ۱۹۴۹ء میں پٹرول برآمد ہوا لیکن دراصل اس کے زیر زمین سوتے بالکسر کے تیل کے کنویں کے ساتھ ملحق ہیں۔ درختوں میں سے شیشم، کیکر، بیری، پھلاہی، کاھو وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ تلہ کی پہاڑیوں میں اعلٰی قسم کے پہاڑی درخت لگانے کے خاصے امکانات ہیں۔ پھلوں میں سے خوبانی، آلوچہ، انجیر، آڑو، سنگترہ، انار، لوکاٹ، امرود، چھوٹا سبز سیب وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ شکاری پرندوں میں سے بھٹ تیتر، کبوتر، بھورا تیتر ملتے ہیں، لیکن سیاہ تیتر نہیں ملتا؛ چکور، مگ، مرغابیاں اور کونجیں بھی ملتی ہیں۔ ضلع میں مقامی طور پر اعوان، جنجوعہ، ککھر، کھوٹ، گوجر اور جاٹ آباد ہیں۔ اور اس میں ۲۵۳ ڈاکخانے ہیں۔ لڑکوں کے دو کالج، لڑکیوں کا ایک کالج، لڑکوں کے ۱۴۴ اور لڑکیوں کے ۲۰۵ سکول، نیز چالیس ہسپتال اور ڈسپنسریاں ہیں۔ ضلع میں چار طرف سے ریلوے لائن آتی ہے۔ ایک راولپنڈی -o- چکوال -o- بھون، دوسری گجرات -o- جہلم -o- راولپنڈی، تیسری خوشاب -o- پنڈ دادنخان -o- ہرن پور اور چوتھی ملکوال -o- ہرن پور -o- کھیوڑا -o- ڈنڈوت۔

قابل دید مقامات: قلعۂ رہتاس: یہ جہلم سے شمال مغرب کی طرف دس میل پر واقع ہے۔ گرینڈ ٹرنک روڈ کے بننے سے پہلے یہ لاہور اور پشاور کے درمیان ایک پڑاؤ تھا۔ ۱۵۴۲ء میں شیر شاہ سوری نے یہ قلعہ بنوایا تھا اور اس زمانے میں اس کی تعمیر پر ۰۰۰،۲۵،۰۴ روپیہ صرف آیا تھا، اور بعض اوقات ایک ایک پتھر کے لیے ایک ایک اشرفی خرچ کرنا پڑی تھی۔ قلعے کے لیے اس جگہ اور نام کا انتخاب خود شیر شاہ نے کیا تھا۔ قلعے کا محیط ڈھائی میل ہے۔ بعض جگھوں پر دیواریں بنیاد پر تیس فٹ موٹی ہیں اور تیس سے پچاس فٹ بلند۔ کابل جاتے ہوئے اکبر بھی یہاں ٹھیرا تھا۔ جہانگیر نے اپنی توزک میں اس کا ذکر کیا ہے۔ رنجیت سنگھ بھی اپنی یلغاروں کے سلسلے میں یہاں پہنچا تھا۔ کھیوڑہ: یہ دنیا کی بڑی بڑی کانوں میں سے دوسرے درجے کی کان ہے، اور دنیا کا بہترین نمک یہاں سے نکالا جاتا ہے۔ کان کا اندرونی حصہ قابل دید ہے۔ ۳۲۷ ق م میں بھی نمک کی اس کان کا علم تھا۔ اس میں سے آج کل روزانہ چھے سو ٹن نمک نکالا جاتا ہے۔ کارکہار کی جھیل: بابر نے اپنی توزک میں اس کا "کلاہ کہار" کے نام سے ذکر کیا ہے۔ چوھا سیدن شاہ: ہر سال اپریل کے پہلے ہفتے میں یہاں میلا لگتا ہے۔ اپنے گلاب کے باغات کے لیے مشہور ہے۔

عرصۂ دراز سے ضلع کے مختلف حصوں میں گھریلو دستکاریوں کا رواج ہے، چنانچہ پنڈدادنخان کے کھیس اور ریشمی لنگیاں، چکوال میں جوتوں پر زردوزی کا کام اور منارے کی چٹائیاں مشہور ہیں۔ قیام پاکستان

کے بعد بڑے بڑے صنعتی کارخانے قائم ہوے ہیں، مثلاً فوجی ٹیکسٹائل ملز، جہلم؛ پرائم گلاس ورکس، جہلم؛ پاکستان ٹوبیکو کمپنی، جہلم؛ کشمیر ڈیویلپمنٹ کارپوریشن (پلائی وڈ کا کارخانہ)، جہلم؛ خواجہ (سٹیل اینڈ ری رولنگ) ملز، جہلم؛ کھیوڑہ میں سوڈا ایش کا کارخانہ تقسیم ملک سے پہلے کا موجود ہے۔ منگلا بند کے بن جانے سے ضلع جہلم کی ترقی کے امکانات زیادہ روشن ہوگئے ہیں. ضلع کے صدر مقام کا نام بھی جہلم ہے اور یہ ضلع کے انتہائی جنوب مشرقی کنارے دریا کے دائیں کنارے لاہور سے شمال کی طرف ایک سو تین میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۱۸۵۰ء سے پہلے جب یہ ضلع کا صدر مقام نہیں بنا تھا ایک معمولی گاؤں تھا۔ تقسیم ملک سے پہلے یہ عمارتی لکڑی کی فروخت کا اہم مرکز تھا۔ لیکن کشمیر کے ایک حصے پر، جہاں سے لکڑی بذریعۂ دریا آتی تھی، ہندوستان کے قبضے کی وجہ سے اب اس کی یہ اہمیت قریباً ختم ہوگئی ہے۔ ۱۸۷۴ء میں پادری سوفٹ Rev. E.P. Swift کو بریسبیٹرین (American United Presbyterian) مشن کی طرف سے پورے ضلع میں اشاعت عیسویت کے لیے جہلم میں مشن کھولنے کے لیے بھیجا گیا۔ ۱۹۶۱ء میں شہر کی آبادی ۵۲،۵۸۵ تھی.

جہلم ضلع اور اس کے صدر مقام ہی کا نام نہیں بلکہ اس دریا کا نام بھی ہے جس کے دائیں کنارے پر اسی نام کا شہر آباد ہے اور جو ایک سو بیس میل تک ضلع کی مشرقی اور جنوبی حدود قائم کرتا ہے۔ اس دریا کا منبع ویری ناگ (کشمیر) ہے اور شہر سری نگر کے درمیان سے بہتا ہوا پہلے جھیل ولر میں گرتا ہے اور پہاڑی وادیوں سے گزر کر جہلم کے قریب میدان میں داخل ہوتا ہے۔ اس دریا کا قدیم نام Vendasta تھا، جس سے یونانیوں نے Hydospas بنا لیا۔ بعد میں اسے Vehat کہنے لگے۔ دریا جہاں پہاڑوں سے نکل کر میدانی علاقوں سے گذرتا ہے وہاں کشتی رانی کے قابل ہے۔ کہتے ہیں جہلم کے معنی ہیں آب یخ۔ یہ دریا کشمیر کے پہاڑوں سے نکلنے کے بعد دو سو چالیس میل اور کل چار سو پچاس میل کا فاصلہ طے کرکے تیموں گھاٹ کے پاس دریاے چناب میں مل جاتا ہے.

مآخذ: (۱) *Punjab District Gezetteers*، ج ۲۷، حصۂ الف ضلع جہلم (نقشوں سمیت)، لاہور ۱۹۰۴ء؛ (۲) کتاب مذکور، حصۂ ب، لاہور ۱۹۳۵ء؛ (۳) *District Census Report Jhelum*، ۱۹۶۱ء؛ (۴) *Manual Geology of India*، بار دوم، ص ۱۰۹، ۱۱۸؛ (۵) Wynne: *Geology of the Salt Rang*؛ (۶) J.E.T. Aitchison: *Vegetation of the Jhelum District*، در *JASB*، ۱۸۶۳ء، ۲: ۲۹۰؛ (۷) محمد لطیف: *History of the Punjab*؛ (۸) Vincent Smith: *Early History of India*، ۱۹۰۴ء؛ (۹) Cunningham: *Ancient Geography of India*، ص ۱۶۴ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنف: *Archaeological Survey Reports*، ۱۴: ۴۱، ۴۳؛ (۱۱) General Abbott، در *JASB*، ۱۸۴۷ء، ص ۶۶۴؛ (۱۲) L. Bowring، در *JASB*، ۱۸۵۰ء، ص ۴۳ ببعد؛ (۱۳) *Account of the Salt mines of the Punjab*، در *JASB*، ۱۸۳۲ء، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۱۴) *JASB*، ۱۸۴۸ء، ص ۵۰۰ ببعد؛ (۱۵) واقعات جہانگیری، طبع Elliott، ۶: ۳۰۷؛ (۱۶) تاریخ داؤدی، طبع Elliott؛ (۱۷) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، بذیل مادۂ Jhelum.

(عبدالمنان عمر)

* **جَہْم بن صَفْوان:** ابو مُحْرِز، قدیم زمانے کے علماے الٰہیات میں سے تھے۔ انھیں بعض اوقات الترمذی اور السمرقندی بھی کہا گیا ہے، یہ راسب کے (جو ازد کا ایک بطن یا خاندان ہے) مولٰی تھے اور ان کا ذکر الحارث بن سُریج، "صاحب الرایة السوداء" (کالے جھنڈے والے)، کے کاتب کے طور پر آتا ہے، جس نے بنو امیّہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور ۱۱۶ھ/۷۳۴ء

سے ۱۲۸ھ/۷۴۵-۷۴۶ء تک مشرقی خراسان کے ایک حصے کا، بعض اوقات ترکوں کے اشتراک میں، فرمانروا بھی رہا تھا ۔ الحارث کی گرفتاری سے چند روز پہلے ۱۲۸ھ/۷۴۵ - ۷۴۶ء میں جہم کو گرفتار کرکے قتل کر دیا گیا ۔ اس تحریک بغاوت کا، جس کی ذہنی قیادت جہم نے کی، بنیادی مطالبه یه تھا که حکومت اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق ہونی چاھیے (الطبری، ۲ : ۱۵۷۰ ببعد، ۱۵۷۷، ۱۵۸۳، وغیره)؛ اسی وجه سے اس تحریک کو المرجئه کی طرف منسوب کیا گیا ھے (النوبختی : فرق الشیعة، ص ۶) - جہم کی ذاتی آرا کی بابت اس سے زیاده کچھ اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا که اس نے ہندی فرقۂ سُمَنِّیه کے رد میں اللہ کی ہستی پر دلائل عقلیه پیش کی تھیں (احمد بن حنبل : الرد علی الجهمیه، در دارالفنون الٰہیات فاکولته سی مجموعه سی، ج ۵-۶ (۱۹۲۷ء) : ص ۳۱۳ تا ۳۲۷)- دیگر آرا جو ان کی طرف منسوب کی گئی ھیں وه فرقۂ جہمیه [رَکَ بآن] کی ھیں، جس کا ذکر اس کی وفات کے ستر سال بعد سننے میں آتا ھے اور جس کا تعلق جہم کے ساتھ واضح نہیں ھے.

[**مآخذ** : (۱) الطبری، مطبوعۂ لنڈن، ۲ : ۱۹۱۸ ببعد؛ (۲) الشهرستانی : الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۴۰ ببعد؛ (۳) Horten : *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*، ص ۱۳۵.]

(W. MONTGOMERY WATT)

* **جَہْمِیّه** : قدیم زمانے کا ایک فرقه، جس کا ذکر بار بار آتا ھے مگر پھر بھی وه کسی قدر پراسرار ھے.

اس فرقے کے افراد میں سے کسی کا نام معلوم نہیں ماسوا جہم [رَکَ بآن] کے، جسے اس کا بانی بتایا جاتا ھے ۔ اصل واقعه یه ھے که دوسری صدی ھجری میں یونانی کتابوں کا ترجمه عربی میں ہو چکنے کے بعد بشر بن غیاث المریسی [رَکَ بآن] اور اسی زمانے کے بعض اور لوگوں نے فرقۂ جہمیه کے عقیدے کی اشاعت کی (ابن تیمیه : عقیدة حمویة، تلخیص M. Schreiner، در ZDMG، ۵۳ : ۷۲ ببعد؛ ۵۲ : ۵۴۴)- بشر (م ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء یا کچھ بعد) سے، جو ابو یوسف (م ۱۸۲ھ/۷۹۸ء) کا شاگرد تھا، ابراھیم بن المهدی کے زمانے (تقریباً ۲۰۲ھ / ۸۱۷ء) میں اس کے ان عجیب خیالات کی بابت سوال کیا گیا تھا (ابن ابی الوفاء : الجواهر المضیئة، ج ۱، عدد ۱۱۴۶، ص ۳۷۱). اس کے علاوه جہمیه کے بارے میں ابتدائی حوالے اس کے مخالفوں کی تحریروں میں پائے جاتے ھیں، بالخصوص احمد بن حنبل (الرد علی الزّنادقة والجهمیة) اور ان کے ہم خیال لوگوں کے ہاں، مثلاً ابن قتیبه (الاختلاف فی اللّفظ والرّد علی الجهمیة والمشبّهة)، الاشعری (خاص طور پر الابانة)، خُشَیْش (در الملطی : تنبیه)، ابن خزیمه (کتاب التوحید)؛ قب ZDMG، ۵۳ : ۷۳؛ براکلمان : تکمله، ۱ : ۲۸۱، ۳۱۰ (۳ و)؛ ابن رجب البغدادی : ذیل طبقات الحنابله، دمشق ۱۹۵۱ء، ۱ : ۳۸، ۴۰؛ W. M. Patton : *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*، لائڈن ۱۸۹۷ء، ص ۳۷ ببعد، ۴۸ - جہمی اسے کافر ٹھیراتے تھے جو کہتا تھا که قرآن کے الفاظ مخلوق ھیں یا جو اللہ کی صفت علم کا انکار کرتا تھا (H. Laoust : *Essai sur...Ahmad b. Taimiyya*، ص ۱۷۲، ۲۶۱؛ نُعَیْم بن حَمّاد نے، جو تقریباً ۲۳۱ھ / ۸۴۵ - ۸۴۶ء میں قید خانے میں فوت ہوا، جب قرآن کے مخلوق ہونے کا انکار کیا تو بتایا که وه پہلے جہمی تھا، ابن عساکر : تبیین کذب المفتری، ص ۳۸۳ ببعد)، اور اس نے اس فرقے کی نشو و نما کا باعث متّبعین ابو حنیفه کو اور بصرے میں عمرو بن عُبَید کو قرار دیا (ردّ، ص ۳۱۵)- اس سے معلوم ہوتا ھے که جہمیه پر حمله کرتے وقت شاید حنابله کے خیال میں وه لوگ تھے جو عام طور پر معتزله شمار ہوتے تھے، قب H. Laoust : *Profession de Foid 'Tbn Batta*، ص ۱۶۷ تا ۱۶۹)- حقیقت میں جہمیه کے

bestsurdubooks.wordpress.com

خیالات اور ابو الہُذَیل جیسے معتزلہ کے عقائد میں بہت کچھ مشابہت ہے (قب S. Pines: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*، ص ۱۲۴ تا ۱۳۳)۔ آگے چل کر معتزلہ نے اپنے حلقے سے ان لوگوں کو خارج کر دیا جو ان سے مسئلۂ قدر یا اختیار کے باب میں اختلاف کرتے تھے، اگرچہ وہ بہت سے دیگر مسائل میں ان سے متفق تھے (الخیاط: انتصار، ص ۱۳۳ ببعد) اور کوشش کی کہ اپنے اور جہمیہ کے درمیان مشابہتوں کو گھٹا کر دکھائیں (کتاب مذکور، ص ۱۲)۔ متبعین ابو حنیفہ کی طرف سے بھی جہمیہ پر نکتہ چینی ہوئی ہے مگر شاید یہ بشر المریسی کے ظہور سے پہلے کی بات ہے (الفقہ الاکبر، فصل ۱۰، ملخص در Wensinck: *Muslim Creed*، ص ۱۰۴؛ ابن ابی الوفاء: کتاب مذکور، عدد ۲۳ و ٦۱)؛ مگر شرح الفقہ الاکبر کا ماتریدی مصنف، فصل ۱۰ میں مندرجہ حوالے سے پریشان معلوم ہوتا ہے اور اس نے جہمیہ کو قدریہ اور معتزلہ کے زمرے میں شامل کر دیا ہے (ص ۱۹، قب ص ۳۰)۔ البغدادی (الفرق، ص ۲۰۰؛ ترجمہ از A. S. Halkin، ص ۱۴) نے کہا ہے کہ اس کے زمانے میں ترمذ میں جہمیہ موجود تھے، جن میں سے بعض اشعریہ ہوگئے۔

معتقدات: جہمیہ نے عقیدۂ "جَبْر" کی انتہائی شکل کو اختیار کیا تھا، جس کی رو سے انسانوں کی طرف فعل کی نسبت محض مجازی ہے، جیسے کہ غروب ہونے میں سورج کا "فعل" مجازی ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ وہ اس بات کا انکار کرتے تھے کہ اللہ کے لیے کوئی مستقل ازلی صفت علم ثابت ہے۔ ان کے نزدیک حوادث دنیوی کا علم اللہ کو ان کے ظہور کے بعد ہوتا ہے۔ بالعموم وہ تمام صفات الٰہیہ کے علیحدہ وجود کا انکار کرتے تھے اور اسی لیے ان پر "تعطیل" کا الزام عائد کیا گیا تھا (یعنی وہ اللہ کو محض ایک مجرد ہستی ٹھیراتے ہیں) اور انھیں معطلہ کہا جاتا تھا۔ قرآن میں جو صفات، جیسے ید، وجہ، وغیرہ اللہ کی طرف منسوب کی گئی ہیں وہ ان کی عقلی تاویل کرتے تھے۔ ایمان کے بارے میں ان کے عقائد مرجئہ کے عقائد سے مماثل تھے۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات، ۱: ۲۷۹ ببعد، مع مزید حوالہ جات؛ (۲) Massignon: *Passion*، دیکھیے اشاریہ؛ (۳) Montgomery Watt: *Free will and predestination*، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۹۹ تا ۱۰۴؛ (۴) عبدالسُّبحان، در *IC*، ۱۱ (۱۹۳۷ء): ۲۲۱ تا ۲۲۷؛ (۵) A.S. Tritton: *Muslim theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ٦۲ ببعد، مع مزید حوالہ جات؛ (٦) احمد بن حنبل: الردُّ علی الزّنادقۃ والجہمیۃ، قاہرہ بلا تاریخ، اور دارالفنون الٰہیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ج ۵ تا ٦ (۱۹۲۷ء): ص ۳۱۳ تا ۳۲۷؛ (۷) الدّارِمی (م ۲۸۲ھ/ ۸۹۵ء): کتاب الرّد علی الجَہْمیۃ، طبع G. Vitestam (مع مقدمہ اور شرح) لُنڈ و لائڈن ۱۹٦۰ء.

(W. MONTGOMERY WATT)

⊗* **جَہَنَّم**: (ع)، جہنّام کے معنی ہیں بہت زیادہ گہرائی، جہنم کا لفظ اسی سے ہے۔ الجوہری کے نزدیک جہنم دوزخ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ عبرانی میں اس کے لیے گِہنّام کا لفظ ہے۔ ابن خالویہ نے جہنّم کو عربی زبان کا لفظ قرار دیا ہے۔ بعض مستشرقین اس کے قائل ہیں کہ یہ لفظ بیت المقدس کے پاس کے اس کنویں کے نام (وادی ہنوم Hinnōm، دیکھیے عہد عتیق، سفر یشوع، ۱۵: ۸) سے نکلا ہے جس میں ازمنۂ قدیمہ میں کنعانی دیوتا مُولک Moleck کے نام پر سوختنی قربانی دی جاتی تھی۔

لوگوں کے مرنے پر ان کی روحوں کے محشر میں جمع ہونے کا عقیدہ بہت پرانا ہے۔ مجازات و مکافات بعد الممات کا عقیدہ بیسویں صدی قبل مسیح کے بعد سے اکتاریوں، سویریوں، قدیم مصریوں، یونانیوں، اشوریوں اور حِطّیوں میں راسخ ہو چکا تھا۔ ہندو دھرم، بدھ مت، کیش زردشت بھی اس عقیدے سے نابلد

www.bestsurdubooks.wordpress.com

له تھے ۔ دوسرے الہامی مذاھب میں بھی اس عقیدے کی تائید کی گئی ھے، مگر آج کل جو اہم مقدس کتب موجود ھیں ان میں اس کے متعلق بیانات مبہم اور مختصر ھیں ۔ صرف اسلام کا عقیدہ واضح ھے ۔ اسلام آخرت اور آخرت میں مکافات و عقوبت کے عقیدے کو بے کم و کاست اور نہایت صاف الفاظ میں ارکان ایمان میں شمار کرتا ھے ۔ قرآن مجید نے آنحضرتؐ کے بشیر و نذیر بنا کر بھیجے جانے کا بار بار ذکر کیا ھے اور قرآن میں جنّت کی طرح جہنّم کی بھی جیتی جاگتی تصویریں نظر آتی ھیں ۔ قرآن مجید میں جہنّم کا اس طرح ذکر آیا ھے کہ وہ بے ایمان مرنے والوں اور ایسے گناھگاروں کا ٹھکانہ ھے جن کے جرم ناقابلِ عفو ھیں ۔ جہنّم کا سب سے نمایاں وصف آگ ھے، حتّٰی کہ بعض جگھوں پر آگ کے معنی میں آنے والا کلمۂ ”نار“ ھی جہنّم کے بجائے استعمال ھوا ھے (دیکھیے ۸۷ [الاعلٰی] : ۱۲؛ ۱۰۱ [القارعة] : ۱۱؛ ۱۱۱ [اللّھب] : ۳؛ ۴ [النسآء] : ۱۴۵) .

قرآن مجید میں جہنّم کے جو اوصاف بیان ھوے ھیں وہ بیشتر آگ کی صفات سے متعلق ھیں ۔ وہ سورتیں اور آیتیں جو مکّی دور کے شروع یا وسط میں نازل شدہ ھیں ان میں اس دار عذاب کو بعض دفعہ لظٰی (۷۰ [المعارج] : ۱۵)، خالص شعلہ؛ سعیر (۶۷ [الملک] : ۵)، جلتی آگ؛ سقر (۷۴ [المُدّثّر] : ۲۶ تا ۲۷)، سرخ آگ؛ ھاویة (۱۰۱ [القارعة] : ۹ تا ۱۱)، اتھاہ گڑھا؛ حُطَمَة (۱۰۴ [الھُمَزة] : ۴ تا ۵)، دلوں پر چھانے والے آتشیں غم سے بھی تعبیر کیا گیا ھے ۔ ان ناموں کو، جو قرآن میں بظاھر محض صفات کے طور پر آئے ھیں، بعض مفسّرین نے بعض روایتوں کی بنا پر یوں سمجھا کہ گویا یہ اوپر تلے سات طبقوں یا درجوں کے نام ھیں جن میں سے اوپر جہنم اور سب سے نیچے ھاویہ ھے ۔ لیکن دراصل ان الفاظ سے سزا کی مختلف کیفیات کا اظہار مقصود ھے ۔ جن آیتوں میں جہنم کی ھولناکی اور اس کے عذاب کی شدّت کا نقشہ کھینچا گیا ھے وہ اکثر و بیشتر مکّی سورتوں میں ھیں، مثلاً ۷۹ [النّازعات] : ۳۵ تا ۳۶؛ ۸۹ [الفجر] : ۲۲ تا ۲۳؛ ۱۵ [الحجر] : ۴۳ تا ۴۴؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۰۳ تا ۱۰۴؛ ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۶۲ تا ۶۸؛ ۱۱ [ھود] : ۱۰۶ تا ۱۰۷ ۔ قرآن مجید میں ایک جگہ، جہاں صلح و حرب کے احکام نازل ھوے ھیں، بتایا گیا ھے فَالْیَوْمَ لَا یُؤْخَذُ مِنْکُمْ فِدْیَةٌ (۵۷ [الحدید] : ۱۵)، اس سے بعض مفسرین نے استدلال کیا ھے کہ ایک طرح کا جہنّم اسی دنیا سے شروع ھو جاتا ھے ۔ ایک حدیث کے الفاظ ھیں: نارُالدنیا جُزءٌ من سبعینَ جزءًا مِن نار جَہنَّم (مسلم، کتاب الجنة) .

جہنم کے بارے میں متعدد حدیثیں بھی مروی ھیں، یہ حدیثیں مذکورۂ بالا آیتوں اور دوسری آیتوں کے معنی کی مؤیّد ھیں ۔ ان میں جہنّم کی اس طرح کی تعبیرات پائی جاتی ھیں کہ اس کی گہرائی کا اس سے اندازہ کیا جائے کہ اگر اس میں کنکر پھینکا جائے تو ستّر برس میں بھی اس کی تھاہ کو نہیں پہنچے گا ۔ زقّوم، جو جہنم میں پیدا ھوتا ھے، کا ایک ٹکڑا ساری دنیا کے انسانوں کو زہر دے دینے کے لیے کافی ھوگا (دیکھیے مسلم: صحیح، مطبوعۂ استانبول، ۸ : ۱۵۱ ببعد؛ الترمذی: الجامع، کتاب الجنّة) .

ھر دور میں واعظوں، مؤلفوں، فن کاروں اور ادیبوں نے جہنم کی تصویر کشی کی ھے ۔ انھوں نے بعض اوقات کم و بیش مذکورۂ بالا، نیز دوسری روایتوں سے استناد کیا ھے، مگر اکثر و بیشتر ان روایتوں پر لمبے چوڑے خیالی حاشیے چڑھائے ھیں ۔ قرآن و حدیث میں جہنّم کے بارے میں جو بیانات آئے ھیں ان کا مقصد یہ ھے کہ آخرت میں، جو گویا اس زندگی کا آئینہ ھے، دنیوی بد اعمالیوں کی پاداش میں جن سخت سزاؤں اور عقوبتوں کا درجہ بدرجہ سامنا کرنا ھوگا ان کی جیتی جاگتی تصویریں پیش کی جائیں ۔ ان لفظی تصویروں میں، اپنے

ظاہری الفاظ کی وجہ سے، سزائیں بہت حد تک مادّی نظر آتی ہیں۔ با ایں ہمہ، چونکہ یہ سزائیں موجودہ عالم طبیعی کے ماوراء نافذ ہوں گی، یہ سمجھنے کے لیے بھی قوی قرائن موجود ہیں کہ بہرحال ان سزاؤں کی ماہیتیں بھی اُسی دوسرے عالم کے مطابق ہوں گی جن کا تصور ان مماثلتوں کے حوالے سے دیا گیا ہے جن سے انسان مانوس ہیں۔ عذاب جہنم کی ایک فوری اور قریبی غایت تو اس دنیا میں تادیب و تربیت ہے۔ اس کے علاوہ اگر مؤمن اس دنیا میں خلاف انسانیت جرائم اور اعمال بد کے ارتکاب کی وجہ سے کسی درجۂ کمال تک پہنچنے سے محروم ہے اور غفران کا مستحق نہیں تو بھی اپنے گناہوں کی ماہیت کے مطابق ایک معیّن مدت تک عذاب جھیل کر، آلودگی سے پاک ہو کر اور کمال پا کر بخشش حاصل کر لے گا۔ عالم آخرت کے جسمانی یا روحانی تصور کے مطابق یہ عذاب بھی جسمانی یا روحانی ہوگا۔ بعثت کے اوّل دور میں نازل شدہ سورت (۷۸ [النسآء] : ۲۳) کے مطابق عذاب کا محدود ہونا ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں طاغیوں کے تابقدر "احقاب" جہنّم میں رہنے کا ذکر ہے، اور حُقُب، جس کی جمع اَحْقاب ہے، کے معنی "اسّی سال کی مدّت" یا "بہت بہت سالوں کی مدت" ہیں۔ معتزلہ [رکَ بآن] اور خوارج [رکَ بآن] تو اس کے قائل ہیں کہ جہنم میں داخل ہونے والے پھر باہر نہیں نکلیں گے، مگر ان کے سوا تمام اشعریّہ [رکَ بآن] اور دیگر فرق و مذاہب اور بہت سے نامور اکابر سلف کا اس بارے میں قریب قریب اتفاق ہے (دیکھیے ابن قیّم الجوزیة : ہادی الارواح، ۲ : ۱۶۷ تا ۲۳۵، مطبوعۂ مصر) کہ صاحب ایمان لوگ جہنّم میں تا ابد ہرگز نہیں رہیں گے بلکہ یہ بھی کہ جنھیں اللہ چاہے وہ وہاں رہے بغیر ہی نجات پا جائیں گے۔ ایک مدنی سورة (۴ [النسآء] : ۱۱۶) (اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ) میں جو ارشاد ہوا ہے اس کے پیش نظر بھی یہ بات قابل یقین ہے۔ ایسے علما موجود ہیں جو عذاب کے بالآخر ختم ہو جانے کی بہ شدّت مدافعت کرتے ہیں۔ ابتدائی مکّی دور میں نازل شدہ ایک سورة (۸۷ [الاعلٰی] : ۹ تا ۱۳) میں آنحضرتؐ کو خطاب کرکے کہا گیا ہے "فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰى، سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَّخْشٰى وَ يَتَجَنَّبُهَا الْاَشْقَى الَّذِىْ يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرٰى ثُمَّ لَا يَمُوْتُ فِيْهَا وَلَا يَحْيٰى"۔ اسی طرح مکّی دور کے آخر میں نازل شدہ آیت (۲۰ [طٰهٰ] : ۷۴) میں کہا گیا ہے اِنَّهٗ مَنْ يَّاْتِ رَبَّهٗ مُجْرِمًا فَاِنَّ لَهٗ جَهَنَّمَ لَا يَمُوْتُ فِيْهَا وَلَا يَحْيٰى۔ ان نصوص کے پیش نظر یہ بھی کہا گیا ہے کہ ناقابل عفو قطعی گناہوں کی پاداش میں نہ مردہ نہ زندہ رہ کر ایک معین مدت تک عذاب بھگتنے کے بعد رحمت الٰہی عذاب پر غالب آ جائے گی۔ اکابر ائمۂ تصوف میں سے محی الدّین ابن العربی (م ۶۳۸ھ) نے پوری قوت سے اس عقیدے کی مدافعت کی ہے (دیکھیے فتوحات مکّیة، ۱ : ۳۹۵، مطبوعۂ مصر)۔ اور آخرکار ایک نہ ایک دن عذاب جہنّم کے ہر شخص پر سے ٹل جانے کا خیال حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت عبداللہؓ بن عمر، حضرت عبداللہؓ بن مسعود جیسی بلند ترین شخصیتوں تک سے بھی منسوب کیا گیا ہے، اس خیال کی تائید میں دوسری احادیث بھی موجود ہیں [عبداللہ بن عمرو بن العاص اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ جہنم پر ایک وقت ایسا آئے گا جب اس میں کوئی نہ ہوگا اور اس کے خالی دروازے کھڑکھڑالیں گے (طبرانی؛ احمد : مسند؛ نیز دیکھیے مسلم : صحیح، ۸ : ۱۵۱، استانبول؛ ابن قیّم الجوزیہ : شفاء العلیل، مطبوعۂ مصر، ص ۲۹۲؛ وہی مصنف : ہادی الارواح، ۲ : ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۹، مطبوعۂ مصر)۔ ایک رائے یہ ہے کہ جہنم قیدِ خانہ نہیں بلکہ شفا خانہ ہے اور بقول سید سلیمان ندوی اس کا منشا یہ ہے کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جد و جہد میں مصروف ہوگی اور

جونہیں وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کر اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی (سلیمان ندوی : سیرۃ النبی، ۴ : ۷۷۰)، چنانچہ بخاری کی حدیث ہے : حتی اذا ھُذّبوا و نُقّوا اُذِنَ لھُم فی دُخُول الجَنّۃِ (= یہاں تک کہ جب دوزخیوں کو گناہوں سے خالص کر لیا جائے گا اور وہ پاک و صاف ہو جائیں گے تب انھیں جنت میں داخل ہونے کی اجازت مل جائے گی)]۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے : (۱) الترمذی : الجامع (ورق ۶۶ تا ۶۹، عمومی کتاب خانہ، عدد ۱۰۳۵)؛ (۲) ابو حامد الغزالی : الدرۃ الفاخرۃ فی علوم الآخرۃ (کتاب خانۂ فاتح، عدد ۲۶۱۷، ورق ۳۰ تا ۴۴)؛ (۳) ابو داؤد السجّستانی : مشکلات القرآن (کتاب خانۂ فاتح، عدد ۶۴۶)؛ (۴) ابن حیّان : البحر المحیط (کتاب خانۂ فیض اللہ، عدد ۸۲۷)؛ (۵) ابو منصور ماتریدی : تاویلات اھل السنۃ (کتاب خانۂ فیض اللہ، عدد ۷۴)؛ (۶) النسفی : عقائد (استانبول ۱۳۲۶ھ)، ص ۱۳۸؛ (۷) السّیوطی : الاتقان (مصر، ۴ : ۲۵۲)؛ (۸) مظفر رمضان اوغلی : کلکامیش دستانی (مطبوعۂ استانبول)، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۹) نیز رک بہ نار؛ (۱۰) رک بہ جہنم، وا، لائڈن، بار اول اور جو مآخذ وہاں درج ہیں۔

(حلیم ثابت شیباے [و ادارہ])

* **جَمْہَوریہ** : [ہسپانیہ میں] خلافت امویہ کے سقوط پر جو ہولناک تصادم رونما ہوا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اہل قرطبہ نے با رسوخ اور معزّز وزیر ابوحزم جَہْور بن محمد بن جہور کے مشورے سے اول تو شاہی خاندان کے جملہ افراد کو نالائق قرار دیا اور پھر انھیں شہر بدر کر دیا۔ انھوں نے ایک نوع کی جمہوریہ کا اعلان کر دیا (۴۲۲ھ/۱۰۳۰-۱۰۳۱ء) اور اس کی صدارت وزیر مذکور کے سپرد کر دی، جو اس سے پہلے بھی ہشام ثانی کے دربار میں اپنی عظیم سیاسی صلاحیتوں کا ثبوت دے چکا تھا، لیکن جب وہ صدر منتخب ہوا تو اس نے اس سے انکار کر دیا کہ زمام اقتدار تمام تر اپنے ہاتھ میں رکھے اور اس کے بجاے ایک جمہوری طرز کی حکومت قائم کر دی کہ امورِ عامّہ کا انتظام و انصرام کرے۔ خود اپنی حیثیت وہ اس سے زیادہ نہ سمجھتا تھا کہ مجلس کے جو بھی فیصلے ہوں انھیں لوگوں کی طرف سے نافذ کر دے۔ لہٰذا قرطبہ میں پھر امن و امان بحال ہو گیا۔ آس پاس کے چھوٹے موٹے بربر بادشاہ سب اس کا احترام کرنے لگے، یہاں تک کہ اشبیلیہ کے بنو عبّاد نے بھی یہی بہتر سمجھا کہ وزیر مذکور کو چپ چاپ کام کرنے دیا جائے۔ یوں تجارت میں بھی از سر نو نئی زندگی کی لہر دوڑ گئی۔ قیمتیں گر گئیں اور شکستہ آثار کی از سر نو مرمت کی گئی۔ ابو حزم کی یہ "پدرانہ" [نیم جمہوری] حکومت ۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء میں اس کی وفات تک بارہ سال قائم رہی۔ اس کے بعد اس کا جانشین اس کا بیٹا ابوالولید محمد ہوا، جو الرّشید کے لقب سے مشہور ہے۔ اس نے بھی سلطان کا لقب اختیار کیے بغیر وہی طرز عمل جاری رکھا جو اس کے باپ نے اختیار کیا تھا۔ اس خیال سے کہ اِشبیلیہ کے المُعْتَضد سے قطع تعلق نہ کرنا پڑے اس نے ہشام ثانی کے فریب آمیز ڈھونگ کو حقیقت مان کر المعتضد اور بطلمیوس ابن الاَفْطَس کی باہمی جنگ میں بحیثیت ثالث مداخلت کی۔ لیکن وہ ایسا باہمّت اور صاحب عزم نہیں تھا جیسا اس کا باپ۔ اس میں اتنی طاقت ہی نہیں تھی کہ حکومت کر سکے۔ لہٰذا اس نے اپنی چھوٹی، سی ریاست کا انتظام اپنے وزیر ابن السّقا کے سپرد کر دیا اور وہی دراصل قرطبہ پر حکومت کرنے لگا۔ محمد (الرشید) کے چھوٹے بیٹے عبدالملک کو اس سے بڑی نفرت تھی اور اس نے المعتضد کی ریشہ دوانیوں میں ملوّث ہو کر محرم ۴۵۰ھ/مارچ ۱۰۵۸ء میں وزیر مذکور کو دھوکے سے قتل کر دیا۔ بایں ہمہ باپ نے بیٹے کو اس کرتوت کی سزا تک نہیں دی

بلکہ اُلٹا اُسے اپنا ولیعہد بنا دیا اور اجازت دی کہ امور سلطنت کو جس طرح چاہے انجام دے اور خلافت کے عطا کردہ خطابات بھی استعمال کرے ۔ لیکن باشندگان قرطبہ اس کی خلاف قانون کارروائیوں کے باعث بہت جلد اس سے نفرت کرنے لگے ۔ پھر اگرچہ المُعتَضد نے جنوب کے ملوک الطوائف کو تاج و تخت سے محروم کر دیا تو بھی عبدالملک اپنی من مانی حکومت کرتا رہا ۔ ۴۶۱ھ / ۱۰۶۸ - ۱۰۶۹ء میں البتہ جب المعتضد اور وزیر ابن الرَّقا دونوں وفات پا چکے تو ابن الأفطس نے سوچا کہ اب موقع ہے کہ قرطبہ پر اس کا قبضہ ہو جائے ۔ اس پر عبدالملک نے المعتمد سے مدد طلب کی ۔ المعتمد نے تیرہ سو سواروں کا ایک دستہ روانہ کیا اور اس دستے نے ابن الافطس کو مجبور کر دیا کہ وہ محاصرہ اُٹھا لے، لیکن اس کے باوجود اھل قرطبہ نے المعتمد کے قائدین عسکر کو اجازت دی کہ عبدالملک اور اس کے سن رسیدہ باپ کو جو ساڑھے پچیس برس سے حکومت کر رہے تھے گرفتار کر لیں، چنانچہ ان دونوں کو جزیرۂ Saltis میں جلا وطن کر دیا گیا جو Huelria سے کچھ فاصلے پر واقع ہے، جہاں Odiel سمندر میں جا گرتا ہے .

مآخذ : (۱) بڑا ماخذ ابن حیّان ہے ' جس سے ابن بسّام : ذخیرہ ' ۱/۲ : ۱۱۳ ' ۱/۳ : ۱۸۲ ' نے استفادہ کیا ہے : (۲) ڈوزی : *Scriptorum arabum loci de Abbadidis* ' لائڈن ۱۸۴۶ء : (۳) ابن عذاری : البیان ' ۳ ' طبع Lévi-Provençal ' ص ۱۷۵ تا ۱۷۷ : (۴) ابن الخطیب : اعمال الأعلام ' طبع Lévi-Provençal ' ص ۱۶۸ .

(A. HUICI-MIRANDA)

* **جَہیر (بنو)** : سرکاری اجارہ داروں کے خاندانوں میں سے، جو اس دور کی ایک خصوصیت تھے، ایک خاندان، جس نے سلاجقۂ اعظم کے دور انتداب میں خلیفہ کی وزارت کی تقریباً مکمل اجارہ‌داری سنبھال رکھی تھی اور اسی بنا پر انہیں خصوصی اہمیت حاصل تھی.

اس خاندان کے سیاسی اقتدار کا بانی فخرالدولہ ابو نَصْر محمد بن محمد بن جَہِیر ۳۹۸ھ / ۱۰۰۷ - ۱۰۰۸ء میں موصل کے مقام پر دولت‌مند تاجروں کے ایک خاندان میں پیدا ھوا اور اس نے اس شہر کے عقیلی فرمانرواؤں کی ملازمت اختیار کر لی، جو مذھباً شیعہ تھے ۔ جب ان میں سے ایک فرد قِرْداش ۴۴۲ھ / ۱۰۵۰ء میں کسی نامعلوم عناد کے باعث مارا گیا تو وہ حلب چلا گیا جہاں ایک زمانے میں وہ خاندان مرداسیّہ کے شیعہ حکمران معزّالدّولہ ثمال کا وزیر رہا، اور آخرکار (تقریباً ۴۴۶ھ/ ۱۰۵۴ء میں) وہ دیار بکر کے مروانی فرمانروا نصرالدّولہ (۴۰۱ تا ۴۵۳ھ) کے پاس سکونت پذیر ہو گیا اور جلد ھی اس کا وزیر بن گیا ۔ نصرالدّولہ مذھباً سنّی تھا اور طغرل بیگ کے داخلۂ بغداد (۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵ء) کے قبل سے سلاجقہ کا باج گزار چلا آتا تھا ۔ اس کے سرپرست کی وفات کے بعد جب اس کے بیٹوں کے درمیان جھگڑے شروع ہوے تو ظاھر ہے اسے کچھ پریشانی لاحق ہوئی ۔ بہرحال اس نے خلیفہ القائم کی ان دشواریوں سے فائدہ اٹھایا جو اسے ایک ایسے وزیر کے انتخاب کے سلسلے میں پیش آ رھی تھیں جو ایک طرف تو سلطان کا مقرب ہو اور دوسری طرف خلیفہ کے مخصوص حقوق کا بھی تحفظ کر سکے، چنانچہ اس نے کچھ ایسی چال چلی کہ اسے اس منصب کی پیشکش کی گئی (۴۵۴ھ/ ۱۰۶۲ء)۔ اس میں شک نہیں کہ اس پیشکش میں ان انتظامی صلاحیتوں کا بھی دخل تھا جن کا اظہار وہ میّافارقین میں کر چکا تھا ۔ بنو عباس کی وزارت پر یہ خاندان تقریبًا نصف صدی تک بغیر کسی وقفے کے فائز رہا ۔ خود فخرالدولہ ۴۶۰ - ۴۶۱ھ / ۱۰۶۸ - ۱۰۶۹ء میں چار ماہ کی مدت کے سوا ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء تک وزیر رہا، پھر اس پر عتاب نازل ہوا، تاہم چند ھی ماہ بعد اس کے بیٹے (ولادت ۴۳۵ھ) اور قریبی رفیق کار عمید الدولہ

نے اس کی جگہ لے لی - ابن جہیر اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ اس کی حیثیت اسی صورت میں مستحکم رہ سکتی ہے کہ وہ ایک طرف تو حقوق خلافت کا دفاع کرے اور یہ ظاہر نہ ہونے دے کہ اسے خلیفہ کے احکام کے خلاف کوئی قدم اٹھانے کی خواہش ہے اور دوسری طرف سلطنت اور اس کے ممتاز اور مقتدر وزیر (از آغاز حکومت الپ ارسلان: ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء) نظام الملک کے ساتھ گہرے ذاتی تعلقات قائم رکھے - ۴۶۰ - ۴۶۱ھ/۱۰۶۸ - ۱۰۶۹ء میں نظام الملک کی ایک بیٹی کے ساتھ عمید الدولہ کی شادی کے واقعے کے بعد یہ روابط اور بھی مضبوط ہو گئے اور جب یہ لڑکی وفات پا گئی (۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء کے واقعے [یعنی ابن جہیر کی معزولی] سے ذرا پیشتر، غالبًا اس کی وفات ہی کے باعث یہ معزولی بہت جلد عمل میں آئی) تو عمید الدولہ کی شادی متوفیہ کی بھتیجی [یا بھانجی] سے ہو گئی - بغداد میں بالآخر سلطان کے نمائندے گوھرآئین کی مخالفانہ سازشوں کا اسی سال ختم ہو جانا اسی مؤخرالذکر شادی کا مرہون منت ہے - بہرحال ملک شاہ کے دور سلطنت (۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء تا ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) کے نصف آخر میں بغداد پر سلاجقہ کی گرفت کے باوصف، جو روز بروز کڑی ہوتی جا رہی تھی، خلیفہ اَلْمُقْتَضی (۴۶۷ھ/۱۰۷۵ء تا ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) نے ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء مین بنو جہیر کی جگہ مُسْکویہ کے جانشین ابو شجاع رُذْرَواری کو مقرر کر دیا جو کسی صورت میں بھی سلاجقہ کا دشمن ہوے بغیر شاید اپنے دل میں وزیر کا زیادہ خیر خواہ تھا اور خلیفہ کی حکمت عملی کے راسخ العقیدہ مذہبی پہلو کا بھی زیادہ خیال رکھتا تھا - یہی وہ زمانہ تھا جب بنو جہیر نے ایک اور خطرناک مہم کا بیڑا اٹھایا، جس کی توجیہ اگر ان کے اپنے نقطۂ نظر سے نہیں تو کم از کم سلطان کی حکومت کے نقطۂ نظر سے بمشکل کی جا سکتی ہے - فخرالدولہ نے دراصل کچھ ایسا منصوبہ بنایا کہ ملک شاہ، جس نے اسے ضروری لشکر مہیا کیا تھا، اسے اس ریاست کی فتح کا کام تفویض کر دے جہاں اس نے حقیقۃً اپنے مفادات محفوظ اور روابط استوار کر رکھے تھے، لیکن جس نے ملک شاہ یا اس کے پیش روؤں کو شکایت کا کوئی موقع نہیں دیا تھا؛ مزید برآن فوجی اقدامات کی راہ میں بڑی مشکلات حائل تھیں اور الموصل کے عُقیلی فرمانروا مُسلم کی دخل اندازی سے یہ معاملہ اور بھی پیچیدہ ہو گیا کیونکہ مؤخرالذکر کو یہ صاف نظر آتا تھا کہ اگر خود مختار ہمسایہ ریاست کا وجود مٹ گیا تو خود اس کی اپنی ریاست بھی، جس کا رنگ ڈھنگ قابل اعتراض ہو گیا تھا، سلاجقہ کے ترکمانی سردار اُرتُق کے متذبذبانہ رویّے کے باوجود زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکے گی - میافارقین، آمد اور دیارِ بکر کے دیگر قلعوں کو فتح کرنے کے لیے ان کا عملاً محاصرہ ضروری تھا - چنانچہ یہ جنگ، جس میں عمیدالدولہ کے بھائی الکافی زعیم الرؤساء ابو القاسم علی نے بھی حصہ لیا، کہیں ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء کے آغاز میں جا کر ختم ہوئی - فخرالدولہ نے آل مروان کا خزانہ ڈھونڈ نکالا اور بظاہر اسراف کی نذر کر ڈالا، البتہ اس کا ایک حصہ اپنے تصرف میں رکھ لیا - اسی سال کے آخر میں اس کی غیر ہردلعزیزی کے پیش نظر ملک شاہ نے یہ مناسب سمجھا کہ اس کی جگہ صوبے کا حاکم اپنے کسی نسبۃً کم خود غرض نمائندے کو مقرر کرے - تاہم ۴۸۲ھ میں عمیدالدولہ نے اس صوبے کے محاصل کا اجارہ لے لیا اور تین برس میں ایک کروڑ دینار ادا کیے - دوسری طرف اس کے باپ کو الموصل کی نظامت مل گئی، جس پر اس دوران میں ملک شاہ کا قبضہ ہو گیا تھا - یہاں اس نے محاصل معاف کرکے ہر شخص کے دل میں گھر کر لیا اور فخرالدولہ کی وفات سے قبل، جو الموصل میں ۴۸۳ھ میں واقع ہوئی تھی، بنو جہیر کا کھویا ہوا اقتدار بحال ہو گیا - اگلے سال نظام الملک نے خلیفہ کو اس بات

پر آمادہ کر لیا کہ عمید الدولہ کو وزارت سونپ دے ۔ اس عہدے پر وہ اس جلیل القدر سلجوق منتظم، ملک شاہ اور المُقتضی کی وفات کے بعد ۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء تک فائز رہا ۔ دیار بکر کی حکومت اس نے اپنے بھائی الکافی کو اپنا نمائندہ بنا کر سپرد کر دی تھی، جس کی وفات پر اس کا بیٹا جانشین ہوا۔

لیکن اس خاندان پر اس سے بھی زیادہ کڑا وقت آنے والا تھا ۔ ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں ملک شاہ کی وفات کے بعد اس کے بھائی تُتُش نے دیار بکر پر قبضہ کر لیا ۔ غالبًا ایک مختصر عرصے کے لیے الکافی کو وزارت کے منصب پر بدستور فائز رکھنے کے بعد واپس بلا لیا گیا اور ترکمانی سرداروں کے دور میں، جنھوں نے اس صوبے کے آپس میں حصے بخرے کر لیے تھے، بنو جہیر کے بارے میں کچھ سننے میں نہیں آیا ۔ بغداد میں نئے سلطان برکیاروق کے خزانے میں جب ان جنگوں کے دوران میں کمی واقع ہوئی، جو وہ اپنے بھائیوں سے لڑنے پر مجبور ہوا تھا، تو اس نے غالبًا اس بنا پر کہ اسے اپنی حکومت کے ساتھ عمید الدّولہ کی وفاداری پر شبہہ تھا اسے گرفتار کر لیا اور اس پر دیار بکر اور الموصل سے ملنے والے خزائن کو غصب کرنے یا انھیں اسراف سے برباد کر دینے کے الزام میں ایک کثیر رقم کا جرمانہ عائد کیا اور تھوڑے ھی عرصے کے بعد وہ قید خانے میں مر گیا (۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء) ۔ بہرحال اس کے بعد اس کا بھائی الکافی ۴۹۳ھ/۱۱۰۲-۱۱۰۳ء سے ۵۰۰ھ/۱۱۰۶-۱۱۰۷ء تک نئے خلیفہ المُستظہر کا وزیر رہا اور پھر نئے سلطان محمد کی سفارش پر ۵۰۲ھ/۱۱۰۸-۱۱۰۹ء سے ۵۰۷ھ/۱۱۱۳-۱۱۱۴ء تک اسی عہدے پر فائز رہا ۔ اس کے بعد مختلف خاندان بنو عباس کے قلمدان وزارت پر متصرف ہوتے رہے ۔ بایں ہمہ ھمیں ایک بار پھر ایک شخص نظام الدّین ابو نَصر المُظفّر بن محمّد بن جہیر کا نام ملتا ھے جو استاذ دار اور بعد ازاں ۵۳۵ھ/۱۱۴۰-۱۱۴۱ء سے ۵۴۱ھ/۱۱۴۶-۱۱۴۷ء تک خلیفہ کا وزیر تھا ۔ اس سے ثابت ہوتا ھے کہ بنو جہیر کا وجود بالکل ختم نہیں ہوا تھا لیکن یہ ان کے بارے میں آخری حوالہ ھے ۔ فخرالدّولہ بن جہیر کی سکونت گاہ کو، جو باب العامّہ کے قریب واقع تھی، المُستظہر نے برباد کر دیا تھا ۔ ایک نئی سکونت گاہ جو باب الاَزَج کے قریب نظام الدّین کی ملکیت تھی، بہت جلد خلیفہ کے تصرّف میں آ گئی ۔

مآخذ : (۱) ابن الجَوْزی : کتاب المُنْتَظم، ج ۸، ۹، ۱۰، مطبوعۂ حیدر آباد، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الازرق : تاریخ میّافارقین، تجزیہ در Amèdroz : *The Marwanid of Diyar Bakr*، در *JRAS*، ۱۹۰۳ء، ص ۱۳۶ ببعد؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل، ج ۱۰، ۱۱ در طبع Tornbeg، بمدد اشاریہ؛ (۴) سبط ابن الجوزی : مرآۃ الزّمان (از غُرس النعمۃ بن ہلال الصّابی)، بمواضع کثیرہ، سالہای ۴۵۴ تا ۴۷۹ھ (غیر طبع شدہ، تسلسل اصلی نہیں)؛ (۵) ابن خلّکان : وَفَیات، عدد ۷۱۱، و ترجمۂ دسلان De Slane، ۳ : ۲۸۰ : خلفا کی تواریخ، مثلاً (۶) ابن الطّقطقا : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۹۴ ببعد : اور (۷) جی، مقدسی : *An autograph diary* (ابنّ البناء کی)، در *BSOAS*، ج ۱۸ (۱۹۵۶ء) : ص ۲۵۴ مع حاشیہ ۱ .

(Cl. Cahen)

جَیب ہمایون : عثمانی سلطانوں کا صرفِ خاص ۔ یہ "سِرّ کاتبی" (= شاہی معتمد) کے زیر اختیار ہوتا تھا اور حکمران کی فوری ضروریات اور اخراجات کی کفالت کرتا تھا ۔ اس کے باقاعدہ مداخل مصر سے خراج [دیکھیے مادّۂ ارسالیّہ]، شاہی جاگیروں سے آمدنی اور ان گلستانوں، میوے کے باغوں اور جنگلوں کی آمدنی پر مشتمل ہوتے تھے جو شاہی محلاّت کے مملوکہ یا ان کو نامزد کیے ہوئے ہوتے تھے ۔ بے قاعدہ مداخل میں وہ نذرانہ جو مالدیویا Moldavia، ولاّچیہ (= ولاشیا) Wallachia، ٹرانسلوینیا Transylvania اور کچھ عرصے

کے لیے روگوسه Rogusa کے نئے والی اپنے تقرّر کے وقت ادا کرتے تھے، نیز مالِ غنیمت سے حکمران کا حِصّه اور ضبط شده املاک کی آمدنی شامل تھی (دیکھیے مُصادره).

مآخذ: (۱) اسمٰعیل حقّی اوزون چار شیلی: عثمانلی دولتنک سرای تشکیلاتی، انقره ۱۹۴۵ء، ص ۷۷ تا ۷۸؛ (۲) وهی مصنف: عثمانلی دولتنک مرکز و تجربه تشکیلاتی، انقره ۱۹۴۸ء، ص ۳۶۳ تا ۳۶۴؛ (۳) پکالن Pakalin، ۱: ۲۶۵ تا ۲۶۶؛ (۴) مدحت سِرعت اوغلو: رسملی عثمانلی تاریخی آنسکلوپیدسی، استانبول ۱۹۵۸ء، ص ۵۵؛ مزید رکّ به خزینه.

(اداره)

* **الجَیبُ المستوی**: رکّ به عام الهیئت.

* **الجَیبُ المعکوس**: رکّ به علم الهیئت.

* **جَےپور**: بھارت کی ایک سابق ریاست، اب حکومت متحدۂ بھارت کا ایک حِصّه هے۔ یه ۲۵ درجے ۴۱ ثانیے اور ۲۸ درجے ۳۴ ثانیے عرض بلد شمالی اور ۷۴ درجے ۱۳ ثانیے طول بلد کے درمیان واقع هے۔ اس کا رقبه [بوقت تحریرِ مقاله] ۱۵،۵۷۹ مربع میل اور آبادی ۱۹۵۱ء میں ۱۶،۵۰،۰۰۰ تھی۔ حکمران خاندان کا دعوٰی تھا که وه اجودھیا کے اساطیری بادشاه اور والمیک کی سنسکرت کی رزمیه رامایَن کے ممدوح رام چندر جی کے ایک بیٹے کی نسل سے هیں، حالانکه اس کا سابق راجا راجپوتوں کے کچھواهه قبیلے کا بھی سربراه تھا۔ اس علاقے کا پهلا حکمران، جسے اس وقت ڈُھنڈھار کهتے تھے، گوالیار کے کچھواهه رئیس کی اولاد میں سے تھا، جسے ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء کے قریب دَوسه کا ضلع اپنے خسر سے تحفے کے طور پر ملا تھا۔ اس طرح دوسه اس نو حاصل شده علاقے کا پهلا دارالحکومت بن گیا؛ مگر موجوده شهر جے پور کی بنیاد، جس کے نام پر تمام ریاست موسوم هے راجه جے سنگھ دوم نے ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں رکھی تھی، جو تاریخ میں زیاده تر جے سنگھ سَوائی کے نام سے معروف هے۔ اس نے آمبر کو، جو سابق دارالحکومت تھا، چھوڑ کر نئے شهر کو اپنا دارالحکومت بنا لیا۔ اس شهر کا نقشه احمد آباد [رکّ باں] کے نمونے پر تیار کیا گیا، جس میں سایه دار چوڑی، سڑکیں اور کشاده بازار تھے۔ اس نے احمد آباد هی سے مختلف پیشوں میں ماهر دستکاروں کو بھی بلوایا تھا۔ بایں همه جَےپور کا مؤسس اس نئے شهر کو اس کے نمونے (احمد آباد) کی طرح خوشحال بنانے میں کامیاب نه هوا (عبدالحیّ لکھنوی: یاد ایّام، علیگڑھ ۱۳۳۷ھ، ص ۳۰ تا ۳۱، جس میں اس شهر کو جَین نگر کها گیا هے)۔ خطاب سَوائی جو اُسے مغل شهنشاه نے عطا کیا تھا اور جس کے معنی ۱$\frac{۱}{۴}$ هیں، نه صرف اس عزت و تکریم کا مظهر هے جو اسے مغلیه دربار میں حاصل تھی بلکه ایک ممتاز حکمران خاندان کے رکن کی حیثیت سے اس کی شخصی صفات کے لیے ایک خراج تحسین بھی تھا۔ یه حکمران، جو ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء میں آمبر کی گدی پر بیٹھا اور ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں فوت هوا، واقعی صاحب امتیاز اور باکمال شخص تھا۔ اس نے جے پور، دهلی، بنارس، متھرا اور اجین میں رصد گاهیں بنوانے میں اپنے سائنسی علم و هنر سے خوب کام لیا (دیکھیے G. R. Kaye: *A guide to the old observatories at Delhi, Jaipur, Ujjain and Benares*، کلکته ۱۹۲۰ء)۔ وه دھوپ گوڑی جو دهلی کی رصد گاه کے مثلّث برج کے اوپر نصب هے آج تک درست وقت دیتی هے۔ اس نے فلکیاتی جدول یا زیج کی از سر نو ترتیب کی، جسے دهلی کے بادشاهِ وقت محمد شاه کے نام پر زیج محمد شاهی کهتے هیں؛ مگر تاریخ میں نسبةً زیاده نامی گرامی اور معروف جے سنگھ اول گزرا هے، جسے منصب شش هزاری اور اورنگ زیب کا عطا کرده "میرزا راجا" کا شاهی خطاب حاصل تھا۔ ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں جے سنگھ کے انتقال کے فوراً بعد هی

[رک بآن] کے جاٹ متعدد شدید معرکوں کے بعد ریاست کا ایک حصہ چھین لینے میں کامیاب ہو گئے؛ ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء کے قریب ماچیری (موجودہ آلور) کے سردار کے ساتھ چھوڑ دینے سے ریاست کا رقبہ مزید کم ہوگیا ۔ اس صدی کے اواخر میں جے پور میں انتشار پھیل چکا تھا اور خانہ جنگی اور لٹیرے مرہٹوں کے استحصال بالجبر سے اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہوگئے تھے ۔ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی سے جو معاہدہ ہوا تھا دو برس بعد ہی کالعدم ہو گیا ۔ ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء میں ایک اور معاہدہ ہوا جس سے مرہٹوں کی تعدّی کا سدّ باب کیا گیا ۔

جے سنگھ سوم کی طفولیت کے دوران میں جب ۱۸۲۰ء میں ایک شورش برپا ہوئی تو ریاست میں ایک انگریز عہدے دار کا تقرر عمل میں آیا ۔ ۱۸۳۵ء میں ایک اور بغاوت ہوئی، نتیجةً ایک برطانوی پولٹیکل افسر مارا گیا اور گورنر جنرل کے ایجنٹ کو ضربات پہنچیں، جس کی پاداش میں قدرتی طور پر جبر و تشدّد سے کام لیا گیا، جس کا نتیجہ انتظامیہ میں سختی اور ریاستی افواج میں کمی کی صورت میں نکلا ۔

جے پور کے محافظ خانے میں تاریخی دستاویزات کا ایک نادر اور وافر ذخیرہ موجود ہے، جس میں اخبارات، یعنی "روزنامچوں" کا ایک انبار پڑا ہے، جو زیادہ تر اورنگ زیب کے عہد حکومت سے تعلق رکھتے ہیں ۔ امیر خسرو [رک بآن] کی دو بے مثل تصنیفات خزائن الفتوح (طبع وحید مرزا، کلکتہ ۱۹۵۲ء)، اور انشاے خسرو، ریاست کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں ۔

مآخذ . (۱) C.U. Aitchison : *A collection of treaties, engagements and sanads relating to India*، نئی دہلی ۱۹۳۰ء، بذیل مادّہ؛ (۲) J. C. Brooke : *Political history of the state of Jeypore*، لندن ۱۸۶۸ء؛ (۳) T.H. Hendley : *Handbook of the Jeypore courts at the London Indo-Colonial exhibition*، لندن ۱۸۸۶ء؛ (۴) وہی مصنف : *Medico-topographical account of Jeypore*، لندن ۱۸۹۵ء؛ (۵) V.P. Menon : *The story of the integration of the Indian states*، کلکتہ ۱۹۵۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) *Rajputana Gazetteer*، ج ۲، ۱۸۷۹ء؛ (۷) ارجمند محمد خان سلیم : تاریخ جے پور (یا جے پور گائیڈ)، لاہور ۱۹۰۳ء؛ (۸) آر۔ این چودھری : *A glimpse of Jaipur a century ago*، در *Proc. 14th Ind. Hist. Cong*، ۱۹۵۱ء، ص ۳۵۵ تا ۳۶۲؛ (۹) *Imperial Gazetteer of india*، آوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۱۳ : ۳۸۲ تا ۴۰۲ ۔

(بزمی انصاری)

* **جیتَل** : رک بہ سکّہ، وزن ۔

* **جیجل** : الوزان الزیاتی Leo Atricanus کے ہاں Gegel؛ مغربی مصنفین کے ہاں Zizeri، Zigeri-Gigerry، Gigeri؛ الجزائر کا ایک ساحلی شہر، بجایة (Bougie) کے مغرب میں ستّر کیلومیٹر اور Collo کے مشرق میں پچاس کیلومیٹر کے فاصلے پر، جغرافیائی مقام وقوع ۳۶ درجے ۴۹ ثانیے، ۵۴ دقیقے عرض بلد شمالی، ۵ درجے ۴۴ ثانیے، ۳۸ دقیقے طول بلد مشرق، آبادی (۱۹۵۵ء) ۲۱۲۰۰ ۔

جیجل کا قدیم شہر بلندی پر واقع تھا، جہاں اس کا قلعہ اب بھی موجود ہے ۔ یہ مقام ایک پہاڑی جزیرہ نما ہے، جو دو خلیجوں کے درمیان واقع ہے ۔ ان میں سے ایک مغرب کی جانب چھوٹی سی اور بہت محفوظ ہے، دوسری مشرق کی جانب ایک عمیق طاس میں ہے، جسے کھلے سمندر سے آب دوز چٹانوں کا ایک سلسلہ منقطع کرتا ہے ۔ موجودہ شہر ۱۸۵۶ء کے زلزلے میں ترکوں کے قدیم شہر کے منہدم ہو جانے کے بعد تعمیر کیا گیا تھا اور سمندر کے کنارے بڑی مشرقی خلیج کے نزدیک واقع ہے ۔ اس بندرگاہ کو کارک (cork) کی برآمد کی وجہ سے کچھ اہمیت حاصل ہے جو قبائلیۂ اصغیر کے جنگلات میں پیدا ہوتا ہے ۔

جیجل نہایت قدیم شہر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فینقیوں (Phoenicians) نے یہاں ایک تجارتی منڈی ادگل کے نام سے قائم کی تھی؛ بعد میں اس پر اہل قرطاجنہ (Carthaginians) کا قبضہ ہو گیا۔ رومنوں کے زمانے میں ادگل گلی کی نوآبادی Mauretania Caesariensis میں شامل تھی، لیکن بعد میں Diocletian کے عہد میں دوبارہ Setifian Mauretania میں شامل کر دی گئی۔ یہاں ایک اسقف رہتا تھا۔ پھر یہ یکے بعد دیگرے ونڈلوں (Vandals) اور بوزنطیوں کے قبضے میں آئی۔ جب المغرب پر عربوں کا تسلّط ہوا تو جیجل بلاشبہہ آزاد رہا۔ حقیقت میں ابن خلدون کے قول کے مطابق ابتدائی ہجری صدیوں میں یہ شہر بربری قبیلۂ کتامہ کے قبضے میں تھا، جو قریبی پہاڑیوں میں آباد تھے (ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، ترجمہ de Slane، ۱: ۱۹۸)۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں یہ تاراج کیا گیا اور غیرآباد ہو گیا کیونکہ البکری لکھتا ہے کہ یہ شہر "اب آباد ہے" (*Description de l' Afrique septentriorale*، ترجمۂ de Slane، ص ۹۳)۔ اس جغرافیہ‌نگار کے قول کے مطابق یہاں اس وقت تک قدیم عمارتوں کے کچھ آثار پائے جاتے تھے۔ یہاں کے باشندے گرد و پیش کے پہاڑوں میں سے خام تانبا نکال کر افریقہ اور دیگر دوردست مقامات کو برآمد کرتے تھے (الادریسی، الاقلیم الثالث، ترجمہ دخویہ de Geoje، ص ۱۱۴)۔ بنو حمّاد نے اسے فتح کرکے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور یہاں ایک قلعہ تعمیر کیا۔

افریقی ساحل کے دیگر متفرق مقامات کی طرح جیجّل بھی چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں عیسائیوں کے ہاتھ آ گیا؛ چنانچہ یہ ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء میں روجر Roger ثانی شاہ صقلیہ کے امیرالبحر جارج George انطاکی نے شہر اور قلعے پر قبضہ کر لیا (۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء)۔ یہ صورت حال اس وقت تک قائم رہی جب کہ عبدالمؤمن نے خاندان حمّادی کا خاتمہ کر دیا۔ اس وقت اس حکمران نے عیسائیوں کو مجبور کیا کہ وہ جیجل کو خالی کر دیں۔

الموحدّون کے انقراض پر یہ شہر بنو حفص کے حصے میں آیا اور کئی موقعوں پر شاہان بجایہ Bougie اور تونس کے درمیان وجہ مناقشہ بنا۔ ان مناقشات سے فائدہ اٹھا کر یہاں کے باشندے عملاً ان دونوں کے تسلّط سے آزادی حاصل کر لینے میں کامیاب ہو گئے۔ محمد الوزان الزیاتی (Leo Africanus، طبع Èpaulard، ص ۳۶۲)۔ یہ لوگ کتان (flax)، سن (hemp)، مغزیات اور انجیر، تونس، مصر بلکہ اٹلی تک برآمد کر کے گزر اوقات کرتے رہے۔ یہاں کی بندرگاہ پر نیپلز، پیزا، قاتالونیا Catalonia اور جنوآ Genoa کے جہازوں کا ازدحام رہتا تھا، بلکہ جنوآ کے تجار سے خصوصی مراعات برتی جاتی تھیں، لیکن جیجل کی تجارتی اہمیت نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں بحری ڈاکہ‌زنی میں اضافے کے سبب کم ہو گئی۔

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں جب ہسپانیہ نے بجایہ Bougie (دیکھیے بجایة) پر قبضہ کر لیا تو اہل جنوآ نے اس خطرے سے گھبرا کر اپنا بیڑا انڈریاس ڈوریاس Andreas Doria کی سالاری میں روانہ کر کے جیجل پر قبضہ کر لیا، لیکن دوسرے ہی سال مقامی باشندوں نے عروج کو دعوت دے کر بلایا اور اس نے اہل جنوآ کے قلعے پر قبائلی سردار احمد بن القاضی کی مدد سے قبضہ کر لیا اور جیجل میں سکونت اختیار کر لی۔ یہاں سے نکل کر اس نے ۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء میں بجایہ کا محاصرہ کیا اور ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں الجزائر فتح کیا (رک بہ عروج)۔ یہیں خیرالدین (باربروسہ) قبائلیوں سے شکست کھا کر پناہ لینے آیا جب کہ اس کے دشمنوں نے متیجہ کو تاراج کیا اور الجزائر پر قابض ہو گئے۔ خیرالدین ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء سے ۹۳۴ھ/۱۵۲۷ء تک یہیں مقیم رہا اور اس نے اسے اپنے بیڑے کا مرکز بنا

bestudubooks.wordpress.com

لیا، بلکہ اس کا ارادہ جیجل کو اپنا صدر مقام منتخب کرنے کا تھا، لیکن الجزائر میں Peñon پر قبضے کے بعد اس نے یہ ارادہ ترک کر دیا (رک بہ خیرالدین)۔ تاہم اپنے سے وفاداری کے صلے میں اس نے باشندگان جیجل اور ان کے اخلاف کو ہمیشہ کے لیے تمام لگانوں سے مستثنا کر دیا.

پوری سولھویں صدی اور سترھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل کے دوران جیجل کے جہازران بحری یلغاریں کرتے رہے اور اس سے مشتعل ہو کر عیسائی طاقتیں ان کے خلاف انتقامی اقدامات کرتی رہیں حتّٰی کہ ۱۰۲۰ھ/ ۱۶۱۱ء میں Santa Cruz کے مارکوئیس کی سالاری میں ہسپانوی بیڑے نے آ کر شہر کو نذر آتش کر دیا۔ ۱۰۷۴ھ/ ۱۶۶۳ء میں حکومت فرانس نے امیرالبحر Duquesne اور انجینئر Clerville کے مشورے سے اس امر پر غور کیا کہ جیجل میں اس فوجی بیڑے کے لیے ایک مستقل بندرگاہ تعمیر کی جائے جو بربری حملہ‌آوروں (corsairs) کا سد باب کرنے میں مشغول تھا۔ اس کے دوسرے سال Beaufert کے ڈیوک کے حکم سے ایک بحری دستے نے gadagne کے کاؤنٹ کی قیادت میں آٹھ ہزار حملہ‌آور فوج جیجل میں اتار دی۔ ۲۳ جولائی ۱۶۶۴ء کو تقریباً بغیر کسی خونریزی کے فرانسیسیوں نے شہر پر قبضہ کر لیا اور انھوں نے ساحل سے کچھ فاصلے پر خندقیں کھود لیں اور قلعہ‌بندی کر لی، لیکن اپنے دونوں سالاروں کی ناچاقیوں کے سبب وہ مفلوج اور معطّل پڑے رہے حتّٰی کہ الجزائری اپنی افواج لے آئے اور انھوں نے وہاں زبردست توپیں نصب کر لیں۔ دشمن کی توپوں کی مار سے بے بس ہو کر فرانسیسی ۳۱ اکتوبر ۱۶۶۴ء کو شہر خالی کرنے پر مجبور ہو گئے اور بدقّت تمام دو ہزار آدمیوں کا نقصان اٹھا کر جہازوں پر دوبارہ سوار ہو گئے.

مزید حملوں کے سد باب کے لیے ترکوں نے شہر میں مستقل قلعہ‌نشین فوج رکھنا شروع کر دی، لیکن یہ قبائل کو خوف‌زدہ رکھنے کے لیے تعداد میں ناکافی تھی اور ہمیشہ قلعے میں بند اور مسلسل محاصرے کی حالت میں رہتی۔ ینی چری فوج کے سرداروں (deys) کا مقامی باشندوں سے گفت و شنید کا تنہا ذریعہ، جن سے انھیں جہازسازی کے لیے لکڑی لینا پڑتی تھی، وہ مرابط تھے جو المقرانی خاندان کی ایک شاخ میں سے تھے۔ ان میں سے ایک الحاج عبدالقادر کو ۱۱۶۸ھ/ ۱۷۵۵ء میں جیجل کا مرابط مقرر کیا گیا، اور یہ منصب اس کے اخلاف کو ورثے میں ملا کہ اس دور میں بظاہر جیجل کی تجارت کو پھر قدرے فروغ ہوا.

نسبۃً خوش حالی کی یہ کیفیت ۱۸۰۳ء کی قبائلی بغاوت سے معرض خطر میں پڑ گئی۔ مرابط بودلی (الحاج محمد بن الحرش) نے شہر پر حملہ کیا اور ترکی محافظ فوج فرار ہو گئی۔ بودلی نے اپنی سلطنت کا اعلان کر دیا اور جیجل کی حکومت آغا کا خطاب دے کر حامی کے سپرد کر دی۔ ۱۸۰۵ء میں رئیس حمیدو کو باغیوں کی سرکوبی کے لیے جہازوں کے ایک دستے کے ساتھ بھیجا گیا اور اس نے شہر پر گولہ‌باری کی، مگر کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا، لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد قبائلیوں کی بدسلوکی سے تنگ آ کر وہاں کے باشندوں نے دائی (dey) کی اطاعت قبول کر لی اور اس نے شہر میں نئی محافظ فوج بھیج دی.

۱۸۳۰ء میں ترکی حکومت کے خاتمے پر جیجل کے باشندے آزاد ہو گئے اور ان کی یہ خودمختاری ۱۸۳۹ء تک رہی، جب کہ ایک فرانسیسی تجارتی چوکی کو تاراج کرنے کی پاداش میں الجزائر کے گورنر جنرل نے ۱۳ مئی ۱۸۳۹ء کو اس شہر پر قبضہ کرنے کا ارادہ کر لیا، لیکن چونکہ (فرانسیسی) قلعہ‌نشین فوج کے پاس عقبی علاقے سے رسل و رسائل کی کوئی راہ نہ تھی اس وجہ سے وہ قبائلیوں کے محاصرے میں

رهی یہاں تک کہ جنرل Saint Armand کی سرکردگی میں ایک مہم آئی اور اس نے قبائلیۂ صغیر کے قبائل کو مطیع فرمان کیا ۱۸۵۱ء.

مآخذ: (۱) Féraud: *Histoire des villes de la province de constantine Gigelli*، قسطنطینیه ۱۸۷۰ء؛ (۲) Watbled: *Expédition du duc de Beaufort contre Gigelli*، در *RA*، ۱۸۷۳ء؛ (۳) Montchicourt: *L'expédition de Djidjelli* (1664)، در *Revue maritime*، ۱۸۹۸ء؛ (۴) P. Marçais: *Textes arabes de Djidjelli*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۵) وهی مصنف: *Le parler arabe de Djidjelli (Nord Constantinois Algérie)*، پیرس ۱۹۵۶ء؛ (۶) A. Retout: *Histoire de Djidjelli*، الجزائر ۱۹۲۷ء؛ (۷) *Guide Bleu*، پیرس ۱۹۵۵ء.

(G. YVER)

* **جَیْحان.** (جدید ترکی [رسم خط] میں Ceyhan) وہ نام جس سے عرب، قدیم ندی Pyramus کو موسوم کرتے هیں اور وہ ان دو ندیوں میں سے ایک ہے جو سلیشیا میں سے ہو کر گزری اور بحیرۂ روم میں جا گری ہے؛ دوسری، جو زیادہ مغرب میں ہے، سیحان، یعنی قدیم Saros ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربوں نے ان ندیوں کو جیحون و سیحون کی نظیر پر جَیْحان اور سَیْحان کے نام دیے تھے، کیونکہ یہ بھی ان کے اور یونانی (بوزنطی) علاقے کے درمیان اسی طرح حد فاصل تھیں جس طرح ترکستان میں عربوں اور ترکوں کے درمیان جیحون اور سیحون حائل تھے۔ یہ دونوں نام بھی بائبل کے دریاؤں کی بگڑی ہوئی شکلوں کے رهین منت هیں (پیدائش ۲: ۱۱، ۱۳)، اس کے سوا کہ وہ یونانی ناموں کا کوئی من مانا ترجمہ ہوں (قب Nöldeke، در *ZDMG*، ۴۴: ۷۰۰ اور مقالات آمو دریا، سَیحان، سیر دریا).

دریاے جَیحان اِلبستان کے ذرا شمال مشرق کو ان پہاڑوں سے نکلتا ہے جو اُسے توخمہ صویو Tohma Suyu کی وادی سے جُدا کرتے هیں اور یہ توخمہ دریاے فرات کا ایک معاون ہے۔ البستان کے نزدیک چھوٹی چھوٹی بہت سی ندیوں کے ملنے سے جَیحان کا پانی بڑھ جاتا ہے۔ ان معاون ندیوں میں سب سے ممتاز خُرمان صویو ہے۔ پھر گوکْسُون چای کے آ ملنے کے بعد یعنی اَفْشین کے جنوب میں (قدیم یَربِزْ۔ عربِیسوس Arabissos) یہ جنوب کی سمت مَرعَش کی جانب بہتا ہے۔ اس شہر کے مضافات میں اس سے آق صُو (سهراب کی نہر حُورِیْث) آ ملتا ہے، جو شمال مشرق سے آتا ہے اور الحَدَث کے قریب سے گزرتا ہے۔ پھر یہ Anti-Taurus [جَبَل لُبنان] کے مغرب کو جاتے ہوے جنوب مغرب کی طرف مڑ جاتا ہے اور سِیس (اب 'کوزان') کے خِطے سے معاونوں کو لیتا ہوا کلیکیا کے میدان کے کنارے پہنچ جاتا ہے۔ یہ اپنا راستہ مِسِّس (المَصیصه) کی جانب بناتا ہے، جہاں شاهراہِ آطنه ایک قدیم پتھر کے پُل کے ذریعے اُسے عبور کرتی ہے۔ جیحان کا دہانہ بحیرۂ روم میں ہے اور سیلابی مٹّی سے بنے ہوے مثلث (ڈیلٹا) کی وجہ سے چند بار سرکتا رہا ہے۔ زمانۂ حال میں مشرق کی جانب اک دم مڑ کر وہ سمندر کی ایک خلیج میں جا گرتا ہے جو یمورطه لک (قدیم آیاس) کے مغرب میں واقع ہے۔ ابوالفداء جیحان کا موازنہ بلحاظ اهمیت دریاے فرات سے کرتا ہے۔ جیحان کا زیریں اور وسطی حِصّه علاقۂ ثغور (سرحدی اضلاع) میں تھا، نتیجةً اس دریا کا نام حمدانی عهد کے شاعروں، المتنبّی، ابوفراس اور السِّری کے هاں ایک سے زائد بار آتا ہے [اس کی تاریخ کے لیے دیکھیے مادّۂ کلیکیا]۔ عهدِ مملوک میں اس علاقے کو ملک ناصر محمد نے فتح کر لیا اور وہ جیحان کی بگڑی ہوئی ارمنی شکل "جهان" کے تتبّع میں "الفتوحات الجهانیه معروف ہوا۔ جیحان کا نام کبھی کبھی دریا کے بجاے اس خطے کے لیے بھی استعمال کرتے هیں، چنانچہ یحیٰی بن سعید الانطاکی کے هاں یہ لفظ انهیں

معنوں میں ملتا ہے (قب Stephanus of Taron، ترجمۂ Gelzer اور Burckhardt، ص ۱۴۰).

مآخذ: (۱) BGA، ۱: ۶۳ تا ۶۴؛ ۲: ۱۲۲، ۲۳۶؛ ۳: ۱۹، ۲۲، ۱۳۷؛ ۴: ۱۷۷؛ ۷: ۹۱، ۳۶۲؛ ۸: ۵۸؛ (۲) سُہراب، طبع v. Mžik، ص ۱۳۳؛ (۳) المسعودی: مُرُوج، ۲: ۳۵۹؛ ۶: ۲۷۳؛ (۴) یاقوت، ۲: ۱۷۰؛ (۵) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۵۰ (ترجمہ ۲: ۶۲ تا ۶۳)؛ (۶) الدّمشقی، طبع Mehren، ص ۱۰۷؛ (۷) ابن فضل اللہ العُمَری: تَعریف، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۵۶، ۱۸۳؛ (۸) العُمَری: *Bericht über Anatolien*، طبع Taeschner، ۶، ۳۰؛ (۹) ابن الشحنہ: اَلدُّر المُنْتَخَب، ص ۱۸۰؛ (۱۰) المَقْریزی: السُّلوک، ۱: ۶۱۷، ۶۳۲، ۸۳۸، ۸۶۹؛ (۱۱) [ابن تَغری بِرْدی] ابوالمحاسن: النُّجُوم، طبع قاہرہ ۷: ۱۶۸ اور اشاریہ؛ (۱۲) القَلْقَشَنْدی: صُبح [الاَعشی]، ۴: ۷۶، ۸۲، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶؛ ۱۴: ۱۳۵؛ (۱۳) المُفَضّل: *Hist. des sult. mamelouks*، طبع و ترجمہ بلوشے Blochet، ۲۲۹؛ (۱۴) Quatremère: *Hist. des sult. mamelouks*، ۲/۱: ۲۶۰؛ (۱۵) حاجی خلیفہ: جہان نُما، ص ۵۹۸، ۶۰۱؛ (۱۶) von Kremer: *Gesch.* des nördl. *Syriens*، ص ۱۹؛ (۱۷) R. Hartmann: *Pol. Geogr. des Mamlūkenreichs*، در *ZDMG*، ۷۰ (۱۹۱۶ء): ۳۲؛ (۱۸) Tomaschek: *Zur hist. Topographie von Kleinasien in Mittelalter*، در *SBAK* Wien، ۱۲۴ (۱۸۹۱ء): ۸۶؛ (۱۹) وہی مصنف: *Hist. Topographisches vom oberen Euphrat und aus Ost-Kappadokien*، در *Kiepert Festschrift* (۱۸۹۸ء)، ص ۱۳۵؛ (۲۰) رٹر Ritter: *Erdkunde*، ۱۹: ۶ تا ۱۱۹؛ (۲۱) Schaffer: *Cilicia*، ص ۱۸ ببعد؛ (۲۲) Le Strange: *Lands of the Eastern Caliphate* [اردو ترجمہ: جغرافیہ خلافت مشرقی] ص ۱۳۱، ۱۳۲ اور قب ۴۳۴؛ (۲۳) Rosen: *Basil Bulgaroctonos*، ص ۲، ۲۲ (= یحیی بن سعید: در *PO*، ۲۳: ۱۶۵، ۲۱۴)، ۸۵، ۱۹۳؛ (۲۴) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie du Nord à l' époque des Mamelouks*، ص ۸، ۱۸، ۸۸، ۹۸ تا ۱۰۱؛ (۲۵) Honigmann: *Ostgrenze*، ص ۶۳، ۸۴ تا ۸۵، ۸۷، ۱۰۳، ۱۵۳؛ (۲۶) Cahen: *La Syrie du Nord*، ص ۱۵۰؛ (۲۷) Canard: *Sayf al-Daula, Recueil de textes*، ص ۴۴ تا ۴۶، ۹۱، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۴۱، ۲۹۳؛ (۲۸) وہی مصنف: *Hist. de la dynastie des H'amdānides*، ۱: ۲۷۰، ۲۷۹ ببعد، ۷۶۴ ببعد، ۷۷۵ و مواضع کثیرہ؛ (۲۹) آ ت، مقالہ Ceyhan (از Besim Darkot).

(M. CANARD)

* **جَیْحُوْن** . رک بہ آمو دریا .

* **جِیْرُفْت** : [= جیرُفت]، کرمان کا ایک زرخیز اور مرتفع ضلع، جس میں اسی نام کا ایک شہر بام کے جنوب مغرب میں واقع ہے اور اسے بارِجان کے پہاڑ بام سے جدا کرتے ہیں۔ اس شہر کے قبل از اسلام تحریری احوال کچھ موجود نہیں اور اس کا ذکر سب سے پہلے اس وقت آتا ہے جب مُجاشِع بن مسعود نے اسے ۳۵ھ/۶۵۵ء میں سر کیا (البلاذری: فتوح، ص ۳۹۱)۔ بعد ازآں اس شہر کا ذکر خصوصاً عرب جغرافیوں میں کثرت سے آتا ہے.

جیرفت میں خوارج بھی سرگرم عمل رہے، لیکن اس شہر کی تاریخ کا کچھ علم نہیں۔ جغرافیہ نویس المقدسی (ص ۴۶۱) اس شہر کی اراضی کی زرخیزی اور اس کی خوبصورتی کے بیان میں اس کی بہت تعریف کرتا ہے۔ یعقوب صفاری اور اس کے بھائی عَمرو کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے جیرفت کو عمارتوں سے مزین کیا تھا (Sykes، ۲: ۱۶)۔ اس شہر کو منگول اور ایلخانی دور کے بعد کی طوائف الملوکی سے بہت زیادہ نقصان پہنچا، لیکن یہ عہد تیموری تک بدستور موجود رہا۔ اس کے بعد جیرفت کا ذکر ماخذ سے غائب ہو جاتا ہے، اگرچہ ضلع (= شہرستان) کا

bestudubooks.wordpress.com

نام آج بھی یہی ہے.

جیرفت کے پرانے شہر کی جاے وقوع تو معلوم نہیں ہے، لیکن اسے یقیناً سبزاواران کے موجودہ قصبے کے قریب ہونا چاہیے اور شاید بعض قریبی کھنڈر (Le Strange، ص ۳۱۴) اسی پرانے شہر کے ہوں.

مآخذ : (۱) Le Strange، ص ۳۱۴؛ (۲) Schwarz : *Iran*، ۳ : ۲۴۰؛ (۳) P. Sykes : *A history of Persia*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ۲ : ۱۶.

(R.N. FRYE)

* **جَیْزان :** بحیرۂ قلزم کے ساحل پر جنوب مغربی سعودی عرب میں ایک وادی [=ندّی]، ایک بندرگاہ اور ایک مقاطعہ (=ضلع یا صوبہ) اس نام سے موسوم ہیں۔ اس کا قدیم نام جازان اب بھی بالخصوص اس صوبے کے رہنے والے اہل قلم اکثر استعمال کرتے ہیں۔ اسے جیزان، جُوزان اور کبھی کبھار زِیزانَ (مَسَارِحَة قبیلے کے ہاں) بھی پڑھتے ہیں۔ اس کی ایک من گھڑت شکل قِیزان بہت سے نقشوں میں نظر آتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ قاز (=ریت کا ٹیلا) کی جمع ہے، حالانکہ اس لفظ کی صحیح جمع "اقواز" ہے.

معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں یہ اس ندّی کا نام تھا جو جبلِ رازِح اور یمن کے علاقۂ خَولان سے نکلتی ہے، جبل العُرّ کے جنوب میں بہتی اور پھر جنوب مغرب کی طرف مڑ کر جدید بندرگاہ کے قریب بحیرۂ قلزم میں جا گرتی ہے (عرض بلد ۱۶ء ۵۳ شمالی؛ طول بلد ۴۲ء ۳۳ مشرق). اس کے معاونین کی تفصیلی فہرست اور تیرہ چھوٹے بندوں (dams) (=عقم؛ جمع عُقُوم) کے نام العُقَیلی، ۱ : ۳۳ تا ۳۵ پر درج ہیں۔ سیلابوں (=سیول) میں پانی کی مقدار پانچ لاکھ گیلن فی سیکنڈ تک اور اس کی سطح دس میٹر تک اونچی ہو جاتی ہے۔ اس کے باعث ندی کے سب سے نشیبی علاقے عرب کے زرخیزترین زراعتی قطعے بن گئے ہیں، لیکن سیلاب کے پانی کا باقاعدہ انتظام نہ ہونے کے باعث پانی کا زیادہ حصہ ضائع ہو جاتا ہے۔ خاص فصلیں جوار، باجرا (ذُرَہ اور دُخْن) اور تل ہیں۔ بعض دوسرے اناج، کپاس اور نِیل بھی کاشت کیے جاتے ہیں۔ زمین اتنیؔ زرخیز ہے کہ کھاد کی ضرورت نہیں ہوتی اور ہر سال چار فصلیں بخوبی پیدا ہو سکتی ہیں۔ سعودی عرب کی حکومت ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء میں اقوام متحدہ کی مالی اور فنی امداد سے ایک منصوبے کی عملی تکمیل کا انتظام کر رہی تھی، جس میں ندّی پر ایک بڑا بند باندھنا، آبپاشی کے نظام کو جدید سانچے میں ڈھالنا اور بندرگاہ کو اندرونی علاقوں سے ملانے والی سڑکوں کی تعمیر شامل تھی.

دو نہریں، جن میں سے ایک Pearly Gates کے نام سے معروف ہے، کھلے سمندر سے نکل کر فَرْسان کے ساحل سے گزرتی ہوئی بندرگاہ جیزان تک جاتی ہیں۔ بندرگاہ کے قریب سمندر زیادہ گہرا نہیں، اس لیے بڑے جہازوں کو ساحل سے کم و بیش میل بھر دور لنگرانداز ہونا پڑتا ہے، البتہ چھوٹی کشتیوں (dhows) کے لیے پتھریلے ساحلی پہاڑوں کے درمیان ایک بندرگاہ بنا دی گئی ہے۔ شہر پہاڑیوں کے دامن میں واقع ہے۔ سب سے اونچی پہاڑی ساٹھ میٹر بلند ہے۔ یہ پہاڑیاں غالبًا اصل کے اعتبار سے نمک کے ٹیلے تھے۔ اب ان پر قلعے بنے ہوے ہیں۔ اس کے گرد و نواح میں اور کوئی بلند زمین نہیں۔ بستی کا خشکی کی طرف کا رخ ایک شور میدان سے گھرا ہوا ہے۔ گھاس پھونس کی گول بنی ہوئی مخروطی چھتوں والی افریقی طرز کی جھونپڑیاں بکثرت پائی جاتی ہیں، تاہم متعدد نئی طرز کے پختہ مکان، ایک نیا ہوٹل، ہسپتال، محصول خانہ اور سکول بھی موجود ہیں.

موسم انتہائی گرم و مرطوب ہونے کے باعث تکلیف دہ ہے؛ گرمی میں ریت کے تیز و تند طوفان آتے ہیں اور پانی کی قلت ہے۔ میٹھے پانی کے چند کنویں بستی کے باہر کچھ فاصلے پر واقع ہیں۔ موسم برسات میں

اکثر لوگ ملیریا کا شکار ہو جاتے ہیں.

ایک زمانے میں لوگوں کا مخصوص پیشہ موتی نکالنا تھا، جس کے لیے جیزان خاص طور سے مشہور تھا۔ قصبے کے باہر ایک نمک کی کان ہے، جس سے تجارتی پیمانے پر نمک نکالا جاتا ہے۔ اس کان کا دہانہ تقریباً پانچ میٹر چوڑا ہے.

جیزان کا صوبہ، جسے بعض اوقات تِہامَۂ عَسِیر بھی کہتے ہیں (رک بہ عسیر)، نشیبی علاقوں کے علاوہ ان پہاڑیوں پر بھی مشتمل ہے جو برِّ اعظم کی حد فاصل کے مغرب میں واقع ہیں اور جن کی چوٹی پر اَبْہی واقع ہے۔ ان پہاڑوں میں جو جیزان کی حدود کے اندر ہیں القَہْر، حَرُوب، الرَّیْث، بنو مالک اور فَیْفہ شامل ہیں۔ یہ سب کے سب ساحل سے کم و بیش پچاس کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہیں۔ القَہْمہ کی بندرگاہ، جسے برکانی مادّے (لاوا) کا ایک میدان باقی صوبے سے جدا کر دیتا ہے، اس کا ہمسایہ الشُّقَیْق اور جزائر فَراسان [رک بآن] سارے صوبے میں صرف ایسے مقام ہیں جہاں کھجوریں پیدا ہوتی ہیں؛ باقی حصے میں "دَوْم" قسم کی کھجور ہوتی ہے۔ مواشی کی کثرت ہے۔ ان میں سے کچھ باقاعدہ طور سے حجاز کو برآمد کیے جاتے ہیں۔ خانہ بدوشوں کی چراگاہیں "مَیْر" کہلاتی ہیں.

اسلام کے ابتدائی ایّام میں اس علاقے کا سب سے اہم قبیلہ حَکَم بن سَعْد العَشِیْرہ [رک بآن] تھا۔ یہ جنوبی عرب کے قبیلۂ کہلان کی ایک شاخ تھی، جس کی سیادت بنو عبدالجَدّ کے ہاتھ میں تھی۔ قبیلے کا صدر مقام شہر الخَصُوف تھا، جس کے صحیح محل وقوع کا اب بظاہر کسی کو علم نہیں۔ اس کی بندرگاہ الشرجة تھی، جس کے کھنڈر المُوَسَّم کے قریب موجودہ یمن کی سرحد کے شمال میں قریب ہی ملتے ہیں۔ نشیبی علاقے کے درسرے قبائل کنانہ، الاَزْد اور خَولان تھے۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ عرب کے اس حصّے میں کبھی بنوغسّان [رک بہ غسّان، بنو] آباد تھے.

موجودہ قبائل کی ایک مبسوط فہرست العُقَیلی (۱ : ۸۳ تا ۹۳) نے فراہم کی ہے۔ ان میں سے بارہ قبائل وادی کے نشیبی حصوں میں آباد ہیں، جن کا صدر مقام جیزان کی بندرگاہ ہے اور سترہ قبائل بالائی حصوں میں آباد ہیں، جن کا مرکز ابو عَرِیش [رک بآن] ہے۔ زیادہ اہم قبیلے یہ ہیں: مَسارِحة: ابو عریش کے جوار میں؛ جعفریہ: صَبْیا [رک بآن] کے ساحل کے ساتھ ساتھ اور بنو شُعْبہ، جن کا صدر مقام الدرب ہے (یا درب بنی شعبہ جسے ا ا، طبع لائڈن، بار دوم، ص ۸۰۷، کے نقشے میں غلطی سے محض دَرْب لکھا گیا ہے)۔ صوبے میں واضح لسانی حد بندی موجود ہے۔ بندرگاہ جیزان میں، ابو عریش میں اور زیادہ جنوب میں حرف تعریف "ال" کے بجائے قدیم صورت "ام" اب بھی عام ہے، جب کہ صَبْیا، بَیْش اور شمال میں اس کی جگہ "ال" نے لے لی ہے.

صوبے کے متعلق یہ تاریخی معلومات اس بیان کا تتمہ ہیں جو مادّۂ عَسِیر کے ذیل میں دیا گیا ہے.

جیزان (جازان) کا لفظ ایک حدیث میں بھی آیا ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے منسوب ہے اور جہاں اسے ضَمَد کے ساتھ ملا کر لایا گیا ہے، جو شمال کی ایک متصلہ وادی (ندّی) کا نام ہے۔ قدیم جغرافیہ نویس جب جیزان کا ذکر کرتے ہیں تو بظاہر ان کی مراد اسی ندّی سے ہوتی ہے نہ کہ اس نام کے قصبے سے.

العقیلی کے خیال میں ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء تا ۳۹۳ھ/ ۱۰۰۳ء میں یہاں ساحل بیش کے علاقے عَثَّر (یا عَثْر) کا رئیس سلیمان بن طَرْف (یا طَرَف) حکومت کرتا تھا، لیکن یہ سنین قابل وثوق نہیں۔ ممکن ہے کہ الحسین بن سَلامہ (م ۴۰۲ھ/۱۰۱۱-۱۰۱۲ء) نے، جو خانوادۂ زیادیہ کا وزیر تھا اور جس نے حجاج کے لیے مکّے تک جانے والی سڑک کو درست کیا تھا، سلیمان کے اقتدار کا خاتمہ کیا ہو اور المِخْلاف السلیمانی کا علاقہ واپس زیادی حکومت کے ماتحت لے آیا ہو.

حسین الہمدانی (۳: ۱۰۱ تا ۱۰۳) نے اس بات کا ثبوت مہیا کیا ہے کہ علی بن محمد الصُّلَیحی ۴۷۳ھ/ ۱۰۸۰-۱۰۸۱ء کے بجائے دراصل ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۶-۱۰۶۷ء میں مارا گیا تھا (قب ۷۷۱، طبع لائڈن، بار اول، ص ۵۱۶)۔ اگر یہ درست ہے تو الررائب کی جنگ میں علی کی کامیابی کا سن ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۸ء نہیں ہو سکتا۔ حسین الہمدانی (ص ۸۳) نے اس کی تاریخ ۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء بتائی ہے.

سلیمانی شریفوں کے مِخلاف میں متمکن ہونے کا زمانہ متعین نہیں ہو سکا۔ ایک ذریعے کے مطابق داؤد بن سلیمان، جو موسٰی الجَون کا پرپوتا تھا، اس خاندان کا پہلا شخص ہے جو حجاز سے ہجرت کر کے مخلاف میں وارد ہوا۔ یہ واقعہ رسّ کے رئیس الہادی ابن یحیٰی (م۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء) کے عہد کا ہے؛ تاہم سلیمانیوں کی قوت کا مرکز تخمیناً ۴۶۲ھ/ ۱۰۶۹-۱۰۷۰ء تک مخلاف میں منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس سال اُن کے سردار حمزہ بن وَہّاس نے ہاشمی سردار ابوہاشم محمد کے ہاتھوں مکّے میں آخری شکست کھائی تھی۔ حمزہ کا بیٹا یحیٰی اور پوتا غانم دونوں مخلاف میں حکومت کرتے رہے۔ سلیمانیوں کو غانم کے بعد سے اکثر خانوادۂ غانم (الغوانم) بھی کہا جاتا ہے۔ اس نام میں یہ فائدہ ہے کہ انہیں سلیمان بن طَرْف سے ممیز کرنے میں سہولت ہوگئی۔ وہاس بن غانم وہ غانمی تھا جو ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۴ء میں حرص کے قریب ایک جنگ میں مہدی سردار عبدالنبی بن علی کے ہاتھوں قتل ہوا.

زِیادیہ، نَجاحِیہ اور مہدیہ خاندانوں کے دوز حکومت میں مخلاف کا سارا علاقہ نہیں تو کچھ حصے ضرور زَیدِ کے زیر اثر رہے ہیں، جو اُن خاندانوں کا دارالسلطنت تھا (۲۰۴ تا ۵۶۹ھ/ ۸۱۹ تا ۱۱۷۴ء)، مثلاً سُرُور نے، جو وزیر کی حیثیت سے نجاحدہ کے اقتدار کا اصلی مالک تھا، ۵۲۹ھ/ ۱۱۳۵ء تا ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء مخلاف کو اپنے لیے بطور جاگیر حاصل کر لیا تھا. زیدی امام بھی، جو جیزان کے قریب قریب ٹھیک مشرق میں صَعْدَة کے پہاڑی اقطاع میں اکثر حکمران رہے ہیں، وقتاً فوقتاً مخلاف کے معاملات میں دخل انداز ہوتے رہے.

ایّوبیوں کے عہد میں مخلاف کے غوانم کو شُطُوط کے لقب سے یاد کیا جانے لگا تھا، لیکن اس لقب کے معنے معلوم نہیں ہو سکے۔ قاسم بن غانم کے دو بیٹوں نے یکے بعد دیگرے ایوبی حکومت کے خلاف بغاوتیں کیں لیکن ناکام رہے.

الملک الاشرف عمر بن یوسف رسولی (م ۶۹۶ھ/ ۱۲۹۶ء) اپنی کتاب طُرفة الاصحاب میں ہاشم بن وہّاس کو، جو غانم بن یحیٰی کا پرپوتا تھا، اپنے زمانے میں جیزان کا حاکم بتاتا ہے۔ غانمی خاندان کے دوسرے افراد بیش اور باغتہ میں حکمران تھے اور اسی قبیلے کی دوسری شاخوں کے افراد ضمد، صبیا اور اللؤلؤ (الشُّقَیق) میں حکومت کرتے تھے.

نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں غوانم کی ایک اور شاخ قُطبی نمودار ہوئی، جو قطب الدین ابوبکر بن محمد کی اولاد میں سے تھے۔ انھوں نے دَرب النَّجا کو اپنا صدر مقام مقرر کیا۔ اس شہر کے کھنڈر آج بھی ابو عریش کے نزدیک پائے جاتے ہیں۔ قطبی عموماً رسولیوں کے اور بعد میں طاہریوں کے ماتحت رہے۔ ۸۸۲ھ/ ۱۴۷۷ء یا ۸۸۴ھ/ ۱۵۷۹ء میں شریف مکہ محمد بن برکات اوّل نے مخلاف پر چھاپا مارا اور بہت سا مال غنیمت، جس میں قیمتی کتابیں بھی شامل تھیں، لوٹ کر لے گیا۔ برکات ثانی کے بھائی اور اس کے حریف احمد جیزان یا الجیزانی (م ۹۰۹ھ/ ۱۵۰۳-۱۵۰۴ء) کا مخلاف سے کیا واسطہ تھا، یہ واضح نہیں ہو سکا۔ ہو سکتا ہے وہ اپنے غانمی رشتہ داروں کے ساتھ کچھ عرصے وہاں رہا ہو اور اس نے ان کی حمایت حاصل کر لی ہو۔ اس کے اخلاف میں سے ایک شخص عبدالملک الجیزّانی گزرا ہے۔

شریف الحسن بن محمد ابو نُمَیّ (م ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء) کے بعض اخلاف بھی "ذوو جیزان" کہلاتے تھے۔

۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء میں جب Varthema نے جیزان کی سیاحت کی تو اس نے بندرگاہ پر مختلف ملکوں کے ۴۵ جہاز کھڑے دیکھے۔ ماہر جہازراں شہاب الدین احمد بن ماجد (رکَ باں) نے نویں صدی ھجری/پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں جیزان (جازان) کی بندرگاہ میں داخل ہونے کے لیے ھدایات مرتب کیں۔ وہ مخلاف اور الشَّرجہ کی بندرگاہ دونوں کا ذکر کرتا ھے۔ اس نے مشہور ناخدا عثمان الجازانی کو بحر قلزم کے اس حصے کا مستند ماہر بتایا ھے۔

دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں جیزان پر تین مختلف موقعوں پر قیس بن محمد الحِرامی نے حملہ کیا، جو حَلی بن یعقوب کا رئیس تھا۔

۹۴۶ھ/۱۵۳۹ء میں ایک ترکی مدیر کو مخلاف کا حاکم بنا کر بھیجا گیا اور اس کا صدر مقام ابو عریش مقرر کیا گیا۔ انھیں ایام میں ایک قلیل عرصے کے لیے شریف محمد ابو نُمّی نے اس ضلع پر قبضہ کر لیا۔ گیارھویں صدی ھجری/ سترھویں صدی عیسوی میں زیدی اماموں کا رسوخ بڑھا، چنانچہ ۱۱۰۲ھ/ ۱۶۹۰ء میں صنعاء کے زیدی امام نے، جس سے احمد بن غالب نے مکّے سے اخراج کے بعد مدد طلب کی تھی، اسے مخلاف کا حاکم مقرر کیا۔ اس شخص نے چند سال تک مکۂ مکرمہ پر اپنا تسلط جمائے رکھا، اگرچہ یہ کسی بڑے شریفی خاندان (ذَوُو بَرَکات، ذَوُو عبداللہ اور ذَوُو زَید) میں سے نہیں تھا۔ زیدیوں ھی کی طرف سے مخلاف کے خیراتیہ خاندان کے پہلے حاکم احمد بن محمد نے بھی یہاں ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸-۱۷۲۹ء میں اپنی حکومت کا آغاز ایک زیدی حاکم کی حیثیت سے کیا تھا۔ احمد کا دادا خیرات جب مکّے سے ابوعریش میں وارد ہوا تو اس کے لیے بندرگاہ جیزان کی آمدنی سے زیدی امام المتوکّل اسمٰعیل بن القاسم (م ۱۰۸۷ھ/ ۱۶۷۶ء) نے وظیفہ مقرر کیا تھا۔

بارھویں صدی ھجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں نجران کے جنگجو قبیلے یام نے اپنے نئے سرداروں کے ماتحت مخلاف پر پیش قدمی کی۔ یہ سردار اسمٰعیلی عقائد کے مُکْرمی (رکَ باں) داعی تھے۔

۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲-۱۷۶۳ء میں Niebuhr جب یہاں آیا تو خیراتیہ خاندان کا دوسرا حاکم محمد ابن احمد ابو عریش کے وسیع ضلع پر بشمول بندرگاہ جیزان خود مختار حاکم تھا۔

اگرچہ وھّابی کسی وقت بھی بحر قلزم میں زیادہ سرگرم عمل نہیں رہے، تاھم ۱۸۰۹ء میں ان کے جہاز جیزان کی بندرگاہ میں داخل ہوے اور قہوہ اور دوسری اشیاء پر قبضہ کر لیا۔ ایک سال بعد وھّابی مجاھدین نے، جو رجال الماء کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، جیزان کی بندرگاہ پر قبضہ کر لیا۔ خیراتی شریف حمود ابو مِسْمار کی کوششوں سے محمد علی پاشا کی فوجوں نے وھابیوں کے پہاڑی حاکم طامی بن شعیب الرُّفیدی کو گرفتار کر لیا۔ اسے جب قاھرہ کے بازاروں میں تشہیر کیا گیا تو الجبرتی (۴: ۲۱۹ تا ۲۲۰) کے بیان کے مطابق وہ قرآن مجید کی تلاوت کرتا جاتا تھا۔

۱۸۳۵ء میں Combes اور Tamisier جیزان آئے تو انھوں نے دیکھا کہ بندرگاہ کی تجارت محمد علی کی اجارہ‌داری کے طریقوں کے باعث بہت کچھ زوال‌پذیر ہو چکی تھی۔ یہاں کے پہاڑی علاقوں سے سنا اور قہوہ قاھرہ بھیجا جاتا تھا۔ حمود کے بعد کے خیراتیہ رئیسوں میں سب سے زبردست اس کے بھائی کا پوتا الحسین بن علی (حکومت ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۸ء) گزرا ھے، جس کا تہامہ پر جنوب میں مُخّہ تک، بلکہ کچھ عرصے کے لیے تَعِزّ اور الیمن الاسفل کے دوسرے پہاڑی مقامات پر بھی قبضہ ہو گیا تھا۔ زیدی المتوکل محمد بن یحیی سے شکست کھانے کے بعد الحسین حکومت سے دست بردار

ھو گیا۔ عثمانی ترکوں کے عہد میں الحسین کے دو بیٹے مختصر عرصے کے لیے ابو عَرِیش میں قائم مقام رھے.

آخری خیراتی حاکم نے جو الحسین بن علی کا بھتیجا تھا، ترکوں کے خلاف بغاوت کی اور چند روز تک خود مختارانہ اور ظالمانہ حکومت کرتا رھا۔ العُقَیلی نے اس کا نام الحسین بن محمد لکھا ھے، لیکن نَیلُ الوَطَر (۱ : ۳۵۶) میں اسے الحسن کے نام سے یاد کیا گیا ھے.

۱۹۰۹ء میں مخلاف میں ترکوں کی جگہ لینے کے بعد محمد بن علی الادریسی نے انھیں دو سال بعد جیزان کی بندرگاہ، کے قریب الحَفائر کے مقام پر شکست دی۔ الادریسی نے دارالحکومت ابو عریش سے صَبیا میں منتقل کر دیا.

موجودہ عہد میں سعودی عرب کی حکومت نے بندرگاہ جیزان کو علاقے کا صدر مقام مقرر کیا ھے۔ زمانۂ حاضرہ میں بندرگاہ اور صوبے کے تفصیلی حالات فلبی Philby نے لکھے ھیں جو ۱۹۳۶ء میں وھاں تھا.

مآخذ : جو مآخذ عَسِیْر کے ذیل میں مذکور ھیں ان کے ساتھ یہ بھی شامل کر لیجیے :

(۱) احمد بن ماجد، در G. Ferrand : *Instructions nautiques*، ج ۱ پیرس ۱۹۲۱-۱۹۲۳ء؛ (۲) دَحْلان : الجَداول المَرْضِیّۃ، قاھرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) الجَبَرتی : عجائب [الآثار]، قاھرہ ۱۲۹۷ھ؛ (۴) عبداللہ بن عبدالکریم الجِراف : المقتطف من تاریخ الیمن، قاھرہ ۱۳۷۰ ؛ (۵) حسین بن فیض اللہ الھمدانی : الصُّلَیحِیُّون، قاھرہ، بدون تاریخ ؛ (٦) الشّوکانی البَدْرُالطّالع، قاھرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۷) محمد بن احمد عیسی العُقَیلی : من تاریخ المخلاف السّلیمانی، ج ۱ (ج ۲ ابھی شائع نہیں ھوئی)، الرّیاض ۱۳۷۸ھ؛ (۸) زبارہ : نَشْرُ العُرف لِنُبلاء الیمن بعد الالف، قاھرہ ۱۳۵۹ھ؛ (۹) E. Combes و M. Tamisier : *Voyage en Abyssinie*، پیرس ۱۸۳۸ء؛ (۱۰) C. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، کوپن ھیگن ۱۷۷۲ء؛ (۱۱) Ch. Schefer : *Les Voyages de Ludovico di Varthemo*، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۱۲) F. Wüstenfeld : *Jemen im XI. (XVII.) Jahrhundert*، گوٹنگن ۱۸۸۴ء؛ (۱۳) متعدد مقالات در جرائد و مجلّات سعودی عرب، بالخصوص الرّیاض کے الیمامۃ اور مکّے کے المنھل میں؛ (۱۴) حافظ و ھبۃ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرین، ص ۱۴٦.

(G. Rentz)

جِیْزَہ : رَکَ بہ قاھرہ.

*

الجِیْزی : ابو محمّد الرّبیع بن سلیمان بن داؤد الاَزْدی الاَعْرَج (جِیْزَہ، مصر میں ذوالحجّہ ۲۵٦ھ/۸۷۰ء یا ۲۵۷ھ / ۸۷۱ء میں فوت ھوے)، امام شافعیؒ کے ایک ممتاز پیرو اور غالبًا ان کے بلاواسطہ شاگرد۔ بہت سے قدیم شافعیوں کی طرح وہ اصلاً مالکی اور عبداللہ بن عبدالحَکَم کے شاگرد تھے۔ شافعی مسلک سے وابستہ ھو جانے کے بعد وہ کتابُ الاُمّ کو کامل صحت سے جمع و تالیف کرنے میں منہمک ھو گئے۔ شافعی مسلک کے اس شاھکار کا وہ نسخہ جو انھوں نے تیار کیا، نیز البُوَیْطی کا نسخہ، دونوں نہایت معتبر ھیں۔ اس کتاب کو شافعی فقہ کے اُس دوسرے دور کا ترجمان خیال کرنا چاھیے جسے مصری دور کہتے ھیں۔ زمانۂ مابعدمیں الجیزی کا نسخہ ایک دوسرے ربیع (ابو محمد بن سلیمان المرادی، م ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) کے اضافوں کے ساتھ دوبارہ لکھا گیا۔ کتاب الامّ میں ان باتوں کو، جو زیر نظر ربیع سے منسوب ھیں، دوسرے ربیع کی تحریروں سے ممیّز کرنا مشکل ھے۔ زکی مبارک نے کتاب الامّ کے اپنے مطالعے میں دونوں کی امتیازی خصوصیات کو دریافت کرنے کی کوشش کی ھے، لیکن اس کا استدلال تسلّی بخش نہیں ھے۔ الرّبیع الجِیْزی اپنے شاگردوں میں ابو داؤود اور النّسائی کو شمار کرتے ھیں۔ ابن خَلّکان نے موصوف کو نہایت صالح اور منکسر المزاج شخص بیان کیا ھے.

مآخذ : (۱) السُّبْکی : طبقات، قاھرہ، ۱ : ۵۳؛ (۲) ابن خَلّکان : وَفَیات، قاھرۃ ۱۹۴۸ء، ۱ : ۵۳، عدد

۲۲۰؛ (۳) ابن الزیّات: الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة، قاھرة، ص ۱۵۱؛ (۴) زکی مبارک: تحقیق نسب کتاب الاُم، قاھرہ ۱۹۳۲ء، ص ۷۳: (۵) ایم - کے - حسین: ادب مصر الاسلامیہ، قاھرة، ص ۵۸، ۹۵ (حاشیہ)؛ [(۶) الزوکلی، ۳: ۳۹].

(H. Monès)

* **جیسور:** مشرقی پاکستان کے ایک ضلع کا بڑا شہر۔ اس میں ایک چھاؤنی اور ہوائی جہازوں کا اڈا ھے۔ اس ضلع کی آبادی ۱۹۵۱ء میں ۱۷،۰۳،۰۰۰ تھی۔ اس کے نام کی بابت کہا گیا ھے کہ وہ سنسکرت کے لفظ "یاشوھرہ" بمعنی معتوب سے مأخوذ ھے۔ اس کا تعلق راجا پرتاپ آدتیہ کی کہانی سے ھے جو ایک زمیندار تھا اور جس کے باغیانہ رویے کی مغل پادشاہ جہانگیر کے زمانے میں سرکوبی کی گئی۔ مسلمانوں کی حکومت میں یہ علاقہ خلیفہ آباد کی سرکار کا ایک حصہ تھا۔ آج کل خلیفہ آباد کی جگہ کھلنا کے ضلع کا باگرھاٹ ھے، جہاں اس علاقے کا فاتح خان جہان (م ۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸-۱۴۵۹ء) جس نے سلطان بنگال ناصرالدین محمود ثانی کے عہد میں اسے فتح کیا، مدفون ھے۔ اس زمانے کی بہت سی یادگار عمارتیں باگرھاٹ یا اس کے قرب و جوار میں موجود ھیں۔ ان میں زیادہ اھم خان جہان کا مقبرہ، "ساٹھ [سات] گنبد"، مسجد کُر، مسجد قصبہ اور مسجد سَیل کُپّا ھیں۔ یہ مسجدیں مسلمانوں کی فن تعمیر کا بنگال میں ایک نیا اسلوب پیش کرتی ھیں۔ معلوم ھوتا ھے کہ ان کے پست مثلثی پشتیبان اور مسقف صحن، میں فیروز شاہ تغلق کی دہلی کی طرز تعمیر کے بعض پہلوؤں اور مقامی طرز کو جمع کر دیا گیا ھے۔ خان جہان، جسے عوام خانجا علی کہتے ھیں، آج کل ایک مقدس ولی اللہ مانا جاتا ھے۔ محمد طاھر المعروف بہ پیر علی کے ساتھ مل کر اس نے اس علاقے کے اندر اشاعت اسلام کو ترقی دی۔ پیر علی نے اپنے نام پر ایک فرقے کی بنیاد رکھی جسے "مسلمانان پیر علی" کہتے ھیں اور یہ اس علاقے میں دور دور تک پھیلا ھوا ھے۔

مآخذ: (۱) بابو گورداس بائیسک در JASB، ج ۳۶ (۱۸۶۷ء)؛ (۲) J. Westland: *A report on the district of Jessore*، کلکته ۱۸۷۱ء؛ (۳) J. N. Sarkar: *History of Bengal*، ج ۲، ڈھاکہ ۱۹۴۸ء؛ (۴) اے۔ ایچ۔ دانی: *Muslim architechture in Bengal*، ڈھاکہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۴۱ تا ۱۵۲؛ [(۵) *Imperial Gazetteer of India*؛ (۶) W. W. Hunter: *Statistical Account of Bengal*، ج ۲].

(احمد حسن دانی)

* **جَیْش:** فوج کے لیے جُنْد اور عسکر کی طرح عربی کی عام اصطلاحات میں سے ایک۔

۱۔ دور قدیم

شاید باستثنائے یمن زمانۂ قبل از اسلام کے عرب، اگرچہ وہ ھمیشہ چھوٹی موٹی جنگوں کے ماحول میں زندگی بسر کرتے تھے، غیر ملکی قابض افواج کے سوا، افواج کے صحیح معنوں سے نابلد تھے۔ قبائل کی باھمی لڑائیوں میں تقریباً تمام تندرست و توانا آدمیوں کو عملاً حصہ لینا پڑتا تھا، لیکن ان میں کوئی عسکری تنظیم نہ تھی اور لڑائیوں کا فیصلہ بسا اوقات افراد کی قوت بازو سے ھوا کرتا تھا۔ کہا جا سکتا ھے کہ فوج کا تخیل ظہور اسلام کے ساتھ ان غزوات سے پیدا ھوا جن کی قیادت خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمائی یا جنھیں آپ نے مرتب فرمایا؛ اگرچہ اس وقت بھی جہاد سب توانا مسلمانوں پر فرض تھا، لیکن دور فتوحات کے آغاز سے پہلے، جب کہ پہلی مرتبہ ملت اسلامیہ میں مجاھدین اور غیر مجاھدین میں امتیاز کیا گیا، کسی حقیقی فوج کے وجود کا ذکر نہیں کیا جا سکتا۔ اس زمانے میں بھی اگرچہ اصولاً جنگ کے قابل تمام مسلمانوں کو جہاد کے لیے بلایا جا سکتا تھا، لیکن عملاً قبائل اپنے مردوں میں سے ایک مقررہ حساب سے آدمی مہیا کرتے تھے اور عموماً یہ تعداد کم و بیش رضاکاروں سے

پوری کی جاتی تھی ۔ مفتوحہ علاقوں میں متعین ہو جانے کے بعد وہ لوگ اپنے اہل و عیال سے منقطع نہیں ہوتے تھے جو عموماً ان کے ہمراہ ہوتے تھے، البتہ اپنے قبیلے کے دیگر افراد سے اور اپنی روایتی طرز زندگی سے منقطع ہو جاتے تھے ۔ وہ صحیح معنوں میں فوج کی شکل میں مرتب نہیں ہوتے تھے، اس اعتبار سے کہ لڑائیوں کے درمیانی وقفوں میں اگر وہ چاہتے تو دیگر مشاغل بھی اختیار کر سکتے تھے، دوسرے بجز چند مستثنیات کے، اہل و عیال سے الگ چھاؤنیوں میں رہنے کے پابند نہیں تھے، لیکن بہر صورت وہ قوم کا ایک ایسا گروہ تھے جو مستقلاً جہاد کے حکم پر لبیک کہنے پر مجبور تھے ۔ مفتوح لوگوں کے مقابلے میں وہ شروع سے اپنے آپ کو محض فاتحین نہیں سمجھتے تھے، بلکہ قبضہ کرنے والی فوج خیال کرتے تھے ۔ وہ تیز رفتاری، جفاکش زندگی کے عادی ہونے اور اپنے دینی جذبے کی بنا پر، اپنے حریفوں سے فائق تھے، لیکن ان کو جنگی تدابیر کا کوئی علم نہ تھا، ان کے ہتیار محض ابتدائی قسم ہی کے رہے ۔ شاید ان فوجی سپاہیوں کی تعداد کا اندازہ لگانے کی کوشش کرنا خلاف احتیاط ہو جنھیں عرب فاتحین فی‌الواقع جمع کر کے میدان میں لا سکتے تھے: غالبًا حضرت عمرؓ کے ماتحت یہ پچاس ہزار کے لگ بھگ تھے اور سلطنت بنو امیہ کی انتہائی وسعت کے وقت اس سے دُگنے ہو گئے تھے ۔

ایک حد تک شام کے سوا، دیگر ولایات میں عرب افواج کو ملکی باشندوں کی بستیوں میں نہیں رکھا جاتا تھا، بلکہ فوجی چھاؤنیوں میں رکھا جاتا تھا جو آگے چل کر نئے شہر (امصار) بن گئے [رک بہ مصر] ۔ اس طرح عراق میں بصرہ اور کوفہ، مصر میں فسطاط اور ذرا بعد افریقیہ میں قیروان، اور اسی طرح دوسرے شہر معرض وجود میں آئے ۔ ان کی تنظیم نئے تقاضوں اور قدیم قبائلی عصبیت کے درمیان مفاہمت کی ایک شکل تھی ۔ تمام فوج مختلف قبائل کے افراد سے مرکب ہوتی، لیکن فوج کے زیریں درجوں میں، جیسا کہ شہروں میں تھا، ایک ہی قبائلی اصل کے سپاہی یکجا مجتمع رہتے تھے ۔ غنیمت [رک بآن] سے متعلق قوانین کے ذریعے ان کی آمدنی معین کی جاتی تھی ۔ جب جنگی فتوحات سے اموال غنیمت میں وسیع علاقوں کا اضافہ ہو گیا تو کچھ لوگ یہ چاہتے تھے کہ انھیں پورے کا پورا سپاہیوں میں تقسیم کر دیا جائے، لیکن دوسرے مرکز کی مضبوطی کے حامی تھے ۔ یہ دوسرا گروہ یہ قانون منوانے میں کامیاب ہو گیا کہ مفتوحہ علاقے اجتماعی طور پر موجودہ اور آئندہ امت اسلامیہ کی مشترکہ ملکیت رہیں گے؛ اور پھر انھیں محاصل سے باقاعدہ فوج کے لیے روپیہ فراہم ہونے لگا [رک بہ: عریف، عطاء اور دیوان] ۔ شام میں اور بعد ازاں اسلامی المغرب میں جُند (رک بآن) کی ایک مربوط عسکری تنظیم صوبوں کے حساب سے قائم کر دی گئی ۔ یہ ایسی تنظیم تھی جس کی صحیح نظیر مشرق کے وسیع مفتوحہ ممالک (ایران و عراق) میں کبھی دیکھنے میں نہ آئی تھی۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ پہلی ابتدائی نوعیت کی فوج کلیةً مسلمان عربوں پر مشتمل تھی؛ کم از کم سابق بوزنطی صوبوں میں یہ بات بہت آسانی سے عمل میں آ سکتی تھی، کیونکہ مقامی آبادیاں ایک مدت سے جنگجوئی کا پیشہ ترک کر چکی تھیں ۔ تاہم، جلد ہی عرب سردار اپنے موالی [رک بآن] اپنے ہمراہ لانے لگے، اس کے برعکس بعض جنگجو سرحدی قوموں کو (وسطی ایشیا، شمالی ایران اور ارمینیا میں، نیز شامی امانوس Amanus میں) اسلام قبول کیے بغیر ہی مسلمانوں کی فوجی مہمات میں محصولات سے مستثنی کر کے امدادی سپاہیوں کی حیثیت سے ملازمت میں لے لیا گیا ۔ زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ بربر، جو ابھی سطحی طور ہی پر نئے مذہب میں لے لیے گئے تھے، اس لشکر کا جزو اعظم بن گئے جو ہسپانیہ کی فتح کے لیے روانہ ہوا تھا۔

تھوڑے ہی عرصے بعد شُرطہ [رک بآن] کے نام سے ایک فوجی دستہ تشکیل کیا گیا، جو خلیفہ یا والی سے بہت قریبی رابطہ رکھتا تھا اور جس کا تعلق بنیادی طور پر جنگ سے کم اور داخلی امن و امان کے قیام سے زیادہ تھا، اور جو رفتہ رفتہ ایک قسم کی پولیس کی جمعیت بن گیا [نیز رک بہ اَحْداث]۔

بنو امیّہ کے عہد سے آگے چل کر فوجی تنظیم کی صورتوں میں بہت کچھ ترمیم کی گئی: بڑھتی ہوئی مزاحمت اور ذرائع رسل و رسائل کے طویل ہوتے چلے جانے کی وجہ سے فتوحات کی آمد کم ہو گئی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تنخواہ ہی، جو بہت زیادہ نہیں ہوتی تھی، اب اگر ان کے سالاروں کا نہیں تو فوجی سپاہیوں کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ رہ گئی، لہٰذا ان کے مطالبات بڑھ گئے۔ دوسری طرف بصرے اور کوفے وغیرہ میں متعین محفوظ افواج روز بروز زیادہ شہری زندگی بسر کرنے لگی، چنانچہ اس کے اور سرحدی جیوش کے درمیان ایک نئی تفریق پیدا ہو گئی۔ سرحدوں کے یہ فوجی ایشیاے کوچک، وسطی ایشیا، المغرب اور ہسپانیہ میں بدستور جنگی زندگی گزار رہے تھے اور لوٹ کر وطن نہیں آتے تھے۔ آخری بات یہ ہے کہ جنگی معرکوں کی نوعیت بدل گئی، اور وہ ایسے ساز و سامان اور طریقوں کی بھی متقاضی تھی جو مسلمانوں نے دشمنوں سے لے کر اپنائے تھے۔ تاریخی بیانات کی رو سے جنگی تدابیر میں اصلاح کا سہرا آخری اموی خلیفہ مروان ثانی کے سر ہے، جسے ارمینیا میں جنگ کا طویل تجربہ حاصل تھا، لیکن بحیثیت مجموعی، اموی خاندان کی حکومت کا تختہ الٹنے تک فوج میں کوئی معتد بہ نئی تنظیم نہیں ہونے پائی۔

فوجی نقطۂ نظر سے عباسی اپنی فتح کے لیے اس نئی فوج کے مرہون منت تھے جسے ابو مُسْلم [رک بآن] نے خراسان کے لوگوں سے مرتب کیا تھا۔ تقریباً ایک صدی تک یہ فوج اس نئی حکومت کی پشت پناہ بنی رہی اور شروع میں صرف یہ خراسانی لشکر ہی خلیفہ کے قریب اور بڑے بڑے ملکی مرکزوں میں مقیم رہتے تھے۔ اس طرح کچھ عرصے تک دو فوجیں پہلو بہ پہلو رہیں۔ خراسانیوں کا فوج میں داخلہ نہ صرف معاشرتی نقطۂ نظر سے بڑی بنیادی اہمیت رکھتا تھا بلکہ فوجی نقطۂ نظر سے بھی اس کی اہمیت کچھ کم نہ تھی۔ ایران، اور زیادہ خصوصیت سے خراسان، اس بارے میں خود اپنی روایات کا حامل تھا جنھیں عربوں کا قبضہ محو نہ کر سکا تھا۔ تیراندازی میں، محاصرے کی لڑائی میں اور نفط (آتش یونانی) کے استعمال میں انھیں اتنی مہارت حاصل تھی کہ اموی افواج ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھیں، اور اس طرح عباسیوں کو فنی مہارت کا ایک ایسا عنصر مل گیا جس سے اموی فوج محروم رہی تھی۔ ادھر عربوں نے اپنی زندگی کو شہری اور لشکری معاشرے میں منقسم کر لیا، جو ابھی تک قبائلی اور خیلی مناقشات سے گہرا تعلق رکھتی تھی۔ بخلاف اس کے خراسانی لشکر واضح طور پر اجیر سپاہیوں کا لشکر تھا جو حکمران کی ذات سے وابستہ ہوتا تھا۔ امر واقع یہ ہے کہ چند نمایاں مستثنیات کے سوا ان سے خارجی جنگوں کے لیے نسبۃً کم اور زیادہ‌تر اندرونی بغاوتوں کو فرو کرنے کا کام لیا جاتا تھا۔ آئندہ سے خود عربوں کی دو جداگانہ حیثیتیں ہو گئیں: وہ عرب جو فوجی کارروائیوں کے منطقے سے بہت دور رہتے تھے اور کچھ عرصے بعد، خلیفہ المعتصم مصر میں ان کے نام "دیوان" کے دفاتر سے کلیۃً خارج کر دینا چاھتا تھا، پھر دوسری قسم کے عرب وہ سرحدی لوگ تھے جنھیں اس طریقے سے غیر عسکری نہیں بنایا جا سکا، لیکن انھوں نے غازیوں اور مرابطون کی نئی خود مختارانہ طرز کے مطابق اپنے آپ کو منظم کر لیا اور باقاعدہ سرکاری فوج سے اپنے آپ کو منقطع کر لیا۔ اس کا معاشرتی نتیجہ یہ نکلا کہ عمائد و اشراف اب عرب قوم میں محدود نہ رہے، ان کی یہی خوش قسمتی غنیمت

تھی کہ وہ اپنی بدوی زندگی کی طرف رجعت سے بچ گئے.

باقاعدہ سرکاری فوج کے سپاہی خواہ کوئی بھی ہوں، دوسری جنگی جماعتوں سے جن کی تنظیم مقابلۃً محض ہنگامی ہوتی تھی، بہرحال یہ امتیاز رکھتے تھے کہ فقط انھیں کے نام دیوان کے دفاتر میں اس حیثیت سے درج کیے جاتے تھے کہ انھیں ایک مستقل معاوضے کا اور ایک ایسے مرتبے کا حق حاصل تھا جس کی بنا پر وہ ایک قسم کی سرکاری جمعیت بن جاتے تھے ۔ دوسرے، رضاکاروں (مطوّعہ) کی مختلف قسموں کے جو فوجی دستے تھے وہ نہ صرف یہ کہ کم تنخواہ لیتے تھے، بلکہ اس سے اہم‌تر بات یہ ہے کہ انھیں یہ تنخواہ فقط اس لڑائی کے دوران ہی میں ملتی تھی جس میں ان کی موجودگی درکار ہوتی تھی اور انھیں پیشہ ور سپاہی خیال نہیں کیا جاتا تھا ۔ رہے غازی تو ان کا گزارا لڑائیوں کے درمیانی وقفے میں اپنے غیرفوجی کاروبار کے منافع پر، دوران جنگ میں مال غنیمت پر اور ان مذہبی اوقاف پر ہوتا تھا جو اندرون ملک کے مسلمان جہاد کے بدل کے طور پر اپنی طرف سے روز افزوں تعداد میں قائم کر رہے تھے ۔ ان غازیوں کے نام بھی جیش کے عام دفاتر میں مندرج نہیں ہوتے تھے اور وہ صریحًا پیشہ‌ور سپاہی نہ تھے.

اب رہی خراسانی فوج تو وہ عبّاسی خلافت کی پہلی صدی کے بعد ہی ختم ہو گئی ۔ جب خلیفہ المأمون نے خراسان کی خود مختار حکومت طاہریوں کے خانوادے کو بخش دی تو ان کا رجحان یہ رہا کہ خراسان سے بھرتی‌شدہ فوج کے ایک بڑے حصے کو اپنے لیے مخصوص رکھیں ۔ مزید برآں، اگر عباسی خاندان اپنے اقتدار کے لیے خراسانی افواج کا رہین منّت تھا اور قریبی زمانے میں، بالخصوص المأمون اپنے بھائی الأمین پر فتح پانے کے لیے بھی انھیں کا مرہون احسان تھا، خراسانی خود بھی اس حقیقت سے پوری طرح واقف تھے لہٰذا خاص بغداد میں، جہاں بنو طاہر امن و امان قائم رکھنے کے ذمے‌دار تھے، انھیں آخر میں قدرے گراں‌بار محافظ خیال کرکے اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا ۔ اسی المعتصم نے، جس نے مصر میں عربوں کی باقاعدہ فوج کو مغلوب کیا تھا، خراسانیوں کی جگہ ترکوں کو دینے میں بھی پیشقدمی کی ۔ واقعہ یہ ہے کہ شروع میں ترک سے زیادہ‌تر وہ لوگ مراد تھے جو اسلامی حدود کے اندر مقیم تھے، سب سے بڑھ کر فرغانہ کے لوگ جن کے معاشرتی حالات خراسانیوں سے ملتے جلتے تھے، لیکن جلد ہی وہ نوجوان جو مسلم سلطنت سے باہر پیدا ہوئے تھے اور جنھیں مجاہدین یا سوداگر وسطی ایشیا سے یا ان علاقوں سے جو اب روسی نیم صحرائی علاقے ہیں لائے تھے، (بجائے "عبد" کے انھیں مَمْلُوک کہنا ہی انسب ہے) انھیں بھی ترکوں کے طور پر فوج میں بھرتی کیا جانے لگا ۔ یہ ترک، دیگر سپاہیانہ اوصاف کے علاوہ، خصوصیت سے اعلٰی درجے کے شہسوار ہوتے تھے ۔ ان کی فوجی، جسمانی اور اخلاقی بہادری کی شہرت بظاہر کچھ بےجا نہ تھی، جیسا کہ الجاحظ کے ایک مشہور و معروف مختصر رسالے سے تصدیق ہوتی ہے، مگر ان سب باتوں کے علاوہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اتنی چھوٹی سی عمر میں غلام بنائے جاتے تھے کہ اپنے آقا کی ذات سے وابستگی ان کی سرشت کا جزو بن جاتی تھی، نیز چونکہ وہ مقامی باشندوں کی ہوس و آرزو اور باہمی رقابتوں سے نا آشنا ہوتے تھے لہٰذا خیال کیا جاتا تھا وہ سابق خراسانیوں کی بہ نسبت خلیفہ کے لیے زیادہ لائق اعتماد فوج کی تشکیل کریں گے، لیکن ہوا یہ کہ آئندہ تجربے نے ثابت کر دیا کہ جب فرمانروا پر ان کا اقتدار جم گیا تو وہ نسبۃً زیادہ جابر اور خلیفہ کے مقابلے میں اپنے سپہ‌سالاروں کے زیادہ وفادار نکلے ۔ (المعتصم کے بعد پھر کسی خلیفہ نے ان ترکوں پر براہ راست سپہ‌سالاری نہیں کی) ۔ تاہم، ان کی فنّی قابلیتوں کی وجہ سے، نیز ان کی فوجی بھرتی

جاری رکھنے پر ترکی سرداروں کی خاص توجہ کی بنا پر اور اس وجہ سے بھی کہ نئے غلاموں کو لاتے رہنا پرانے غلاموں کے قابو سے نکل جانے کا آسان‌ترین مداوا تھا (گو انجام کار اس نے اس برائی کو دائمی بنا دیا)، مشرقِ مسلم ریاستوں کے لیے ترکی فوج کے بغیر گزارا کرنا گویا ناممکن ہو گیا تھا، اور سب ھی ملک یکے بعد دیگر ترکوں کی ایسی فوج رکھتے رھے۔ زیادہ سے زیادہ مشرق میں اتنا ہوا کہ ان ترکوں کے توڑ پر ایسے لوگ بھی فوج میں لائے گئے جو اکھڑ، دیہاتی اور کوھستانی تھے اور پہاڑی پیادہ جنگ لڑنے میں ماھر تھے، مثلاً دَیْلمی، یا شہسوار، جیسے کرد یا مقامی حبشی (عرب میں) یا ھندو (غزنویوں کی فوج میں)۔ مصر میں خود فاطمیوں نے، جنھوں نے یہ ملک بربر افواج کی مدد سے فتح کیا تھا، مثلاً ولایت افریقیہ میں جہاں زنگیوں، سلاویوں (Slavs) اور رومیوں سے جیش کی تعداد بڑھائی گئی تھی، ترکوں کو لا کر ان کا توازن درست کرنے کی کوشش کی اور پھر ترکوں کی جگہ انھوں نے ارمنوں کو ایسے سرداروں کے ماتحت لانے کی کوشش کی جو مشکل ھی سے مسلمان ہونے کے مدّعی ہو سکتے تھے، اور آخر میں فوجی امور کا کچھ حصہ واپس عربوں کو دے دیا۔ سلطنت عباسیّہ کے سقوط سے بھی عراق و شام کے عربوں کو فوجی زندگی کا موقع بہم پہنچا، اور انھوں نے حمدانیوں [رکّ بآن] مِرداسیوں [رکّ بآن]، عُقَیلیوں [رکّ بآن] کی، اور دیگر ریاستوں کی مدد کی۔ مغربی ایران میں آل بویہ اپنی خاص قوت کے لیے دیلمیوں کے مرھون منت تھے، لیکن سوار فوج کی حاجت نے انھیں بہرحال ابتدا ھی سے دیلمیوں کو ترکوں کی شمولیت سے مضبوط کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ بعد میں بھی جب سلجوقیوں نے، جو خود ترک تھے اور اب محض فوجی نہیں رھے تھے، سابق اسلامی ممالک پرقبضہ کیا تو اس وقت بھی فوج کی ساخت مستقل طور پر متأثر نہیں ہوئی۔ ابتدا میں ترکمانی عنصر جو سابق عربوں کی طرح بدوی اور فطرۃً جنگجو تھا، ان کی فتح کا ضامن ہوا، لیکن پھر ان نئے آقاؤں نے ان مسلم ترک سپاھیوں ھی سے جنھیں غلاموں میں سے بھرتی کیا جاتا تھا، روایتی طریقے پر اپنی فوج کی از سر نو تنظیم کی اور ترکمان اپنی جنگجویانہ صلاحیتوں کو غازی بن کر فقط ایشیاے کوچک کے بیرونی میدانہاے جنگ میں استعمال کرنے کے قابل رہ گئے۔ سلجوقیوں کے جانشینوں نے اپنے ترکوں کے درمیان کچھ کُردوں کا اضافہ کرکے، جن میں سے آگے چل کر ایّوبی خاندان کا ظہور ہوا، ایک نئے عنصر کا اضافہ کیا، لیکن ایّوبی، جو فاطمیوں کے بعد مصر کے مالک ہو گئے تھے، خود ایک ایسی فوج رکھتے تھے جو ترکیبی نوعیت کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ ترکی ہوتی چلی گئی۔ ایشیاے کوچک کے سلجوقیوں نے اپنے طریقے پر اپنی فوج کے شعبوں میں بوزنطی ارمنی اجیر سپاھیوں، فرنگیوں وغیرہ کا اضافہ کیا اور مغل فاتحین اپنی فوج میں گرجستانیوں کو لے آئے۔ رھے عرب تو ترکوں کی فتح نے چونکہ "ھلال خصیب" (The Fertile Crescent) کے قدیم نیم بدوی علاقے کو بوزنطی سلطنت کے اس ایشیائی حصے کے ساتھ شامل کر دیا جو غازیوں کے حیثیت میں ان کی گاہ بگاہ ترک‌تاز کا میدان رہ چکا تھا، اس لیے اس صورت حال نے عربوں کو انجام کار فوجی زندگی کے ہر گوشے سے (عرب کے بعض علاقوں کے سوا) کلیۃً باھر نکال دیا۔

یہ تبدیلی، جس کا ابھی ذکر ہوا ھے، صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ سابق رومی سلطنت کا تتبُّع کرتے ہوے خصوصاً بوزنطیہ کی سلطنت کے حدود میں، اسلامی عھد میں بھی جنگیں لڑنے کا کام روز افزوں طور پر اجیر سپاھیوں کے حوالے ہوتا رہا، ان میں ترک کثیر تعداد میں تھے۔ یہ لوگ خاص غلاموں کی فوجی بھرتی سے ناآشنا تھے، مگر اس کوتاھی سے عملاً صرف تھوڑا سا ھی فرق پڑا۔ اجیر سپاھیوں

کے لیے اپنے آبائی وطن کو لوٹنا خلاف معمول بات تھی اور وہ حلف وفاداری کے ذریعے بوزنطی شہنشاہ سے وابستہ ہوتے تھے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ کسی سلطان کی فوج کے مملوک ذاتی یا خانگی غلاموں کی طرح نہ ہوتے تھے بلکہ [در حقیقت] وہ شاہی اقتدار کے سرگرم کارکن ہوتے تھے، تنخواہ‌دار سپاہیوں کی طرح انھیں بھی تنخواہ ملتی تھی اور اپنے فوجی فرائض کی ادائی کے بعد انھیں خاص آزادی حاصل تھی ۔ اگر کوئی مملوک ترقی کرکے کوئی عہدہ حاصل کر لیتا تو اسے آزاد کیا جا سکتا تھا اور ان میں سب سے کامیاب افراد ترقی کرکے صوبوں پر اور آزاد لوگوں پر حکمران بنائے جا سکتے تھے ۔

اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جس تدریجی تبدیلی کا خاکہ یہاں کھینچا گیا ہے اس پر فنی نیز معاشرتی عناصر اثرانداز ہوتے تھے ۔ یہاں اس زمانے کے اسلحہ اور فوجی فن کی مکمل تصریح کی چنداں ضرورت نہیں ۔ (ان موضوعات سے متعلق سابقہ مطالعات کی کمی کے باعث ایسا کرنا ہر حال میں ازبس دشوار بھی ہے) ۔ اس کی کوشش مقالات "حرب" اور "سلاح" میں کی جائے گی، (اس سلسلے میں مختلف ہتھیاروں کے نام کے مقالات دیکھیے)، تاہم اتنا تو ضرور کہنا چاہیے کہ جنگ و جدل کی تدریجی ترقی کی سب سے ممتاز خصوصیت بھاری ہتھیاروں سے مسلّح سوار فوج کی روز افزوں اہمیت اور کارکردگی تھی ۔ یورپ میں بھی یہی صورت حال تھی، لیکن مشرق میں لوگ فوج کی سرعت نقل و حرکت کو ترجیح دیتے تھے، اس لیے بھاری بھرکم ساز و یراق کے معاملے میں وہ اتنے آگے نہیں گئے جتنا کہ یورپی لوگ گئے ۔ عرب فتوحات کے وقت سے لے کر آتشیں ہتھیاروں کے ظہور تک ہتھیاروں کی نوعیت میں بہت کم تبدیلی واقع ہوئی، لیکن ان کے حجم میں اور سب سے بڑھ کر مختلف ہتھیاروں کے اضافی تناسب میں تبدیلی ہو سکتی تھی اور فنی ترقی بھی، گو وہ ثانوی قسم کی تھی، فن حرب اور جنگ کے آداب پر کچھ نہ کچھ اثر انداز ہوسکتی تھی ۔ مغول سے پہلے صلیبی جنگجوؤں کے خلاف محاربات بھی مقامی طور پر شاید اس معاملے میں تبدیلیوں کا ایک قوی محرّک ہوئے ۔

قدیم عربوں کے بڑے بڑے ہتھیار یہ تھے : تلوار (سَیْف)، نیزہ (رُمح)، بھالا (حَرْبة)، جسے پیدل فوج استعمال کرتی تھی (وہ کمان سے ناآشنا نہ تھے، لیکن گھوڑے پر سوار ہو کر اسے شاذو نادر ہی استعمال کیا جاتا تھا، وہ زیادہ‌تر شکار کے ہتھیار کے طور پر کام آتی تھی کیونکہ مروجہ قسم کے تن تنہا مقابلے میں زیادہ کام نہ آتی تھی) ۔ اس میں ایک طرف عربوں اور دوسری جانب ایرانیوں اور ترکوں کے درمیان فرق تھا ۔ ایرانیوں کے درمیان کمان چلانے کی مشق، چاہے وہ کسی شکل یا انداز کی ہو، کل آبادی میں ایک زندہ روایت تھی؛ ترک گھوڑے کی پیٹھ سے تیزی کے ساتھ ہر طرف تیروں (ناوک) کی بوچھار کرنے میں ماہر تھے اور اس طرح دشمنوں کی صف میں برہمی و انتشار پھیلا دیتے تھے ۔ چرخ (Cross bow) کو بھی عموماً عام کمان (قوس) کے تحت شمار کرتے تھے جس کے ساتھ کوئی تصریحی کلمہ لگا دیا جاتا ۔ بہرحال معلوم ہوتا ہے یہ ہتھیار مشرق میں تیسری صدی ہجری/نوی صدی عیسوی سے معروف تھا ۔ عباسیوں نے اور بعد کی گھڑ سوار فوج نے کمان سے بہت کام لیا، اسی کے ساتھ نیزے (رُمح) اور بھالا (حَرْبہ) بھی سوار فوج کا ہتھیار بن گیا، پیادہ فوج چرخ استعمال کرتی تھی، گو تلوار سے ان کی دلچسپی میں فرق نہیں آیا جو اب "دمشقی" فولاد کی وجہ سے زیادہ مؤثر ہو گئی تھی (اسے کہتے تو دمشقی تھے، مگر در حقیقت یہ ہندوستانی ساخت کا فولاد تھا) ۔ دیگر اسلحہ میں گرز اور خنجر یا چھری (سِکّین) کا استعمال بھی ابھی تک رائج تھا ۔ مدافعت میں عرب سپر (دَرَقہ)،

bestudubooks.wordpress.com

ڈھال (تُرس)، مختلف قسم کے آہنی لباس (جوشن، درع، زرہ) اور خود استعمال کرتے تھے؛ تاہم وہ ایسی زرہ بکتر سے بچتے تھے جو بہت زیادہ وزنی ہو اور بظاہر صلیبی جنگوں سے پہلے لمبی سپر کا عام رواج نہیں تھا، ایسی لمبی چوڑی ڈھالیں صلیبی محاربات کے زمانے ہی میں مقبول ہوئیں ۔ سوار اکثر ایسے گھوڑے پر سوار ہوتا تھا جس کی حفاظت بھی زرہ بکتر سے کی جاتی تھی، مشرقِ ایران کی فوجوں میں ہندوستانی ہاتھی کو بعض بھاری مسلّح لشکروں میں استعمال کرتے تھے، لیکن اونٹ صرف نقل و حمل کے لیے استعمال ہوتا تھا ۔ مکمل طور پر مسلّح سوار کو کئی ناموں سے موسوم کرتے تھے، ایوبیوں کے ہاں ایک نام "طواشی" تھا ، ان معنوں کو اس لفظ کے دیگر امکانی معنوں، یعنی "خواجہ سرا" سے باحتیاط ممیز کرنا چاہیے ۔ فوجی سپاہیوں کو اپنے ہتیاروں، نیز اپنے جانوروں کی خود دیکھ بھال کرنا پڑتی تھی، لیکن بہت قدیم زمانے کے سوا ہمیشہ انھیں یہ ہتیار سرکاری طور پر دیے جاتے تھے اور بوقت ضرورت ان کی تجدید بھی کی جاتی تھی، ان میں سے بیشتر حکومت کے کارخانوں سے بن کر آتے تھے اور مصر میں حکومت ہی کو ان کارخانوں کی اجارہ داری حاصل تھی اور حکومت کے کارخانے ہی اکثر و بیشتر ایسے بڑے آلات کا کاروبار کرتے تھے ۔ ان آلات کے بنانے میں مختلف جماعتیں حصہ لیتی تھیں، خصوصیت کے ساتھ قلعہ‌شکن آلات جن کا استعمال روز بروز بڑھتا چلا گیا، مَنْجَنِیق، عَرّادہ [رکّ بآں]، دَبّابہ وغیرہ ۔ مسلمانوں کو "نفط" (آتشِ یونانی) کا سراغ لگا لینے میں زیادہ عرصہ نہیں لگا، نفط کا استعمال بری اور بحری فوجیں کرتی تھیں، ماہرین آثار قدیمہ نے وہ ظروف دریافت کر لیے ہیں جن سے اسے پھینکا جاتا تھا ۔ تمام اسلحہ سے لیس فوج پر ہی خصوصیت سے "عسکر" (لشکر) کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا تھا ۔ جب فوجی لڑائی پر ہوتے تو وہ خیموں میں قیام کرتے اور قلعوں (حِصْن [رکّ بآں]) کو جنگی مرکز بناتے تھے، جن پر حملہ کرنا، مزاحمانہ نقطۂ نظر سے جنگ کی بڑی اہم صورت ہوتی تھی [رکّ بہ حصار] ۔ لڑائی کے آغاز کے وقت قرنا وغیرہ اور گونجنے والے جنگی باجوں کا استعمال بھی قابل توجہ ہے ۔

عباسی فوج کے نوجوان سپاہیوں (غلام، جمع غِلمان) کی تربیت کے بارے میں ہمارا علم محدود ہے، نظام الملک نے جو کچھ غزنوی فوج کے متعلق لکھا ہے اسے بے تأمل قبول نہیں کیا جا سکتا ۔ ان معاملات کے متعلق صحیح معلومات ہمیں مملوکوں [رکّ بہ مملوک] کے زمانے کے سلسلے میں ملتی ہیں، کبھی کبھی ان کے قیام کا انتظام لوگوں کے گھروں میں بھی کیا جاتا تھا، لیکن سپاہی زیادہ‌تر بارکوں یا خیموں میں رہتے تھے، ان میں سے ایک گروہ "حُجَریہ" کہلاتا تھا جو حاکم وقت کے محل کے نزدیک رہتا تھا (چاہے وہ خلیفہ ہو یا کسی اور لقب سے ملقب ہو) ۔ ان کے اور آبادی کے درمیان بار بار لڑائی جھگڑے رہتے تھے، خلیفہ المعتصم کے زمانے میں عارضی طور پر سامرّہ کو دارالخلافہ بنانے کا باعث بھی یہی ہوا تھا ۔ شُرطہ جس میں پہلے ترک بھرتی کیے جاتے تھے اب اس میں مقامی لوگوں کو بھرتی کرنے کا رجحان تھا، جس کی وجہ سے باقاعدہ فوج اور شرطہ میں مخالفت بھی ہو جاتی تھی، لیکن سلجوقی فتح کی بدولت دوبارہ یک‌جہتی پیدا ہو گئی، کیونکہ انھوں نے محافظ فوج کے سرداروں (شِحْنہ) کی تعداد بڑھا دی اور انھیں شُرطہ کے فرائض سونپ دیے اور شرطہ کی جداگانہ جمعیتوں کو عموماً موقوف کر دیا ۔ تاریخی بیانات سے یہ بھی پتا چلا ہے کہ فوج عسکری تربیت شہروں کے مضافات میں کھلی جگھوں میں حاصل کرتی تھی۔

کسی بڑی ریاست کی فوج کئی جماعتوں میں منقسم ہوتی تھی ۔ اس تقسیم میں عام طور پر نسلی گروہ بندی اور فنی ضروریات کا لحاظ رکھا جاتا تھا اور

ان میں سرنگ اندازوں (sappers) کے فوجی دستوں کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔ مشہور سپہ سالاروں یا بعض بادشاہوں کے عہد حکومت کے نام سے بھی فوجوں کی گروہ بندی ہوتی تھی۔ وہ سپاہی جو کسی سپہ سالار کی فوج میں شامل رہتے مرتے دم تک اپنے خاص گروہ کی حمایت میں سرگرم رہتے تھے اور وہ سپاہی جنھیں کوئی سلطان بھرتی کرتا وہ اپنے سے چھوٹے سپاہیوں سے، جنھیں اس کے کسی نائب یا جانشین نے بھرتی کیا ہوتا تھا، الگ رہا کرتے تھے۔ اسی بنا پر اختلافات اور رقابتیں رونما ہوتی تھیں، کیونکہ ہر بادشاہ اپنے سپاہیوں کی طرفداری کرتا تھا۔ نیچے درجے کے سپاہیوں کی وحدتیں یا ٹولیاں ہوتی تھیں، جن میں دس، سو، یا کم و بیش افراد شامل کر دیے جاتے تھے۔ لیکن یہ تعداد غیر مستقل نظر آتی ہے۔ فوج کا سردار، جسے اوائل اسلام میں اور اسلامی مغرب میں اس کے بعد بھی، عموماً قائد کہتے تھے، بعد میں اپنے آپ کو امیر [رکّ بآں] کہنے لگا اور یہ وہ لقب تھا جس میں فوج کی سپہ سالاری کے ساتھ بالآخر کسی صوبے کی حکومت بھی شامل ہو جاتی تھی۔ جہاں کہیں افواج کا کوئی "صدر سپہ سالار" ہوتا تھا وہ اپنے آپ کو "امیرالامراء" کہتا تھا، لیکن اس لقب کی قدر بعد میں کم ہو گئی اور یہ سب ہی سرداروں کا لقب ہو گیا، نتیجۃً "امیر الامراء" ہر سپہ سالار کا لقب بن گیا۔ عہد سلاجقہ وغیرہ میں سلطان کی عدم موجودگی میں اس کے فوجی اختیارات کی نمائندگی "حاجب" کرتا تھا، جو عہدے کے اعتبار سے شاہی فوج رکاب (یا محافظ فوج) کا سردار ہوتا تھا۔ ایران میں لشکر کے سردار کو سالار اور صدر سردار کو سپہ سالار یا سر لشکر کہتے تھے، ترکوں میں امیر کا قریب قریب مترادف بیگ تھا اور امیر الامراء، بیگلر بیگ یا صوباشی کہلاتا تھا.

اگرچہ، آج کے طریقے پر فوج کی اس زمانے میں کوئی خاص وردی نہ ہوتی تھی لیکن ہر مستقل فوجی دستے کا اپنا باضابطہ لباس ضرور تھا۔ مثلاً لشکر بازار کے اثری اکتشافات کی روشنی میں ہم غزنوی محافظ دستے کے باضابطہ لباس کا تصور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف لشکروں کے اپنے اپنے جھنڈے (رأیة) اور سپہ سالار یا حکمران کا اپنا "لواء" ہوتا تھا، جو اس کے خیمے کے نزدیک ہوا میں لہراتا رہتا تھا جہاں سے وہ لڑائی کی قیادت کرتا اور جو پوری سپاہ کے مرجع اور مقام اجتماع کا کام دیتا تھا۔ اسلحہ اور خوراک کے لانے لے جانے کے انتظامات تھے اور اس مقصد کے لیے اونٹ بڑا قیمتی ذریعہ تھا۔ عورتیں اکثر فوج کے ہمراہ جاتی تھیں۔ ایک قاضی اور قرآن خوان، واعظ اور کبھی کبھی اطبّا بھی اسی طریقے سے فوج کے ساتھ منسلک ہوتے تھے.

حکومت کو سب سے زیادہ فکر فوجی سپاہیوں کی تنخواہ (رزْق، خُبز) کے بندوبست کی رہتی تھی۔ سپاہ کی تعداد کی نگرانی اور نگہداشت اور متعلقہ دفتری معاملات دیوان الجَیْش کے ایک شعبے سے تعلق رکھتے تھے، جسے [دیوان] "عرض" کہتے تھے اور جو اتنا اہم تھا کہ ایرانی حکومتوں میں فوجی انتظامیہ کے سربراہ کو بھی "عارض" کہتے تھے۔ فوج کے آدمیوں اوران کے جانوروں کے بارے میں صحیح صحیح اندراجات ہوتے تھے۔ جانوروں پر سلطان کے نشان سے داغ دیا جاتا تھا۔ اور یہ کام مقررہ اوقات میں بڑی پابندی سے فوجی نمائشوں (عرض) کے ذریعے عمل میں لایا جاتا تھا، اگر ممکن ہوتا تو خود سلطان ان کی نگرانی کرتا تھا یا کم از کم اس کی موجودگی میں ہوتیں، ان تقریبات کے اختتام پر سپاہیوں کو ان کی تنخواہ دی جاتی تھی [رکّ بہ دفتر].

تنخواہ کی مجموعی رقم میں کمی بیشی ہو سکتی تھی۔ اس کی نوعیت اور وہ وقفے مختلف ہوتے تھے جن میں یہ ادا کی جاتی تھی۔ یہ وقفے کبھی ماہانہ اور کبھی سالانہ ہوتے، مگر "ہنگامی" سپاہیوں کا ہونا اس میں

مزید پیچیدگی کا باعث ہو جاتا تھا ۔ عام طور پر نقد روپیہ اور جنس کو ملا دیا جاتا تھا ۔ جنس کی صورت میں واجب الادا رقوم کا حساب کتاب روپے کی شرح سے کیا جاتا تھا ۔ متفرق شہادتوں کی بنا پر یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی تک دور خلافت میں ایک پیادہ سپاہی کی تنخواہ پانچ سو سے ایک ہزار درہم کے درمیان گھٹتی بڑھتی رہتی تھی، یعنی بغداد کے کسی کاریگر کی آمدنی سے دوگنا یا سہ گنا زیادہ ہوتی تھی ۔ گھڑ سوار اس سے دوگنا پاتا تھا اور سردار قدرتی طور پر اس سے بھی زائد تنخواہ پاتے تھے ۔ اس آمدنی میں وہ یافت شامل نہیں جو جنس کی شکل میں ادا ہوتی تھی، نیز وہ انعام اکرام جو بادشاہ کی طرف سے تخت نشینی کے موقع پر ہوتے تھے اور وہ انعامات بھی جو جنگی فتوحات وغیرہ کے جشن کے موقعوں پر ملتے تھے یا وہ مال غنیمت جو فتوحات کے بعد وہ حاصل کر لیتے تھے اس تنخواہ سے الگ ہیں ۔ مزید برآن حکومت کو اسلحہ سازی، اسلحہ خانوں، قلعوں اور فوجی اہمیت کی شاہراہوں، مواصلات اور جانوروں وغیرہ کی نگہداشت کے مصارف کی کفالت بھی کرنا پڑتی تھی ۔ ۱۴$\frac{۱}{۳}$ درہم فی دینار کے حساب سے، جو عباسی دور میں قانونی شرح مبادلہ تھی، اسلحہ کی ساخت وغیرہ کی قیمت کا اندازہ پچاس لاکھ دینار لگایا جا سکتا ہے اور یہ رقم پچاس ہزار نفوس پر مشتمل فوج کے اخراجات سے علیحدہ تھی، جس کی مجموعی میزان، سلطنت کے انتہائی عروج کے وقت، ہمارے علم کے مطابق ایک کروڑ چالیس لاکھ دینار کے لگ بھگ تھی ۔ یہ دونوں مدّات مل کر قیاساً حکومت کی نصف آمدنی کے برابر تھیں، یہ ایک بھاری بوجھ تھا، جس کے جلو میں بھاری محصول، بے اطمینانی اور نتیجۃً بغاوتیں رونما ہوتی رہتی تھیں ۔ ادھر ان کی وجہ سے محصولات میں تخفیف کے مواقع اور کم ہو جاتے تھے، کیونکہ فوجی مساعی کو تیز کرنا پڑتا تھا اور میزانیے کا بیش از بیش حصہ فوجی ضروریات کی نذر ہو جاتا تھا ۔ مزید برآن، جب حکومت کے پاس حساب میں کافی رقم ہوتی بھی تھی تو بھی خزانے کے پاس فوج کو مقررہ وقت پر تنخواہ ادا کرنے کے لیے ہمیشہ کافی نقد روپیہ یا قابل مبادلہ جنس موجود نہ ہوتی تھی، اور جب ایسا ہوتا تو خرابی کا ایک اور سلسلہ پیدا ہو جاتا، یعنی متأثر ہونے والے فوجیوں کی شکایات کی تشفی تنخواہ میں اضافوں کے ذریعے ہی ہو سکتی تھی، اور اس سے مستقبل کے آمد و خرچ میں مزید خلل واقع ہوتا تھا ۔ چنانچہ بیشتر خلفا مجبوراً سپہ سالاروں کو صوبوں کی حکومتیں اس شرط پر دے دیتے تھے کہ آئندہ حکومت کو نہیں بلکہ خود انہیں اپنی فوج کو تنخواہیں وغیرہ ادا کرنی ہوں گی ۔ اب ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے لازماً خود مختار ریاستیں بننے لگتی تھیں ۔ لیکن اس پر بھی ساری فوج کی نگہداشت کے لیے ضروری اخراجات کا مسئلہ حل نہ ہوتا تھا ۔

یہی وجہ تھی کہ جلد ہی اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ نظام اقطاع [رک بآں؛ نیز رک بہ ضَیْعَة] کی توسیع اور تبدیلی ہیئت سے تنخواہوں کی ادائی کے طریق کار کو بالکل نئے سرے سے مرتّب کیا جائے، جسے مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ذریعے فوج کو یہ اجازت مل جاتی تھی کہ وہ کسی گاؤں یا ضلع پر براہ راست محصول عائد کر لے اور اس طرح وہ رقوم جو اسے ملنا چاہییں تھیں خود ان کے منبع سے حاصل کرلے ۔ اس صورت حال سے جو تبدیلیاں نظام حکومت میں پیدا ہوئیں یہاں ان پر تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، لیکن یہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقطاع کی مالیت بظاہر سپاہیوں کی سابقہ تنخواہ (۵۰۰ سے ۱۰۰۰ دینار) سے خاصی زیادہ تھی ۔ اس سے فوج کی روز افزوں معاشرتی اور سیاسی اہمیت بخوبی عیاں ہو جاتی ہے اور اس حقیقت کے مطابق ہے کہ

سوار کو اپنی اقطاع پر چند خدمتگار بھی رکھنا پڑتے تھے، نیز پہلے سے زیادہ ساز و سامان رکھنا اور اپنی پوری آمدنی جنس کی شکل میں وصول کرنا پڑتی تھی۔ پھر جو ضلع اس کے سپرد ہوتا تھا وہاں صاحب اقطاع (مُقْطَع) کو اب وہ سب اخراجات اپنے ذمّے لے لینا پڑتے تھے جو حکومت کے ذمّے تھے، گویا اقطاع کی مجموعی آمدنی سے محض گذشتہ زمانے کی سیدھی سادی تنخواہ پوری نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس کی ذمے داریاں زیادہ وسیع تھیں۔ مختلف ریاستوں اور مختلف زمانوں میں اقطاع کے متفرق طریقوں کا تجربہ کیا جاتا رہا ھے [رک به اقطاع].

زمانه و مقام مختلف سہی مگر یه دیکھا جا سکتا ھے که اسلامی مشرق کے تقریباً ہر ملک میں (اس سے کم‌تر المغرب میں) فوج نے اہم اور خاص کردار ادا کیا۔ اصلی اقتدار اور بڑھتی ہوئی دولت کی (جو اراضی اور زمینداری سے حاصل ہوتی تھی) فوج ھی محافظ تھی۔ اسی سے اعیان و امرا کا وہ طبقه پیدا ہوا جو قدیم دیہاتی اور شہری طبقۂ امرا پر چھا گیا۔ فوجی بھرتی کے طریقے مقامی باشندوں کے لیے اجنبی تھے، نتیجةً مقامی لوگ اندرونی کشمشوں اور تبدیلیِ حکومت کی طرف بہت کم متوجه ہوتے تھے، کیونکه ملکی باشندوں پر ایک قسم کی فوجی حکومت قائم تھی، تاہم یه قبضه فوج اور حکومت کے مذہبی نظام کی باہمی امداد ھی سے قائم رہا۔ یه ایسی صورت حال ہو گئی تھی جس کی حدود اصل فوجی امور کی قلمرو سے بہت زیادہ آگے نکل گئی تھیں.

مآخذ : بیشتر اہم معلومات روز نامچوں سے مل سکتی ھیں۔ بہرحال فوج کے بعض پہلوؤں یا مسائل سے متعلق تصورات پر مباحث بنوعباس کی پہلی صدی سے لے کر آگے تک بعض رسالوں میں زیادہ صراحت کے ساتھ ملتے ھیں، مثلاً (۱) ابن المُقَفَّع : رسالة الصّحابة؛ اور (۲) الجاحظ : رسالة فی مناقب الترک و عامة جُند الخلیفة (طبع 'Van Vloten' ۱۹۰۳ء)؛ نیز مالیات پر چند تصانیف کے بعض ابواب میں خصوصیت سے عسکری انتظامیه سے بحث کی گئی ھے، مثلاً (۳) ابو یوسف : کتاب الخراج؛ (۴) خاص طور پر قُدامة کا اسی عنوان کا رساله جو عام نظامات پر ھے اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں لکھا گیا تھا؛ (۵) پھر چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں مصر کے لیے المخزومی کی مِنْہاج ھمیں اس قابل بناتی ھے که ھم ان واقعات کی تکمیل کر سکیں جو؛ (۶) المقریزی کی الخطط میں ماضی کے متعلق دیے گئے ھیں (۱ : ۹۴ ببعد)؛ (۷) فارسی میں نظام الملک کا سیاست نامه؛ (۸) اور فخر مدبّر مبارک شاہ کی تصنیف ادب المُلُوک غزنویوں اور غوریوں کی فوجی روایت کو پیش کرتی ھے؛ (۹) ہندو شاہ نَخْجَوانی کی کتاب : دَسْتُور الکاتب میں ایران کے مغول کی فوجی روایت کا ذکر ھے؛ (۱۰) اس کے برعکس الفہرست کی رو سے عربی میں عسکری فنون اور آلات حرب کے متعلق خاصے قدیم زمانے میں اصطلاحی ادب پایا جاتا تھا، جس نے یونانی اور قدیم ایرانی زمانے سے اثر لیا، بہر حال ایوبی عہد سے پہلے کا کوئی ایسا مأخذ محفوظ نہیں، جیسا که مثلاً : (۱۱) الہروی کا تذکرة فی الحِیَل الحربیّة ھے، طبع و فرانسیسی ترجمه از 'J. Sourdel-Thomine' در '*BEO*' جلد ۱۷ (۱۹۶۲ء)؛ (۱۲) رسالة السیوف، جو الکندی سے منسوب ھے اور جس کا تجزیه **J. v. Hammer-Purgstall** نے کیا، در '*JA*' ۳/۷ (۱۸۵۴ء) اور جسے عبدالرّحمٰن زکی نے شائع کیا در '*Rev. Fac. Lettres Univ. Fuad I.*' ۲/۱۴، ۱۹۵۲ء؛ اوز خصوصیت سے (۱۳) '*Traité-d' armurerie*' جسے صلاح الدین کے لیے مَرْضا (یا مَرْضِی) طَرَسُوسی نے تألیف کیا، طبع 'Cl. Cahen' در '*BEO*' جلد ۱۲ (۱۹۴۷ء)؛ ادبیّات کی ایک نوع جسے مملوکوں کے زمانے میں مزید ترقی کرنی تھی؛ (۱۴) فارسی کی کتابوں میں کتاب [آداب] الحرب والشجاعة قابل ذکر ھے، جس کا غزنوی عہد سے متعلق حصه محمد شفیع اور ان کی صاحبزادی نے '*IC*' ۱۹۳۸ء (اور ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور، مئی ۱۹۳۱ء) میں

شائع کیا۔ مسلمانوں کے طریق جنگ کے متعلق قدیم معلومات بوزنطی ادب میں محفوظ ہیں؛ خصوصاً (۱۵) لیون ششم (Leon VI) کی *Taktikon*؛ اور (۱۶) Kekaumenos کی *Strategikon* میں؛ ارمنی روز نامچوں میں قدیم زمانوں کی مسلم فوج پر کوئی عمومی اور جامع جدید تصنیف موجود نہیں؛ (۱۷) A.v. Kremer کی دی ہوئی تفاصیل جو اس کی *Kulturgeschichte des Islams*' بار اول میں ہیں، اب بھی وقیع ہیں، کئی مسئلوں پر اس کی تکمیل (۱۸) R. Levy کی کتاب *Social Structure of Islam* کے متعلقہ ابواب سے، النظم الاسلامیۃ، مصنفۂ علی ابراہیم حسن اور حسن ابراہیم حسن؛ اور (۱۹) A.v. Pawlikowski-Cholewa: *Die Heere des Morgenlandes*، ۱۹۴۰ء سے ہو سکتی ہے؛ نسبۃً بہتر مگر جغرافیائی لحاظ سے محدود (۲۰) B. Spuler کا باب، ص ۴۸۵ تا ۵۰۸ ہے، جو اس کی *Iran in frühosmanischer zeit* میں ہے؛ نیز دیکھیے (۲۱) م۔ ف۔ غازی: *Remarques sur l'armée ches les Arabes*، در *Ibla*، ۱۹۶۰ء۔ اس موضوع سے متعلق خاص رسالے جو نسبۃً کم طویل عہدوں سے بحث کرتے ہیں درج ذیل ہیں: عرب قبل از اسلام کے لیے: (۲۲) F. W. Schwarzlose: *Die Waffen der alten Araber*، ۱۸۸۶ء، جس کی تکمیل H. Lammens اور B. Farès وغیرہ کے قبل از اسلام کے عرب معاشرے کے مطالعات سے کرنی چاہیے؛ فتوحات کے عہد کے لیے: (۲۳) Caetani کے ملاحظات اس کی *Annali*، ج ۴ میں اور مقالہ از (۲۴) L. Beckmann: *Die musl. Heere Eroberungzeit*، Hamburg ۱۹۵۲ء؛ بنو امیۃ کے لیے: (۲۵) N. Fries: *Das Heereswesen der Araber zur Zeit der Omayyaden nach Tabari*، ۱۹۲۱ء؛ اور (۲۶) A. E. Kubbel: *Sur certains traits du système militaire omayyade* در *Palestinskiy Sbornik*، ۳: ۶۶ (۱۹۵۸ء) (روسی میں، فرانسیسی میں تحلیل و تجزیے کے ساتھ از M. Canard در *Arabica*، ۱۹۶۰ء، ص ۲۱۹ تا ۲۲۱)؛ بنو عباس کے لیے: (۲۷) W. Hoenerbach: *Zur Heeresverwaltung der Abbasiden, Studie uber Qudama* در *Isl.*، جلد ۲۹ (۱۹۵۰ء)؛ اور بعض مابعد کی ریاستوں کے لیے دو اہم مطالعات از (۲۸) C. E. Bosworth: *Ghaznavid military organization* در *Isl.*، ج ۳۶ (۱۹۶۰ء)؛ (۲۹) H.A.R. Gibb: *The armies of Saladin*، در *Cahiers d' Histoire Egyptienne*، ج ۳ (۱۹۵۱ء)؛ نیز دیکھیے عسکری امور پر باب در (۳۰) B. Spuler: *Mongolen*، بار دوم، ۱۹۵۵ء۔ سیاسی اور معاشرتی پہلوؤں کے لیے دیکھیے: (۳۱) Cl. Cahen: *The body politic*، در *Unity and variety in Muslim Civilization*، طبع G.E. Von Grünebaum، ۱۹۵۵ء۔ زیادہ فنی نقطۂ نظر سے: (۳۲) K.A.C. Creswell: *Arms and Armour*، ۱۹۵۶ء، میں عجائب گھروں میں موجود نمونوں کو خاصی جگہ دی گئی ہے، یہ نمونے بہ نسبت اس عہد کے جس کی یہاں بحث کی گئی ہے، زیادہ تر متأخر زمانے کے ہیں: (۳۳) K. Huuri: *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen*، Helsinki ۱۹۴۱ء، ایک اہم تصنیف ہے، جس میں تمام مشرق معاشروں کا مقابلہ کیا گیا ہے؛ نیز (۳۴) اے۔ زکی ولیدی طوغان: *Die Schwerter der Germanen* (اس میں در حقیقت زیادہ تر اسلامی دنیا کا ذکر ہے)، در *ZDMG*، ج ۹۰ (۱۹۳۶ء)؛ جسے (۳۵) A. Mazahéri نے اپنی *Le sabre contre l' épée*، در *Annales ESC*، ج ۱۳ (۱۹۵۸ء) میں استعمال نہیں کیا؛ قب Cl. Cahen کے حواشی، جو اس کی مذکورۂ بالا طبع میں مندرج ہیں۔ نَفْط ("آتشِ یونانی") کے لیے، اب تمام ممالک میں اس کے استعمال پر ایک عام تبصرہ از (۳۶) J. R. Partington: *A history of Greek Fire and gunpowder*، کیمبرج ۱۹۶۰ء میں موجود ہے (قب D. Ayalon: *A reply to Prof. J. R. Partington*، در *Arabica*، ۱۹۶۳ء)؛ اِقطاع کے لیے دیکھیے: (۳۷) Cl. Cahen، در *Annales ESC*،

۱۹۵۳ء - موازنے کے لیے یہ کتاب بھی پڑھنے کے لائق ہے (۳۸) R-C. Smail: *Crusading warfare*، کیمبرج ۱۹۵۶ء.

(Cl. CAHEN)

۲- مملوک [رَکَ باں].

۳- اسلامی المغرب:

شمال مغربی افریقہ میں لفظ جیش مزید دو خاص معنوں کا حامل ہے.

۱- جَیْش (جمع جُیوش)، الجزائر اور مراکش میں اس کے معنی ہیں ایک مسلح دستۂ فوج، جو کسی کاروان یا فوجی جمعیت کے خلاف "غزو" کے لیے جائے - جب جیش کئی سو آدمیوں پر مشتمل ہوتا تو اسے "حَرکہ" کہتے تھے - یہ جُیوش شمالی سوڈان یا وادی نائجر سے لے کر صحرا میں سے گزرتے ہوے الجزائر اور مراکش کے جنوب تک ترکتاز کیا کرتے تھے - وہ کبھی کبھی قبیلۂ طوارق (Touaregs) کے افراد پر مشتمل ہوتے تھے، لیکن اکثر اوقات بلند جبالِ اطلس کی جنوبی ڈھلانوں کے بربروں پر - مؤخر الذکر غِرِس کی وادی میں سطح مرتفع اَلمیْدِر پر جمع ہوا کرتے تھے.

جب کسی جیش کی تشکیل کا فیصلہ ہوتا تو اس میں شریک ہونے والے طوارق روانہ ہونے سے پہلے حلف اٹھا کر ایک دوسرے سے وابستہ ہو جاتے - الجزائر اور مراکش کی سرحدوں کے اولاد جَرِیْر کا دستور یہ تھا کہ دو گھڑسوار مُرابط ایک دوسرے کے آمنے سامنے کھڑے ہو جاتے اور ان کے درمیان وہ لوگ جو حملے کے لیے منتخب ہوتے تھے، اپنے ہاتھوں میں رِتم (صحرائی جھاڑ) کی شاخ لیے ہوے دوڑتے، جسے وہ ہوا میں اچھال دیتے تھے - ہر جیش اپنے ساتھ کسی شخص کو برکت کے لیے لے جاتا، جو عموماً مرابط ہوتا یا وہ مجاہد جس نے اس قسم کی کئی مہموں میں کامیابی سے حصہ لیا ہو.

صحرا کے ریتلے میدانوں میں ٹیلوں پر جیش کے افراد ایک قطار میں ایک دوسرے کے پیچھے چلتے تھے، تاکہ دشمن ان کے پاؤں کے نشانوں سے ان کی تعداد کا اندازہ نہ لگا سکیں - وہ ہر طرف ایچ پیچ دیتے ہوے بھی جاتے تھے - جب وہ منتخب کمین گاہ پر پہنچ جاتے تو گھات میں بیٹھ جاتے - حملہ عموماً رات کو یا صبح منہ اندھیرے ہوتا، یہ حملہ بہت زور شور کا ہوتا، گولیوں کی بوچھار لوگوں کی وحشتناک چیخوں سے ملی ہوتی تھی، یہ لوگ عفریتوں کی طرح چیختے چلاتے اور اس کے ساتھ بندوقوں سے دھنا دھن گولیاں چلتی رہتیں - حملہ کرنے والی جماعت کی تمام قوتیں پہلے حملے پر مرتکز ہوتیں - خوفزدہ جانور بے قابو ہو جاتے اور اکثر و بیشتر ہر طرف بھگدڑ مچ جاتی - پھر لڑائی کا دوسرا دور شروع ہوتا، جس میں جیش کے بہترین سوار، سواری سے اترے ہوے دشمنوں کو صحرا کی طرف بھگانے میں سب سے زیادہ حصہ لیتے تاکہ وہاں جا کر وہ ہلاک ہو جائیں - فرانسیسی حکام نے Méharistes Sahariens کا جو دستہ تیار کیا تھا وہ زیادہ‌تر انھیں جیوش کو ختم کرنے کے لیے تھا اور وہ امن بحال کرنے میں کامیاب ہوا تھا.

مآخذ: (۱) D. Albert: *Une Razzia au Sahel*، در *Bull. Soc. Géog. d' Alger.*، ۱۹۰۰ء، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۲) M. Benhazera: *Six mois chez les Touaregs du Hoggar*، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۵۵ ببعد؛ (۳) Augustin Bernard: *Les confins algéro-marocains*، پیرس ۱۹۱۱ء، ص ۹۵، ۹۶؛ (۴) M. Bernard: *Notes sur l' O'Gheris*، در *Bull. Soc. Géog. d' Oran*، ۳۰: ۳۷۳؛ (۵) Deschamps: *Le Méhariste saharien*، در *Bull. Soc. Geog. d'Oran*، ج ۲۹، بمواضع کثیرہ، اور زیادہ خصوصیت سے ص ۲۸۳ ببعد؛ (۶) A. Durand: *Notes sur les Touaregs*، در *Bull. Soc. Géog. d'Alger*، ۱۹۰۴ء، ص ۶۹۱ ببعد.

۲- جیش (یا مغربی مراکش کے تلفظ کے مطابق گیش)، مراکشی فوج میں ایک قسم کی جاگیرداری تنظیم: تاریخ: جیش کے وجود میں آنے کی تاریخ مراکش کے موجودہ حکمران خاندان کے آغاز سے وابستہ ھے ۔ اس سے پیشتر شمالی افریقہ کے کئی خاندان ایسے لوگوں کی مدد سے حکومت حاصل کرنے میں کامیاب ھوتے رھے جن کے سیاسی اور مذھبی مفادات وھی تھے جو ان کے تھے ۔ انقلابات نہ صرف حکمران خاندانوں کا تختہ الٹ دیتے تھے بلکہ انھیں اپنی حکومت کو فوج اور تلوار کے بل پر قائم رکھنے اور بےشمار جنگی میدانوں میں اپنا خون گرانے پر مجبور کرتے تھے ۔ بڑے بڑے خاندان، قبائل اور خیل، جنھوں نے پہلے حکمران کا ساتھ دیا تھا، ناپید ھو گئے ۔ سلاطین کو اس اندیشے سے کہ کھیں وہ بربروں کے دست نگر نہ بن جائیں، جن پر یہ بھروسا نہیں کیا جا سکتا تھا کہ وہ ایک ایسے شاھی خاندان کے جو ان میں سے نہ تھا وفادار رھیں گے، غیرملکی اجیر سپاھیوں کو اپنے گرد رکھنا پڑتا تھا، جن کا کوھستان اطلس کے اس خطے سے کوئی تعلق نہ ھوتا تھا ۔ چنانچہ سابق میں شمالی افریقہ کے بادشاہ عیسائیوں، کردوں، ایرانیوں اور حبشیوں کو فوج میں بھرتی کرتے تھے ۔ البتہ بنو وطّاس کے تحت کرد، عیسائی اور حبشی فوج رکاب کے سپاھیوں کو برطرف کر دیا گیا اور ان کی جگہ ایسے محافظ دستے نے لے لی جو تنہا عربوں پر مشتمل تھا (الشرطہ)۔ یہ زیادہ تر ان عناصر سے مرکب ھوتا تھا جنھیں الموحد حکمران یعقوب المنصور نے مغربی مراکش میں روشناس کرایا تھا (ذوی حسن، شبانہ، خُلْط، وغیرہ) یا تلمسان کے علاقے سے آئے ھوے معاقل عربوں (سوِید، بنو عامر، صبائح، رِیّاح وغیرہ) سے ۔ مؤخرالذکر کو فاس کے گرد و نواح میں بسایا گیا اور ان سے "شراگہ" (اھل مشرق) کے فوجی لشکر کی تشکیل ھوئی۔ نویں صدی ھجری/پندرھویں صدی عیسوی میں عیسائیوں کے حملوں نے فاس کے حکمرانوں کو مجبور کیا کہ وہ ساحل کے قلعوں میں محافظ فوج متعین کریں، جسے مخزن (قلعے میں متعین محافظ فوج) کہتے تھے اور یہ فوج جلد ھی مراکش کی تمام جاگیرداری عہد کی تنظیم کی صورت اختیار کر گئی ۔ لیکن یہ مخزن پرتگیزوں، ھسپانویوں اور باغی بربروں کے قبیلۂ معاقل کے ایک نئے مخزن کے حملوں کے سامنے نہ ٹھیر سکے جسے سوس کے سَعْدیہ شریفوں نے (۱۵۴۵ء میں) مرتّب کیا تھا ۔

جب بنو سعد سلطنت فاس کے حکمران بن گئے تو انھوں نے اپنے جیش کے عربوں کو اھل سُوس کا نام دے کر فاس کی محافظ فوج کے ساتھ متعین کیا اور بعد ازاں انھیں سابق مَرِیْنی جیش کے خُلْط عربوں کی روک تھام کے لیے جلد ھی "غرب" کے قلعوں میں منتقل کر دیا ۔ پھر انھوں نے بنو وطّاس کی باقی ماندہ جماعتوں (شبانہ، زِرارہ، اولاد متعہ، اولاد جرّار) کو اپنی فوج میں شامل کر لیا اور انھیں تادلہ اور مراکش کے حفاظتی قلعوں میں متعین کر دیا ۔ شراقہ کو بھی فوج میں داخل کیا گیا اور وہ فاس کے نواح میں محافظ فوج کے طور پر موجود رھے ۔ اس طرح بنو سَعْد کی فوج، یعنی جیش، معرض وجود میں آئی ۔ جیسا کہ بنو وطّاس کے زمانے میں ھوا کرتا تھا جیش "مخزن" کے ارکان کے لشکروں پر مشتمل ھوتا تھا اور ارکان مخزن عمر بھر اپنے سلطان کے بلاوے کے منتظر رھتے تھے ۔ وہ اراضی پر گزر اوقات کرتے تھے جو ایک قسم کی جاگیر کی شکل تھی اور انھیں مال گزاری معاف ھوتی تھی ۔ اعلیٰ ترین عہدےدار اسی فوج کے معمولی درجے کے سپاھیوں سے ترقی کرکے اوپر پہنچتے تھے ۔

تاھم جب ترکوں کا ھمسایہ ملکوں پر قبضہ ھو گیا تو بنو سَعْد کے دربار میں بھی ان کا اثر بڑھا ۔ جیش کے لشکر کے علاوہ یہاں کے شریفوں (=بادشاھوں) نے بھی ایک ایسا لشکر رکھنا چاھا جنھیں ترک

معلّموں نے قواعد سکھائے ہوں۔ اس فوجی لشکر کا اہم حصہ، جو اندلسی موروں، عیسائی نو مسلموں اور زیادہ تر سوڈانی زنگیوں پر مشتمل تھا، صرف سلطان احمد الذّہبی (المنصور) کے عہد حکومت میں حقیقی قدر و قیمت کا مالک ہو سکا ۔ جب خاندان سعدیہ کا شیرازہ ان خانہ‌جنگیوں نے بکھیرنا شروع کیا جو مدعیان بادشاہت کی وجہ سے برپا ہوئیں تو سلطان عبداللہ بن شیخ نے وفادار فوجیوں کی ایک ایسی جماعت تیار کرنا چاہی جس پر وہ کامل اعتماد کر سکتا ہو، چنانچہ اس نے شراقہ کو ان بیشتر اراضی کی ملکیت عطا کر دی جو ان کے پاس پہلے فقط عارضی جاگیر کی شکل میں تھی ۔

جب مولای الرّشید نے ۱۶۶۵ء میں تخت پر عربوں اور وُجْدہ کے علاقے کے بربروں کی مدد سے قبضہ کر لیا اور علوی شریفوں کے خاندان کی بنیاد رکھی تو اس نے اپنے خدم و حشم کو فاس کے شراقہ کے ساتھ مخلوط کر دیا ۔ اس کے جانشین مولای اسمٰعیل نے جیش کو اس کی امتیازی صورت عطا کی ۔ اس کی والدہ عرب قبیلۂ مغافرہ سے تعلق رکھتی تھی، جو [بنو] ادایہ کی ایک شاخ تھا ۔ اسمٰعیل نے اس قبیلے کو سُوس کے دوسرے سرے سے آنے کی دعوت دی، انھیں "مخزن" قبیلہ بنایا اور فاس کے شراگہ کے علاقوں کے قریب بسایا ۔ اس نے حبشی دستے کی از سر نو تنظیم کی، جس کے ارکان کو اس نے سعدی سلطان احمد المنصور کے دفاتر کی مدد سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالا ۔ انھیں امام البخاریؒ کی کتاب (صحیح) پر وفاداری کا حلف اٹھانا پڑتا تھا، جس سے ان کا نام "عبیدالبُخاری" (بخاری کے عقیدت مند، جمع بواخر) پڑ گیا ۔ مزید برآن اس جیش میں شراقہ کے گروہ (اولاد جَمع، ہوّارہ، بنوعامر، بنو سنوس، سِجاعہ، اَحلاف، سوید وغیرہ)، نیز شِرردہ قبیلے (شبانہ، زَرارہ، اولاد جِرّار، اہل سُوس، اولاد متعہ وغیرہ)، اَدایہ (ادایہ خاص، مجفرہ وغیرہ) اور بواخر بھی شامل تھے ۔ یہ چار مخزن قبائل تھے اور مل کر جیش کی تشکیل کرتے تھے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جیش کی تاریخ مرّاکش کی گھریلو تاریخ، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ فی الواقع مراکش کے انقلابات کی تاریخ ہے ۔ مولای اسمٰعیل کے جانشینوں کے عہد میں جیش ہی حکمرانوں کی قسمت کا فیصلہ کرتا تھا ۔ یہ چار بڑے قبائل اپنے اپنے جداگانہ مفادات کے مطابق عمل کرتے تھے ۔ ۱۷۲۶ء سے ۱۷۵۷ء تک، یعنی اکتیس برس کی قلیل مدت میں انھوں نے مدعیان، تخت سے تحائف (مُنٰی) وصول کرنے کے عوض چودہ سلطانوں کو تخت پر بٹھایا، معزول کیا یا قتل کر دیا ۔ ۱۷۵۷ء میں سلطان عبداللہ بن اسمٰعیل کی موت پر، جسے خود سات مرتبہ معزول اور پھر تخت نشین کیا گیا تھا، اس کا بیٹا محمد جانشین ہوا ۔ اس کی آہنی گرفت کے تحت جیش قبائل قابو میں رہے ۔ اس نے بواخر کو چند حصوں میں تقسیم کیا اور انھیں مختلف بندرگاہوں کے تحفظ کے لیے بھیج کر ان کی اجتماعی قوت کو توڑ دیا ۔ اس نے تادلہ اور مراکش کے میدانی علاقے کے شرردہ قبائل کے اثر و نفوذ کا توڑ کرنے کے لیے اس میدان کے قبائل کی شاخوں یعنی منابہہ، رحمنہ، عبدہ، احمر اور ہَربل کے افراد کو "مخزَن" میں بھرتی کیا؛ چنانچہ ان قبائل میں سے ہر ایک کو اس جیش میں دو قائد مع ان کے خدم و حشم کے بھیجنا پڑتے تھے ۔ ان فوجی جمعیتوں کو ان کے قبائل سے علیحدہ کر دیا جاتا اور وہ مراکش کے مخزن میں داخل اور اسی سے منسلک کر دیے جاتے؛ یہ دوسرے لشکریوں کی طرح تنخواہ پاتے اور محاصل (نَیبہ) سے بری الذّمہ ہوتے تھے ۔

سلطان یزید بن محمد کے عہد میں، اس کے کمزور کردار کی بنا پر، سرکشی عود کر آئی، اسے قتل کر دیا گیا اور مراکش کے تخت کے لیے پھر سے کشمکشیں شروع ہو گئیں ۔ یہ تخت جیش قبائل کے ہاتھوں میں

bestudubooks.wordpress.com

ایک کھلونا بن گیا تھا ۔ ۱۷۹۱ء کے لگ بھگ مولای سلیمان اپنے حریف مولای هشام کو، جسے مراکش میں منتخب کیا گیا تھا، بر طرف کر کے تخت تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا ۔ جس زمانے میں وہ بربروں کے خلاف ایک مہم پر گیا ہوا تھا، شرارده نے اس کے خلاف ایک زبردست بغاوت برپا کی ۔ اُدایه نے باغیوں کے خلاف بادشاہ کی حمایت کی اور اس طرح انھیں فاس میں لوٹ مار کرنے کا موقع مل گیا ۔ مولای سلیمان فتحمند ہوا، لیکن اس کی وفات پر اُدایه نے اس کے جانشین مولای عبدالرحمٰن کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا ۔ شرارده کی ایک اور بغاوت نے اس کی حکومت کا قریب قریب خاتمه کر دیا تھا اور اسے عموماً مراکش میں رہنا پڑا، تاکہ قبائل پر قابو رکھ سکے ۔ لیکن اس کی سلطنت کے شمالی حصّے کے واقعات، اُدایه کی بغاوت، پھر فرانسیسیوں کی الجزائر پر فتح اور اس کے نمایندے عبدالقادر کی ان کے خلاف جنگوں نے اسے فاس کی جانب پسپا ہو جانے پر مجبور کر دیا ۔ وہ فرانسیسیوں کے خلاف بذات خود نبرد آزمائی کرنا چاھتا تھا، اسلی Isly میں اپنی شکست کے بعد اسے پتا چل گیا کہ اس کا جیش یورپی فوجوں کا ہم پلّه نہیں ھے، چنانچہ اس نے یورپ کی طرز پر تیّار کی ہوئی فوج رکھنے کا مصمم ارادہ کر لیا ۔ اس کے جانشین محمد نے اس منصوبے کو، اس کی ۲۲ رجب ۱۲۷۷ھ/ ۱۸ جولائی ۱۸۶۱ء کی وصیت کے مطابق، عملی جامه پہنایا ۔ نئی فوج کی تنظیم کو بہت سے تجربات کے بعد انجام کار فرانسیسی افسروں کے حوالے کر دیا گیا.

فرانسیسیوں کے زیر حمایت حکومت میں جیش کی حالت: جیش ابھی تک شراقه، شرارده، اُدایه اور بواخر پر اور میدان مراکش کے نصف مخزن قبائل (عَبده وغیره) پر مشتمل تھا ۔ یه قبائل اپنی مقبوضه اراضی کو ابھی تک فقط استعمال ھی کر سکتے تھے، بجز شراقه کے، جنھوں نے اپنی بیشتر اراضی اپنی تحویل میں لے لی تھی اور بواخر کے، جن میں سے تقریبًا سب کے پاس مِکنِس (مِکناسه) کے ارد گرد کی اراضی تھی ۔ جیش قبائل پانچ پانچ سو جوانوں کی جمعیتوں (رعا) میں منقسم تھے ۔ ہر ایک رعا کے اوپر ایک قائد رعا ہوتا تھا، جو کرنل کی قسم کا افسر ہوتا تھا ۔ اس کے تحت پانچ "قائد المائه [المأیه=سو ۱۰۰]" ہوتے تھے، جو سو سو جوانوں کے سردار تھے، ان میں سے ہر ایک کے نیچے پانچ مُقدّم یعنی بیس، بیس جوانوں کی قیادت کرنے والے چھوٹے سردار ہوتے تھے ۔ جیش کے معمولی سپاھی کو "مخازنی" کہتے تھے.

جیش کے ارکان "مخزن" کے اندر اعلٰی ترین عہدوں پر پہنچ سکتے تھے ۔ بواخر کو خاص حقوق حاصل تھے، فقط انھیں میں سے شِوردَت، یعنی ایک قسم کے نو عمر خدمتگار، لیے جاتے تھے، جو سلطان کے محلّات میں ملازم رکھے جاتے تھے ۔ ادایه اپنے کو اعمام سلطان [سلطان کے چچا] کہنے کا حق رکھتے تھے ۔ جیش سے تعلق رکھنے والے قبائل میں سے ہر ایک کی قیادت ایک پاشا کے ہاتھ میں ہوتی تھی، بجز شرورده اور اُدایه کے، جو قلعوں میں منقسم تھے، اور جن کے ہر دستے کی سرداری ایک قائد کے ہاتھ میں ہوتی تھی؛ بواخر کا پاشا مکناسه کا بھی پاشا ہوتا تھا اور اهل سوس کا پاشا فاس جدید کا بھی ۔ تمام فوجی سرداروں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنی اپنی چھاونی یا قلعے کے اندر رھیں گے، لیکن امن کے زمانے میں وہ اس قاعدے کی پوری پابندی نہیں کرتے تھے ۔ ان کے فوجی فرائض کی طرف زیادہ سنجیدگی سے توجه نہیں دی جاتی تھی اور ان میں سے اکثر اپنی جاگیروں میں رہتے تھے ۔ قبیلے کے امور کا انتظام ''شیخ'' کے ہاتھوں میں ہوتا تھا، جو سب سے زیادہ معمّر "قائد رعا" ہوتا تھا.

جب سلطان کو سپاہ کی ضرورت ہوتی تھی تو ہر مخزن قبیله اپنے رعا کی تعداد کے مطابق فوج بھیجتا

تھا۔ یہ قاعدہ شراگہ، [=شراقہ] شرارده اور اُدایه کے لیے تھا، کیونکہ یہ اتنے زیادہ خاندانوں پر مشتمل تھے کہ سب کے سب جیش میں شامل نہ ہو سکتے تھے۔ جن خاندانوں کو فوج میں لیا جانا منظور ہوتا ان کا انتخاب قرعہ‌اندازی سے کیا جاتا تھا۔ دوسرے افراد [اس خدمت سے] آزاد ہوتے تھے، گو وہ کوئی محصول ادا نہیں کرتے تھے اور وہ اراضی کاشت کرتے تھے جو وقتی طور پر انھیں عطا کی جاتی تھی۔ وہ جیش کی فوج محفوظ کا کام دیتے اور ان میں سے سلطان مسخرین کا فوجی دستہ (خچّر والے، فوج کے کارکنوں کی جماعت) بھرتی کرتے تھے، جو عسکر (باقاعدہ فوج) اور توپ خانے میں خدمات انجام دیتے تھے۔ جیش کے ہر فرد کو، جسے فوج میں جنگی خدمت کے لیے بلایا جاتا تھا، اپنی اپنی چھاؤنی میں بھتا (مُنَہ) اور ماہانہ تنخواہ (راتب) ملتی تھی۔

بواخر جو زیر بحث عہد میں صرف چار ہزار رہ گئے تھے اور اہل سوس سب کے سب سپاہی تھے، ان کا ایک خاص دفتر (register) رکھا جاتا تھا۔ ان سب کو "مُنَہ" اور "راتب" ملتا تھا اور ان کی بیواؤں کو بھی وظیفے ملتے تھے۔

جیش میں عہدے اکثر باپ سے بیٹے کو ملتے تھے اور اس طرح یہ عہدے دار "مخزن" کی برادری میں ایک مستقل عنصر بن گئے تھے۔

اگرچہ یورپی طرز پر ایک مستقل فوج کے قیام سے، جسے "عسکر" کہتے تھے، جیش کے ممتاز ترین افراد کا اثر و نفوذ اور سیاسی اہمیت کم ہو گئی تاہم اس کی فوجی قدر و قیمت کلیۃً زائل نہیں ہوئی۔ یہ واقعہ کہ وہ بے نظیر شہسوار تھے، زیادہ تر لَعِبُ البارُود [رکَ بآن] کا مرہون منت تھا، جس میں جیش کو بڑی فوقیت حاصل تھی۔ باقاعدہ فوج کے میدانی توپ خانے کے سپاہی بھی انھیں میں بھرتی کیے جاتے تھے۔ اس توپ خانے نے، جسے فرانسیسی عسکری ماہرین نے تربیت دی تھی، بڑی خوبی سے اپنے جوہر دکھائے۔

جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں جیش رعا (=رحہ) میں منقسم تھا اور ان کی قیادت ایک قائد کرتا تھا، جس کے نیچے پانچ "قائد المائہ" مع اپنے مُقدّموں کے ہوتے تھے۔ اس کے برعکس باقاعدہ فوج "طابوروں" (یعنی مستقل جمعیتوں یا پلٹنوں) میں منقسم ہوتی تھی، جن کی تعداد معین نہ تھی۔ ان کی قیادت "قائد رعا" کرتا تھا، جس کے تحت ایک "خلیفہ" اور "قائد المائہ" کی مناسب حال تعداد ہوتی تھی۔

تقسیم، اسلحہ اور لباس: "جیش" کی فوجیں چار شاہی شہروں، فاس، مکْناسہ، رَباط، اور مرّاکُش، اور دو بندرگاہوں طَنْجہ اور لَرش، میں نیز مغرب میں چند چھوٹے حفاظتی قلعوں اور مراکش کے مشرق اور جنوب میں متعین تھیں۔ ان مقامات میں جیش اور ان کے متعلقین آپس ہی میں مل جل کر زندگی گزارتے تھے اور مقامی باشندوں کے ساتھ جو ان سے خائف رہتے تھے، مشکل سے کوئی میل جول رکھتے تھے۔

گھُڑ سوار رسالے کے سوار ونچسٹر (Winchester) رائفلوں سے مسلّح کر دیے گئے تھے، جنھوں نے چقماق سے چلنے والی لمبی بندوقوں کی جگہ لے لی تھی، ان کے پاس سِکّین یعنی تقریبًا سیدھے پھل کی تلوار ہوتی تھی جس کا دستہ سینگ کا تھا اور میان لکڑی کا جس پر سرخ چمڑے کا غلاف ہوتا تھا۔ وہ کُمّیہ اور منقش خنجر بھی رکھتے تھے، جن کے پھل بہت خم کھائے ہوئے ہوتے تھے۔ ان کے گھوڑے عموماً اچھے ہوتے تھے، لیکن ان کا ساز و یراق عموماً گھٹیا درجے کا ہوتا تھا۔

وہ کسی شوخ رنگ کے کپڑے کا قُفطان اور اس کے اوپر سفید فَرَجیّہ [=صدری] پہنتے تھے اور چمڑے کی ایک پیٹی جس پر ریشمی کام ہوتا ان دونوں کو باندھے رکھتی تھی۔ ان کی سرخ شیشہ [ٹوپی] مخروطی شکل کی ہوتی تھی، جس کے گرد سفید ململ کی پگڑی

باندھی جاتی تھی - زرد چمڑے کے ہکلے چھلوں میں سہمیزوں کے بجائے لوہے کی نوکدار کیلیں لگی ہوتی تھیں اور ان سے ان کی اس رنگا رنگ وردی کی تکمیل ہوتی تھی.

مآخذ: (۱) السّلاوی: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، بمواضع کثیرہ، خصوصًا ج ۳ و ۴؛ (۲) Cour: *Établissement des dynasties des Chérifs*، پیرس ۱۹۰۴ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) E. Aubin: *Le Maroc d' aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۱۷۲ ببعد؛ (۴) Weisgerber: *Trois mois de campagne au Maroc*، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۸۲ ببعد؛ (۵) Massignon: *Le Maroc dans les premières Années du XVI^{e} Siècle*، الجزائر ۱۹۰۶ء، ص ۱۷۲ ببعد؛ (۶) Houdas: *Le Maroc de 1631 à 1812*، پیرس ۱۸۸۶ء، بمواضع کثیرہ.

(A. Cour)

۴- زمانۂ جدید:

ازمنۂ جدیدہ میں اسلامی افواج کی تاریخ کا سب سے نمایاں پہلو ان کی اصلاح اور مغربی طرز اختیار کرنے کی تاریخ ہے - یورپ میں علوم کی ترقی نے یورپی حکومتوں کو روز افزوں کارگر قوت سے جنگ کرنے کے قابل بنا دیا اور اسلامی ممالک کے لیے ان کے خطرے کا مقابلہ کرنا بتدریج دشوار تر ہوتا چلا گیا - لیکن کہیں اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں جا کر اسلامی حکمرانوں نے اس خطرے کو پورے طور پر سمجھا اور اس سے نبرد آزما ہونے کے لیے اقدامات کیے - یہ سچ ہے کہ اس عہد سے پہلے جنگ کے یورپی طریقے ادھر اُدھر مروّج ہو چکے تھے، لیکن یہ کوششیں نہ تو منظم تھیں نہ دیرپا - ۱۶۴۴ تا ۱۶۶۹ء کی جنگ اقریطش میں حکومت عثمانیہ نے اپنے سرنگ انداز (سفر مینا) سپاہیوں کی تربیت کے لیے انگریز اور ولندیزی معلّموں کی خدمات حاصل کیں - سترھویں صدی عیسوی کے اختتام پر توپ بنانے کے کارخانوں کی نگرانی وینس کے توپ خانے کا ایک سابق فوجی سردار کیا کرتا تھا، جس کا نام سَردی Sardi تھا اور جو مشرّف بہ اسلام ہو گیا تھا - ۱۷۳۱ء میں فرانسیسی Count de Bonneval (۱۶۷۵ تا ۱۷۴۷ء) کو، جو اسلام قبول کر چکا تھا اور جس نے اپنا نام احمد رکھ لیا تھا [رَکَ بہ احمد پاشا بونیوال]، گولہ اندازوں کے فوجی دستے کی اصلاح کا کام تفویض ہوا - اس نے کوئی تین سو گولہ انداز بھرتی کیے؛ انھیں تربیت دی اور علم الہندسہ کا مدرسہ کھولا، مگر یہ جدّت ینی چریوں کی مخالفت کے سامنے نہ ٹھیر سکی - ۱۷۷۰ تا ۱۷۷۹ء میں Baron de Tott کو، جو ہنگری نسل کا ایک فرانسیسی سردار تھا اور Vergenne کی سفارت کے ساتھ ترکی گیا تھا، اور جسے Choiseul نے کریمیا [قرم] کے تاتاریوں کے پاس ایلچی بنا کر بھیجا تھا، توپ خانے کے ایک دستے کو جدید خطوط پر تیار کرنے کے لیے مقرر کیا گیا - اس نے چھے سو "سرعت جیوں" کے ایک فوجی دستے کی تشکیل کی اور توپ سازی کا ایک کارخانہ قائم کیا - اس نے سنگین کے استعمال کو بھی مروّج کیا اور بحری فوج کے لیے ریاضی کا ایک مدرسہ جاری کیا - اس کے اس کام کو اس کے ۱۷۷۵ء میں واپس فرانس چلے جانے کے بعد کیمپبل Campbell نام ایک سکاٹ Scott نے جاری رکھا، جو مشرف بہ اسلام ہو گیا تھا اور انگلیز مصطفٰی کے نام سے معروف تھا - جب ۱۷۸۳ء میں روسیوں نے کریمیا کا الحاق کر لیا تو ترکی فوج کی مغربی طرز پر تنظیم نے زور پکڑا اور فرانسیسی حکومت نے روسی اقتدار کی مزید توسیع کے خوف سے فنی تربیت انجینئری کے فوجی کام اور قلعہ‌بندی کے فن میں تربیت دینے کے لیے جنرل Lafitte کی سربراہی میں اپنے چند فوجی سردار [ترکی کو] مستعار دے دیے.

لیکن یہ مستقل کوشش سلیم سوم (۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ء تا ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء) کے عہد حکومت ہی میں جا کر کی گئی کہ پرانی طرز کی فوج کی ہیئت کو

بالکل بدل کر جدید حالات کے مطابق و مناسب بنا دیا جائے۔ ۱۷۹۲ اور ۱۷۹۳ء میں سلطان نے اپنی اس کوشش کے سلسلے میں کہ سلطنت عثمانیہ کے شہری اور فوجی اداروں کی اصلاح کی جائے اور "نظام جدید" قائم کیا جائے، ایک نئی مثالی فوج کے لیے قواعد و ضوابط جاری کیے، جو "نظام جدید" ھی کے نام سے معروف ھوگئے۔ اس نمونے کی فوج سے آگے چل کر جن فوائد کی توقع کی جاتی تھی انھیں اس رسالے سے معلوم کیا جا سکتا ھے جو ترجمے کی صورت میں مندرجۂ ذیل کتاب کے تکملے کے طور پر شائع ھوا ھے: W. Wilkinson: *An account of the principalities of Wallachia and Moldavia*، لنڈن ۱۸۲۰ء۔ اس رسالے کا مصنف اسے ایک ترکی مخطوطے مؤرخہ ۱۸۰۴ء کا ترجمہ بتاتا ھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب سلطان کو فوجی اصلاحات کی توسیع کی فکر دامنگیر تھی۔ اس رسالے سے "ادارۂ نظام جدید" کی تشریح مقصود تھی اور اسے سلطان کے حکم سے چلبی افندی نے لکھا تھا، جو سلطنت عثمانیہ کے عمائد کبار میں سے تھا، مشیر اور وزیر حکومت تھا، یعنی چلبی افندی (کوسہ کد خدا)۔ اس رسالے میں سلطان کی حکمت عملی کی بڑی شرح و بسط سے حمایت کی گئی ھے اور اس میں پرانے نظام کی برائیوں اور یورپی افواج کی برتری کے اسباب کی ان الفاظ میں تشریح کی گئی ھے: "..... ان کے باقاعدہ سپاھی ایک پیوستہ جماعت کی شکل میں رھتے ھیں، اکھٹے مل کر کام کرتے ھیں، تاکہ ان کا سلسلۂ جنگ ٹوٹنے نہ پائے اور ان کی توپیں Marcovich (Marwick Markham)، لنڈن کا ایک گھڑی ساز، جس کی ترک بہت قدر و منزلت کرتے تھے) کی گھڑیوں کی طرح صیقل کی ھوئی ھوتی ھیں۔ وہ ایک منٹ میں بارہ دفعہ بندوق بھرتے ھیں اور دستی بندوق کی گولیوں کی طرح گولیوں کی بوچھاڑ کرتے ھیں"۔ نظام جدید کے فوائد، بقول مصنف یہ ھیں: "امتیازی وردی کے پہننے سے فوج سے بھاگ جانا دشوار تر ھو جاتا ھے، فوجیوں کو قطاروں میں اس طرح کھڑا کرنے سے کہ پچھلی صفیں اگلی کے متوازی ھوں، انھیں حرکت میں لانا زیادہ آسان ھو جاتا ھے؛ اس سے نظم و ضبط قائم رکھنے میں سہولت ھوتی ھے اور شکست کی صورت میں ایک دم بھگدڑ نہیں مچ جاتی"۔ ۱۹۲۰ء کی ایک برطانوی بحری فوج کے کتابچے میں، جو اصلاح سے کم و بیش ایک صدی بعد لکھا گیا تھا، پرانی اور نئی مثالی افواج کے طریقوں اور مقاصد کا خلاصہ اور ان کا موازنہ یوں کیا گیا ھے: ان نئے طریقوں کی بڑی بڑی خصوصیات یہ ھیں:

(۱) صف بند سپاھیوں کی نقل و حرکت کی مشق اور ھتیاروں کے استعمال کی باقاعدہ تربیت۔

(۲) ان کی متناسب فوجی وحدتوں (رجمنٹوں وغیرہ) میں تنظیم۔ پرانی فوجوں کے سپاھی جنھیں صف باندھنے اور نقل و حرکت کی مشق نہیں کرائی جاتی تھی بڑی حد تک انفرادی طور پر لڑتے تھے اور فوجی وحدتوں میں جس حد تک کہ وہ موجود تھیں باھمی ربط اور نظم و ضبط کی کمی ھوتی تھی، اس لیے حملہ اور دفاع پوری طرح کارگر نہ ھوتا تھا۔ نظام نو کے تحت سردار اور سپہ سالار لڑائی میں سپاھیوں پر زیادہ قابو رکھ سکتے تھے اور ان کی تعداد کا زیادہ صحت سے شمار کر سکتے تھے (اس کے مقابلے میں پرانے طرز کی فوجوں میں وحدتیں تخمیناً بھی یکساں تعداد کی نہیں ھوتی تھیں)۔ اصلاح شدہ نظام کے تحت جنگی صف بندی کے وقت سپاھی یکے بعد دیگرے تین قطاروں میں ترتیب دیے جاتے تھے، پچھلی صف امدادی اور محفوظ فوج کا کام دیتی تھی اور ھر وحدت کی گھرائی مساوی ھوتی تھی۔ اگلی صف کے قدیم ھلالی شکل میں حرکت کرنے کی جگہ اب خط مستقیم میں حرکت کرنے کا دستور ھو گیا تھا" (شعبۂ اطلاعات بحریہ، عملۂ بحر، وزارت بحریہ: *A handbook of Syria*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۶۳)۔ اس تمام بیان سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا

سکتا ھے که فوجی اصلاح کے مقاصد سه گونه تھے : جدید ھتیاروں کا حصول اور اسلحه سازی، فوج کے متعلقه حصوں، جیسے سرنگ انداز (سفر مینا) سپاھیوں اور توپچیوں کو فنی تعلیم سے بہرہ‌ور کرنا اور لشکریوں کی ایک منظم جماعت کا قیام، جنھیں ان کے سپه سالار آسانی سے حرکت میں لا سکیں ۔ اس عہد جدید میں پہلے مقصد کی به نسبت دوسرا مقصد حاصل کرنا ھمیشه ھی دشوار رھا اور تیسرا، دوسرے سے بھی بے انتہا زیادہ دشوار ثابت ھوا .

سلطان سلیم ثالث نے تجدید کی سابق کوششوں کو اپنے ھاتھ میں لیا اور زیادہ وسعت دی؛ اس نے توپ خانے میں اصلاحات نافذ کیں، نظم و ضبط کو کسا اور لشکریوں کی تنخواہ میں بیس سے چالیس اسپر روزانه کا اضافه کیا؛ اس فوج کو توپچی باشی کے زیر قیادت رکھا گیا، جسے دو دم [ایکی طوغلو] کے درجے کا پاشا بنایا گیا، لیکن انتظامیه، رسد رسانی اور مالیات کو فوجی مہمات کے سپه سالار کے ھاتھ سے لے کر ایک "ناظر" کے حوالے کر دیا گیا ۔ ١٧٩٦ء میں سابقه گفت و شنید کے نتیجے میں جمہوریۂ فرانس کا سفیر آبر دوبایے Aubert-Dubaye اپنے ساتھ استانبول میں متعدد افسر لایا، جنھیں "نظام جدید" کی تربیت کا کام تفویض کیا گیا ۔ یه نیا جیش، جو رضاکاروں سے بنا تھا، توپچیوں، سپاھیوں اور پیادوں پر مشتمل تھا ۔ نوآموز سپاھیوں کو یورپی طرز پر مشق کرائی جاتی اور انھیں میدان جنگ میں اکھٹے مل کر نقل و حرکت کرنا سکھایا جاتا تھا ۔ سلطان چاھتا تھا که اس نئی فوج کا ینی چریوں سے بلا ضرورت سابقه نه ھونے پائے، کیونکه وہ ان جدّتوں کو شک و شبہے کی نظروں سے دیکھتے تھے، لہٰذا اس نے "نظام" کو استانبول کے باھر فوجی بارکوں میں مقیم کرایا ۔ جب نپولین بونا پارٹ کی مصری مہم کے دوران فرانسیسی فوج نے ١٧٩٨ء میں فلسطین پر فوج کشی کی تو اس "نظام" کو، جس کی تعداد اس وقت تک تین یا چار ھزار توپچیوں اور بندوقچیوں تک پہنچ چکی تھی، شہر مَحَقّر کی مدافعت پر لگایا گیا اور اس نے اپنے خوب جوھر دکھائے ۔ اس سے اس کی شہرت خصوصًا استانبول کے لوگوں میں زیادہ ھو گئی اور اس سے سلطان کو بھی آگے قدم اٹھانے کا حوصله ھوا ۔ اب اس نے "نظام" کے سپاھی ینی چریوں اور عام آبادی دونوں میں سے جبریه بھرتی کرنے کی خواھش کا اظہار کیا ۔ اس نئے اقدام کو مفتی ولی زادہ محمد امین اور دیگر بلند مرتبت علماے دین کی حمایت حاصل تھی، جنھیں اصلاح کی ضرورت کا احساس ھو چکا تھا ۔ قیاس ھے که مذکورۂ بالا رساله مصنفۂ چلبی افندی اس حکمت عملی کی حمایت میں لکھا گیا تھا ۔ سلطان نے ١٨٠٥ء میں ان خطوط پر ایک "خطّ" (= فرمان) نافذ کیا، لیکن جلد ھی اس کی پرزور مخالفت ظہور میں آئی ۔ ادرنه میں فسادیوں نے سلطانی "خطّ" کی خواندگی میں خلل اندازی کی اور شہر رودستو Rodosto میں ایک قاضی کو اس کا متن پڑھتے ھوے واقعی موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ۔ ولایت روم‌ایلی میں ینی چریوں نے علم بغاوت بلند کر دیا؛ اور حکام کو استانبول میں اس "خطّ" کو پڑھ کر سنانے کی جرأت نه ھوئی ۔ ان باغی ینی چریوں کے خلاف آناطولی سے "نظام" کا ایک رساله بھیجا گیا تھا، لیکن اسے فیصله کن شکست ھوئی ۔ [نتیجه یه ھوا که] سلطان کو ینی چریوں کے آغا کو وزیر اعظم مقرر کرنا پڑا ۔ "نظام" [کی جمعیت] کو واپس آناطولی بھیجنا اور اصلاحات سے وقتی طور پر دستبردار ھونا پڑا، لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے که اس نے ان اصلاحات کو کلیةً ترک نہیں کیا تھا، کیونکه ١٨٠٦ء میں "نظام" کے لیے قراماں میں فوجی بھرتی کرنے کی کوشش کی گئی، جس کے والی عبدالرحمٰن پاشا نے سلطان کی حکمت عملی پر عمل درآمد کرنے میں بڑی مستعدی اور وفاداری دکھائی تھی اور ١٨٠٧ء میں یماقوں کی امدادی فوج کو "نظام" کی وردی

پہننے کا حکم ہوا ۔ اس سے بغاوت اور جلدی پھوٹ پڑی اور یماق استانبول پر چڑھ آئے اور جلد ھی وہاں کے مالک بن گئے ۔ سلطان نے "نظام" کی تنسیخ سے اپنے تخت کو بچانے کی کوشش کی، لیکن اسے ایک فتوے کی رو سے معزول کر دیا گیا، جس میں فیصلہ کیا گیا تھا کہ اس کے اعمال و قوانین مذہب کے خلاف تھے ۔ ینی چریوں نے "نظام" (کی چھاؤنی) کی بارکوں کو جلا کر خاک کر دیا .

زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ بیرق دار مصطفٰی پاشا نے سلیم کے جانشین مصطفٰی چہارم کو معزول اور محمود ثانی کو تخت نشین کرا لیا ۔ پھر ۱۸۰۸ء میں اس نے نئے نمونے کی فوج کے لیے، جس کے ارکان کو "سگ بانْ" [رَکَ باں] کا روایتی لقب دے کر وہ چھپانا چاھتا تھا، نئے جوان بھرتی کیے اور اس طرح سلیم کی تجاویز کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی، لیکن ینی چریوں کے ھاتھوں اس کی تباھی و ھلاکت نے اصلاحات کی کوششوں کو وقتی طور پر ختم کر دیا ۔ اس کے کہیں اٹھارہ برس بعد جا کر ۱۸۲۶ء میں، سلطان محمود ثانی (۱۸۰۸ تا ۱۸۳۹ء) ایک بر موقع اور کامیاب ضرب لگا کر ینی چریوں کی قوت کو ختم کرنے اور سلطنت کو ایک نئی فوج عطا کرنے کے قابل ہوا ۔ ۱۸۲۶ء کی ایک مجلس میں، جو ۲۴ مئی ۱۸۲۶ء کو منعقد ہوئی، سلطان نے مفتی اور بڑے بڑے ینی چری سرداروں کی حمایت حاصل کرنے کے بعد ایک "خطّ" [فرمان] جاری کیا، جس میں اگرچہ روایتی دستورالعمل کو بحال کرنے کے لیے کہا گیا تھا لیکن عملاً اس میں سلیم کی اصلاحات کو جاری رکھنے کی تجویز کی گئی تھی ۔ اس کی رو سے ہر ینی چری فوجی پلٹن سے، جو قسطنطنیہ میں مقیم تھی، فی جمعیت ڈیڑھ صد جوان لے کر، کل پانچ ہزار سپاھیوں کی ایک نئی فوج کی تشکیل کرنا مقصود تھی ۔ اس "خطّ" میں تنخواھوں کی باقاعدہ ادائی، تقدّم زمانی کے لحاظ سے ترقّی، رخصت اور پنشنوں کی باقاعدہ گنجائش اور فوجی عہدوں کی فروخت کی ممانعت کے وعدے کیے گئے تھے ۔ فوجیوں کو رائفلوں اور تلواروں سے مسلّح کرنے کا ذکر تھا اور یہ کہ ان کی تربیت یورپی افسر نہیں، مسلمان افسر کریں گے ۔ ینی چریوں کے سردار بظاہر اس قرارداد کو مان گئے تھے، اس کے باوجود ینی چری سپاہ نے اس جدت کے خلاف بغاوت کر دی ۔ انھوں نے ۱۵ جون کو بغاوت کا اعلان کیا، لیکن سلطان پہلے ھی سے اس کے لیے تیار تھا اور یہ فوجی بغاوت کچل دی گئی ۔ ۱۷ جون کو ینی چریوں کی پوری جمعیت کا خاتمہ کر دیا گیا اور اسی طرح فوراً بعد ھی "سپاھی"، "سلح دار"، "فربا" اور علوفہ‌جی جمعیتیں بھی موقوف کر دی گئیں .

نئی فوج کی تشکیل کے اعلان میں کوئی تاخیر نہیں کی گئی، سلطان نے اپنی اصلاحات کی بظاھر اسلامی اور روایتی خصوصیت پر زور دینے کے لیے اس فوج کو "عساکر منصورۂ محمدیہ" کا نام دیا ۔ نئے فوجی مجموعۂ قوانین میں، جو ۱۸۲۶ء کے اختتام کے قریب شائع ہوا، فوج کو آٹھ حصوں میں منقسم کیا گیا اور سر عسکر [رَکَ باں] کو اس کا سربراہ بنایا گیا، جس کی ذات میں سپہ سالار اور وزیر جنگ کے فرائض مجتمع تھے اور سلطان کے ماتحت وہ سب کا نگران حاکم تھا، اس کے سوا کہ ایک سردار، "توپ خانہ ناظری" کو توپ خانے، انجینئروں اور گولہ بارود کے انتظام میں براہ راست سلطان کا ماتحت مسؤل بنایا گیا (نیز دیکھیے: باب سر عسکر) ۔ اعلٰی سپہ سالار اور توپ خانہ ناظری کے درمیان فرائض کی یہ تقسیم ۱۹۰۹ء تک قائم رہی ۔ یہ نئی فوج بارہ ہزار سپاھیوں پر مشتمل تھی اور اسے بارہ برس خدمات سرانجام دینے کی تجویز تھی، لیکن ملازمت کی میعاد بعض اوقات بڑھا دی جاتی تھی، جیسا کہ ۱۸۳۸ء کے Helmut v. Moltke کے ایک خط سے مترشح ھے، جہا[illegible] پندرہ برس کی

میعاد ملازمت کا ذکر کرتا ہے،

بعد کے عشروں میں فوج میں معتدبہ توسیع کی گئی اور اس کے نظم و نسق کو معقول اصولوں پر قائم کیا گیا - ۱۸۴۳ء کے قانون کے ذریعے فوجی ملازمت کی میعاد پانچ سال مقرر کی گئی تھی، جسے ۱۸۶۹ء میں کم کرکے چار برس اور ۱۸۸۶ء میں تین برس کر دیا گیا - ۱۸۸۶ء کے فوجی قانون میں ترکی رعایا کو بیس برس کی عمر سے نو برس تک فوجی ملازمت کا مستوجب بنایا گیا، جس کے بعد انھیں مزید نو برس کے لیے "ردیف" (محفوظ فوج) میں منتقل کر دیا جاتا تھا اور مزید دو برس کے لیے "مستحفظ" (علاقائی فوج) میں - ۱۸۴۳ء کے قانون میں پانچ فوجی جیوش کی گنجائش رکھی گئی تھی، یعنی شاہی محافظ جیش اور استانبول، رومیلیا [روم ایلی]، آناطولی اور عربستان کے جیش - ۱۸۴۸ء میں ایک اور چھٹا جیش وجود میں لایا گیا، جس کا صدر مقام بغداد تھا - فوجی عہدوں کی درجہ بندی یورپی طرز پر کی گئی (ترکی فوجی عہدوں کی فہرست برطانوی فوج کے مماثل عہدوں کے ساتھ آسانی سے Captain M.C.P. Ward, R.A. کی کتاب *Hand-book of the Turkish army*، لنڈن ۱۹۰۰ء میں مل جائے گی) - سلطان محمود کی بارہ ہزار فوج میں جلد اضافہ کر دیا گیا - ۱۸۴۰ء کے بعد کے دس برسوں تک ترکی فوج میں کوئی ڈیڑھ لاکھ افراد ہو گئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد بھی زمانۂ امن میں اس کی تعداد یہی رہی - ۱۸۵۶ء کے "خطِّ ہمایوں" کے نافذ ہونے سے قبل فوج کی بھرتی کلیةً سلطنت کی مسلم آبادی میں سے کی جاتی تھی - اس "خطّ" میں سلطان کی تمام رعایا کے لیے مساواتِ حقوق و فرائض کو ملحوظ خاطر رکھ کر یہ مرقوم تھا کہ آئندہ سب سے فوجی خدمت لی جائے گی اور ذمیوں کو جو جزیہ ادا کرنا پڑتا تھا اسے منسوخ کر دیا گیا - لیکن یہ ارادہ شرمندۂ عمل نہ ہوا، اس لیے کہ ۱۹۰۹ء تک سلطان کی غیر مسلم رعایا "بدل" [رَکْ بآن] کی ادائی کے عوض فوجی خدمت سے مستثنٰی رکھی جاتی تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ استثنا مسلم اور غیر مسلم اقوام کی مرضی کے مطابق تھا - ۱۹۰۹ء کے قانون نے، جس نے غیر مسلموں کے لیے استثنا کو منسوخ کیا، استانبول کے باشندوں کے فوجی خدمت سے امتیازی استثنا کو بھی منسوخ کر دیا .

اس مؤخر الذکر استثنا سے اس دشواری کی نوعیت کا پتا چلتا ہے جو ترکی میں یکساں انتظام کی راہ میں پیش آتی تھی - سلطنت کے مختلف الاقوام ہو کی خصوصیت، اس میں مذاہب اور فرقوں کی کثرت قدیم مراعات کا باقی رہنا اور انیسویں صدی میں نئی مراعات کا اضافہ، یہ جملہ اسباب کسی یکساں انتظا کے معارض ہوتے تھے - ۱۸۸۶ء کے قانون میں، جو استانبول کے باشندوں کے استثنا کا ذکر کرتا ہے، یہ بھی مرقوم ہے کہ لبنان کی سنجاق اور ساموس amos کی سنجاق کے باشندے بھی مستثنٰی ہوں گے؛ نیز اس قانون کا اطلاق سقوطری (ماسوا دُرازو Durazzo)، یمن حجاز، نجد، طرابلس اور بن غازی پر نہیں ہوگا - اس ناہمواری سے اس مزاحمت کے اسباب سمجھ میں آ جا ہیں جو یکساں یورپی طرز کے انتظام کے خلاف پیدا ہوئی .

جبری طور پر بھرتی کی ہوئی فوج کی تربیت او انتظام اور جنگ میں اس کی کارکردگی کا انحصار صحت رسد اور مالیات کے مستعد محکموں کی موجودگی پر نیز باقاعدہ تحریری اندراجات رکھنے پر ہوتا ہے لامحالہ صورت یہ پیش آئی کہ جب فوج بھرتی کی گئی اور اس میں اضافہ ہو رہا تھا ایسے محکمے بھی اس وقت بنانے پڑے، لہٰذا یہ بات خلاف توقع نہ تھی ک ہنگامی حالات کے وقت، خصوصاً آغاز میں یہ نئے محکم بخوبی کام نہ کر سکیں گے - مثلاً ۱۸۴۲ء میں سپاہی [فوجی] سوتے وقت بھی وردی نہیں اتارتے تھے او

bestudubooks.wordpress.com

طرز کی وردیاں پہنتے تھے۔ مزیدبرآں، نئے نمونے کی فوج کا بہت کچھ مدار طرح طرح کے غیر ملکی افسروں پر تھا، جو فرانسیسی، انگریز، جرمن اور آسٹروی تھے، وہ چونکہ عیسائی تھے، لہٰذا عام ترک سپاھی ان کی کچھ عزت و وقعت نہ کرتے تھے۔ ھو سکتا ھے کہ قیادت اعلیٰ مستعد اور باخبر ھو، لیکن ماتحت اور غیر کمیشن یافتہ افسر تعداد میں بہت کم اور ناتجربہ کار تھے۔ یہ ایک مبصر کی رائے ھے جو اس نے ۱۸۲۸ء میں قائم کی (C. Macfarlane : *Constantinople in 1828 . . .*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ص ۲۶)۔ اسی کی صدائے باز گشت ۱۸۵۴ء میں Maréchal de St.-Arnaud کے بیان میں سنائی دیتی ھے، وہ لکھتا ھے کہ ترکی فوج میں صرف دو چیزیں ھیں : ایک سپہ سالار اور دوسرے سپاھی اور یہ کہ ان کے درمیان دیگر مدارج کا واسطہ نہیں، یعنی متوسط افسر نہیں ھیں اور چھوٹے (غیر کمیشن یافتہ) افسر اور بھی کم ھیں (E. Engelhardt : *La Turquie et le Tanzimat*، پیرس ۱۸۸۲ء، ۱ : ۱۱۶)۔ Helmut v. Moltke کی رائے میں یورپی قواعد کے فوائد جبری بھرتی کی فوج کے عدم انفرادیت اور محض ایک انبوہ بن جانے کے سبب ضائع ھو گئے۔ وہ لکھتا ھے : رسالے نے مجتمع شکل میں سوار ھونا سیکھ لیا تھا، لیکن اس نے ترکوں کے بے تحاشا حملے کی سابقہ تندی کھو دی اور نئے طریقے اپنانے سے مجاھدانہ جان بازی کا قدیم جذبہ مفقود ھو گیا۔ جو چیز وحشیانہ جنگ و جدال میں مفید تھی وہ عہد تہذیب کی تدابیر سے کچھ زیادہ فوائد حاصل کیے بغیر ضائع ھو گئی؛ عوامی تعصبات کمزور اور متزلزل ھو گئے، لیکن ساتھ ھی جذبۂ ملّی بھی تباہ ھو گیا۔ اچھی تبدیلی جو ھوئی وہ فقط یہ تھی کہ سپاھی اپنے قائدین کے احکام کی تعمیل پہلے سے زیادہ کرنے لگے (*The Russians in Bulgaria and Rumelia . . .*، لنڈن ۱۸۵۴ء، ص ۲۶۹)۔ افسران فوج کی کمی بتدریج رفع ھو گئی۔ محمود ثانی نے ۱۸۲۷ء میں بحری و بری فوج کے طلبہ یورپ کے کالجوں میں بھیجے اور ۱۸۳۴ء میں پنگلتی Pangalti [رَکَ بہ حربیّہ] میں ایک فوجی کالج کھولا گیا۔ بعد کے سالوں میں جدید فن حرب کی واقفیت میں مستقل اور پیہم اضافہ ھوتا رھا، تاھم حربی تعلیم میں نمایاں وسعت اس وقت ھی ظہور میں آئی جب سلطان عبدالحمید ثانی کی عام تعلیمی اصلاحات عمل میں آئیں۔ اسی سے ایک جدید اعلیٰ فوجی طبقہ وجود میں آیا، جسے اپنی تعلیمی برتری کا شعور تھا اور جو اپنی اعلیٰ تربیت کے طفیل یورپ کے تصورات قبول کرنے کی استعداد رکھتا تھا۔ یہی نئی تبدیلی سلطنت عثمانیہ اور اس کی جانشین حکومتوں کی سیاسی تاریخ میں اھم ترین نتائج پیدا کرنے والی تھی.

ترکی فوجی اصلاحات ھی کے زمانے میں محمد علی والیِ مصر نے اصلاحات نافذ کیں۔ محمد علی نے ملک میں اپنی حکومت مستحکم کرنے کے تھوڑے ھی دن بعد ایک جدید کارگر فوج کی تشکیل کرنے کا مصمّم ارادہ کر لیا۔ حجاز کی مہم سے مراجعت کے بعد محمد علی نے ۱۸۱۵ء میں اپنی فوجوں میں یورپی قواعد کو رائج کیا۔ اس جدید اقدام سے بد دلی پھیل گئی اور قاھرہ میں فوج نے غدر مچا دیا۔ محمد علی کو اپنی تجاویز وقتی طور پر ترک کرنا پڑیں۔ ۱۸۱۹ء میں اس نے کرنل (Joseph Séve) کی خدمات حاصل کر لیں، جو نپولین کی فوج کا سردار رہ کر سبکدوش ھوا تھا (وہ بعد میں مشرف بہ اسلام ھو گیا اور سلیمان پاشا [رَکَ باں] کے نام سے معروف ھوا)، تاکہ وہ ایک نئے مدرسۂ حربیہ میں تعلیم و تربیت کا اھتمام کرے، جسے محمد علی نے قاھرہ سے دور اَسْوان میں قائم کیا۔ تربیت پانے والے سوڈانی غلام اور محمد علی کے تین سو مملوک تھے۔ سوہ Sève کو وھی مشکلات پیش آئیں جن سے یورپی افسر سلطنت عثمانیہ میں دو چار ھوئے تھے، یعنی یورپی عیسائیوں سے نفرت کے سبب حکم عدولی اور یورپ کے فنی طور طریق اور صف بند ھو کر نقل و

حرکت سے قطعاً نا واقفیت ۔ شروع میں محمد علی نے عام سپاہی بنانے کے لیے سوڈانی غلاموں کو بھرتی کرنے کی کوشش کی، لیکن ان کی شرح اموات بہت زیادہ تھی، چنانچہ چوبیس ہزار غلاموں میں سے، جو ۱۸۲۴ء تک فراہم کیے گئے، فقط تین ہزار اس وقت تک زندہ تھے ۔ لہٰذا یہ طریق کار ترک کر دیا گیا اور محمد علی نے مصری کسانوں میں سے فوجی بھرتی شروع کی ۔ صوبوں کے ”مدیروں“ میں سے ہر ایک کو نوآموزوں کی ایک مقررہ تعداد مہیا کرنے کے احکام دیے گئے ۔ پہلے جبری بھرتی کرنے والی جماعتوں (Press-gangs) کو نو آموز گھیر گھیر کر لانے کے لیے استعمال کیا گیا، پھر جبری طریقے کے بجائے قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن نہ تو جبر اور نہ ترغیب، کوئی تدبیر بھی کسانوں کی فوجی ملازمت سے تنفّر پر غالب نہ آ سکی: مزاحمت، فرار، اپنے اعضا کو خود بگاڑنا یہ سب حیلے وہ اختیار کرتے تھے؛ مگر حکومت نے کوئی بہانہ چلنے نہ دیا اور جب فوجی بھرتی بذریعۂ قرعہ اندازی زیادہ تسلی بخش ثابت نہ ہوئی تو دوبارہ بھرتی کرنے والی ٹولیوں کو اس کام پر لگایا گیا ۔ موریا Morea کی مہم کے بعد محمد علی نے اپنے فرزند ابراہیم کی تائید سے افسروں کی تربیت کے لیے مزید آسانیاں فراہم کیں ۔ ایک پیادہ فوج کا سکول، ایک سوار فوج کا سکول اور ایک توپ خانے کا سکول قائم کیے گئے اور ان سب کا انتظام اہل یورپ کے ہاتھوں میں دیا گیا، نیز فرانسیسی فوجی قوانین کے مجموعے کا ترجمہ کیا گیا اور اسے مناسب ردّ و بدل کرکے اختیار کر لیا گیا ۔ اس نے فوج کا نظم و نسق ایک ”ناظر الجہادیّہ“ کو تفویض کیا، جس کے معاملات کی رہنمائی اور نگرانی ”دیوان الجہادیّہ“ یعنی وزارت جنگ کرتی تھی ۔ ۱۸۳۱ء تک ایک قواعد دان فوج، جو پیادہ فوج کی بیس اور سوار فوج کی دس جمعتوں (= رجمنٹوں) پر مشتمل تھی، ایشیاے کوچک میں ترکی فوج کے خلاف نبرد آزما ہونے کے لیے تیار ہو گئی ۔ ۱۸۴۱ء میں ترکی سے معرکہ آرائیوں کے اختتام پر اندازہ لگایا گیا کہ کوئی ایک لاکھ فوج، جس میں فوج بے قاعدہ بھی شامل تھی، ولی عہد مصر کے زیر فرمان موجود تھی ۔

محمد علی اور سلطنت عثمانیہ کے درمیان تصفیے کی ایک شرط کے مطابق ایشیاے کوچک سے واپسی کے بعد مصری فوج کی تعداد ۱۳ فروری ۱۸۴۱ء کے ”فرمان“ کے ذریعے گھٹا کر اٹھارہ ہزار کر دی گئی ۔ تاہم یہ تعداد عباس اول اور سعید کے خدیوی عہد میں سلطانی وزیروں کے خطوط کے ذریعے غیر رسمی طور پر بڑھا دی گئی تھی اور اس غیر رسمی بندوبست کی توثیق ۲۷ مئی ۱۸۶۶ء کے سلطانی فرمان سے ہو گئی، جو خدیو اسمٰعیل کے لیے جاری کیا گیا ۔ بعد ازآں خدیو مصری افواج کی تعداد کی جو یہ حد قائم کی گئی تھی اسے بھی دور کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس مضمون کا ایک فرمان اس کے لیے ۸ جون ۱۸۷۳ء کو جاری کیا گیا ۔ لیکن اس کی معزولی کے بعد اور مصر کی پر آشوب و سقیم حالت کے نتیجے میں، ترکی حکومت کو خدیو توفیق کی تخت نشینی کے وقت موقع مل گیا کہ یہ رعایت واپس لے لے اور ۷ اگست ۱۸۷۹ء کے ”فرمان“ نے ایک بار پھر مصری افواج کی تعداد اٹھارہ ہزار تک محدود کر دی ۔

توفیق کے خدیو بننے کے دوسرے سال ایک قانون (۳۱ جولائی ۱۸۸۰ء) کا نفاذ ہوا، جس میں مرقوم تھا کہ مصر میں تمام ترکی رعایا بلا لحاظ مذہب انیس برس کی عمر سے، چار برس تک باقاعدہ فوجی خدمت کی مستوجب ہوگی؛ بعد ازآں ”ردیف“ میں پانچ برس اور علاقائی محفوظ فوج میں اس سے مزید چھے برس کام لیا جا سکے گا ۔ بھرتی کے قابل افراد میں سے نو آموزوں کا انتخاب بذریعۂ قرعہ اندازی ہوتا تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس قانون نے بھی اس ناراضی میں اضافہ کیا، جو

عُرابی (= عِرابی پاشا) کی تحریک کا سبب بنی، کیونکہ عرابی پاشا اور اس کے ساتھی یہ دلیل دیتے تھے کہ چار برس کی جنگی خدمت سپاہیوں کے درجوں سے ترقی حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں تھی، اس لیے وہ اس قانون کے متعلق خیال کرتے تھے کہ اسے ترکی عنصر نے مصری عنصر کے خلاف فوج میں ایک حربے کے طور پر نافذ کیا ھے۔ اس معاملے میں ان کے احساسات کا مظہر ۲۲ ستمبر ۱۸۸۱ء کا قانون ھے، جسے انھوں نے خدیو کو نافذ کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس قانون نے ملازمت کا مقررہ زمانہ گزرنے اور امتحانات کے بعد ترقی کو باقاعدہ اور لازمی چیز بنا دیا.

عُرابی پاشا کی تحریک کی ناکامی اور مصر پر برطانوی قبضے کے بعد خدیو نے ۱۷ ستمبر ۱۸۸۲ء کے ایک فرمان کے ذریعے مصری فوج کو اس کی تنظیم نو سے پہلے منتشر کر دیا۔ دسمبر ۱۸۸۲ء میں فرمان خدیوی کی رو سے ایک نئی فوج بنانے کی اجازت دی گئی، جس کی تعداد دس ھزار سپاھیوں تک محدود تھی۔ یہ فوج داخلی مقاصد کے لیے تھی، اس کے بڑے بڑے افسر انگریز تھے اور اس کی تربیت و تنظیم کے طریقے برطانوی نمونے کے مطابق تھے۔ خدیو کے فرامین میں، جو ۱۸۸۶ء میں نافذ ھوے، ۱۸۸۰ء کے قانون کی دفعات کو دہرایا گیا تھا؛ مزید برآں "بدل" کی ادائی کے ذریعے استثناء کی اجازت دی گئی تھی (۲۲ اپریل ۱۸۹۵ء کے فرمان نے سالانہ فوجی بھرتی کی خفیہ راے اندازی کرانے کے بعد "بدل" کے ذریعے استثنا کو منسوخ کر دیا)۔ ۱۸۹۸ء میں سوڈان کی دوبارہ فتح پر فوج کی تعداد بڑھا کر تیس ھزار کے قریب کر دی گئی، لیکن بعد ازاں یہ تعداد پھر کم کرکے دس سے پندرہ ھزار ھی کر دی گئی اور ۱۸۳۶ء کے انگریزی مصری معاھدے پر دستخط ھونے تک یہی تعداد قائم رہی.

انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں ایران میں فوجی اداروں کی اصلاح کی کوششیں نہ تو اتنی صبر آزما تھیں، نہ اتنی باقاعدہ جتنی کہ مصر اور سلطنت عثمانیہ میں تھیں۔ ایران کو نپولین کے عہد میں یورپی سیاسیات کے دائرے میں گھسیٹ لیا گیا تھا اور فرانس اور برطانیہ دونوں نے اس ملک میں بلا شرکت غیرے اثر و رسوخ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ فرانسیسیوں نے ایرانی فوجوں کی تربیت کے لیے ۱۸۰۷-۱۸۰۸ء میں اپنی ایک جماعت بھیجی اور ایسا ھی ۱۸۱۰ء میں برطانیہ نے کیا۔ بعد ازآں روسی، فرانسیسی اور اطالوی وغیرہ غیر ملکی افسروں نے یورپی قواعد نقل و حرکت اور فنی طریقوں کو مروّج کرنے کی کوشش کی، لیکن ان کا نقش نہ تو زیادہ گہرا تھا، نہ پائدار۔ ۱۸۴۲ء میں جبری بھرتی کی ایک ترمیم شدہ شکل کو رائج کیا گیا۔ زیر کاشت اراضی کی مساحت کرائی گئی، اسے وحدتوں میں تقسیم کیا گیا اور ھر وحدت کو (زمین کا رقبہ جو ایک ھل کے ذریعے کاشت کیا جا سکتا تھا) ایک فوجی سپاھی اور کچھ روپیہ مہیا کرنے کا ذمے دار ٹھیرایا گیا۔ اس رقم کا ایک حصہ تو جبری بھرتی کیے ھوے سپاھی کے خاندان کو اور ایک حصہ فوجیوں کے مصارف پورا کرنے کے لیے حکومت کو بھیجا جاتا تھا۔ ۱۹۰۷ء کے روسی و انگریزی اقرار نامے کے نتیجے میں ایران کی برطانوی اور روسی اثر و نفوذ کے منطقوں میں تقسیم اور پہلی جنگ عظیم کے واقعات، ایرانی حکومت کو اپنی مسلّح افواج میں مؤثر اختیار نافذ کرنے میں مانع آتے رھے، حتّٰی کہ ۱۹۲۱ء میں کہیں جا کر رضا شاہ، جو حکومت کا تختہ الٹ دینے کے بعد سپہ سالار اعلٰی بنے، ایرانی فوج کی یورپی طرز پر تنظیم کرنے کے قابل ھو سکے۔ ۱۹۲۵ء میں جبری بھرتی کا قانون منظور ھوا، اس میں دو برس کے لیے فوجی ملازمت کو سب کے لیے لازمی قرار دیا گیا۔ تہران میں ایک فوجی کالج بھی قائم کیا گیا۔

پہلی جنگ عظیم میں سلطنت عثمانیہ کی شکست کے بعد جو عرب حکومتیں اس کی جگہ عربی ولایات میں قائم ہوئیں ان کے پاس یورپی حکم بردار (mandatory) حکومتوں کے ماتحت، مختصر رضا کار افواج تھیں، جن کی تنظیم اور تربیت انھیں حکم بردار حکومتوں نے کی تھی اور انھیں کی تربیت و تنظیم کے طریقے بعد کے طریقوں پر اثر انداز ہوے ۔ ان [عرب] مملکتوں نے مکمل آزادی حاصل کرنے کے بعد تیزی کے ساتھ عام جبری بھرتی کو رائج کیا، مگر اس کا انتظام کرنا ہمیشہ آسان نہیں ہوتا تھا ۔ حکومت عراق کو، جس نے سب سے پہلے ایسا کیا (۱۹۳۴ء کے قانون، عدد ۹، کی رو سے) فرات کے قبائل اور جبل سِنْجار کے یزیدیوں کی جبری فوجی بھرتی کے خلاف مسلح مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا ۔ عرب مملکتوں کی افواج میں مماثل عہدوں کی فہرست مفید طریق پر عبداللہ التّل : کارثة فلسطین، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۱۰، میں مرتّب کر دی گئی ہے ۔

مآخذ : (۱) عبدالرّحمٰن الرّافعی : عصر اسمٰعیل، ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۲ء: (۲) *Actes diplomatiques et Firmans impériaux relatifs à l'Égypte*، قاہرہ ۱۸۸۶ء: (۳) احمد عُرابی : کشف السِّتار عَنْ سرّ الأسرار، قاہرہ بدون تاریخ: (۴) ارستاشی بک : *Législation ottomane*، استانبول ۱۸۷۵ء: (۵) A. Bilioti و احمد سِداد : *Législation ottomane depuis le retour de la constitution ...*، ج ۱، پیرس ۱۹۱۲ء: (۶) A.-B. Clot Bey : *Aperçu général sur l'Égypte*، ۲ جلد، پیرس ۱۸۴۰ء: (۷) G. N. Curzon : *Persia and the Persian question*، ۲ جلد، لنڈن ۱۸۹۲ء: (۸) احمد جواد : *État militaire ottoman*، ج ۱، استانبول ۱۸۸۲ء: (۹) H. Dodwell : *The founder of modern Egypt*، کیمبرج ۱۹۳۱ء: (۱۰) مصر، دکرتات و تقریرات *(Dekretāt wa takrirāt)*، بولاق ۱۸۸۱ء: (۱۱) *Egyptian Government Almanac*، (سالنامہ) : (۱۲) E. Engelhardt : *La Turquie et le Tanzimat*، ۲ جلد، پیرس ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۴ء: (۱۳) Gibb-Bowen، ۱/۱ : (۱۴) *Iraq directory*، بغداد ۱۹۳۵ء: (۱۵) وزارت دفاع عراق، *English-Arabic military dictionary*، بغداد بدون تاریخ: (۱۶) اسمٰعیل سرهنک : حقائق الأخبار عن دُوَل البحار، ۲ جلد، بولاق ۱۳۱۴-۱۳۳۱ھ: (۱۷) Juchereau de St.-Denis : *Histoire de l'Empire ottoman*، ۲ جلد، پیرس ۱۸۴۴ء: (۱۸) L. Lamouche : *L'organisation militaire de l' empire ottoman*، پیرس ۱۸۹۵ء: (۱۹) B. Lewis : *The emergence of modern Turkey*، لنڈن ۱۹۶۱ء: (۲۰) C. Macfarlane : *Constantinople in 1828 ...*، لنڈن ۱۸۲۹ء: (۲۱) محمود شوکت : عثمانلی تشکیلاتِ و قیافت عسکریہ سی، ۲ جلد، استانبول ۱۳۲۵ھ: (۲۲) H. v. Moltke : *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839*، بار سوم، برلن ۱۸۷۷ء: (۲۳) محمّد اسعد : اُسِّ ظفر، استانبول ۱۲۴۳ھ (ترجمه از Caussin de Perceval : *Précis historique de la destruction du corps des Janissaires*، پیرس ۱۸۳۳ء) : (۲۴) H. W. V. Temperley : *England and the Near East ...*، کیمبرج ۱۹۳۶ء: (۲۵) Baron F. de Tott : *Mémoires*، ۴ جلد، اسٹرڈم ۱۷۸۴ء: (۲۶) A. Vingtrinier : *Soliman-Pacha*، پیرس ۱۸۸۶ء: (۲۷) A. Ubicini : *Letters sur la Turquie*، ۲ جلد، پیرس ۱۸۵۳ - ۱۸۵۴ء: (۲۸) M.C.P. Ward : *Handbook of the Turkish Army*، لنڈن ۱۹۰۰ء: (۲۹) M. Weygand : *Histoire militaire de Mohamed Ali et de ses fils*، ۲ جلد، پیرس ۱۹۳۶ء: (۳۰) W. Wilkinson : *An account of the principalities of Wallachia and Moldavia ...*، لنڈن ۱۸۲۰ء: (۳۱) A. T. Wilson : *Persia*، لنڈن ۱۹۳۲ء: (۳۲)

bestudubooks.wordpress.com
www.bestudubooks.wordpress.com

G. Young: *Corps de droit ottoman*، آوکسفرڈ ۱۹۰۵ء؛ (۳۳) H. Zboiński: *L'Armée ottomane...*، پیرس ۱۸۷۷ء [نیز رک بہ جند؛ شرطه؛ واحدات؛ سلاح؛ حرب؛ حصن؛ حصار]۔

(E. Kedourie)

* **الجَیْطالی**: (نیز الجِیطالی اور الجِطالی)، ابو طاہر اسمعیل بن موسیٰ، ممتاز اباضی عالم، جو اِجیْطال (نیز اِجیْطال یا جِطال) کا باشندہ تھا؛ جبل نَفُوسہ کا یہ قدیم گاؤں، اب تک وہاں موجود ہے اور اسے اِجیطَل یا جیطَل کہتے ہیں۔ فاضل موصوف کی تاریخ پیدائش نامعلوم ہے۔ بہرحال ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ شیخ عیسیٰ بن موسیٰ الطَّرمِیسی کا شاگرد تھا، جو ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ہو گزرا ہے۔ اس نے کچھ عرصہ مَزغُورہ (آجکل یِزغُورہ یا تِمزغُورہ) میں تعلیم پائی، جو جبل نَفُوسہ کے مشرقی حصے میں اجیطل سے زیادہ دور نہیں ہے۔ اس نے فُرسَطا کے گاؤں میں بھی نو برس گزارے، جو جبل نفوسہ کے مغربی حصے میں واقع ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں وہ تجارت میں مشغول تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دفعہ وہ کچھ غلاموں کو فروخت کرنے کے لیے طرابلس لے گیا، اس شہر کے قاضی اور امیر نے، جو اس کا سامان ضبط کر لینا چاہتے تھے، اسے قید کر دیا، لیکن ابن مکی، والی قابس کی مداخلت سے اسے رہائی ملی، جس کی مدح میں اس نے ایک قصیدہ لکھا تھا۔ رہا ہونے پر وہ جَربَہ چلا گیا، جو اس وقت والی قابس کے زیر حکومت تھا۔ بقول الشّماخی اس نے وہاں ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ - ۱۳۵۰ء میں، یا بقول اَبوالرّاس ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ء میں وفات پائی اور اسے وہاں کے جزیرے کی اِباضی و وہابی جامع مسجد کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔

وہ کئی رسالوں کا مصنف تھا، جن کا تعلق خصوصاً عقائد اور شریعت سے ہے اور جن سے، متأخر اباضی علما کی رائے کے مطابق، ان کے فرقے کا احیا ہوا: (۱) قواعد الاسلام، جو اسلام کے بنیادی ارکان پر ہے اور جس کی قاہرہ کی ایک سنگی طباعت، مع شرح از ابوعبداللہ محمد بن اَبی سِتّہ الکسبی (دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی) موجود ہے؛ (۲) القناطر (یا قناطر الخیرات)، جو کئی جلدوں میں ایک قسم کا مذہبی و اخلاقی قاموس ہے، چاپ سنگی قاہرہ؛ (۳) شرح النونیہ (جسے شرح القصیدۃ النونیّہ، یا شرح الاصول الدینیّہ مشتملاً علی تَلْخیص معانی القصیدۃ النونیّہ بھی کہتے ہیں) ابو نصر فتح بن نوح الملوشائی کے ایک قصیدۂ نونیہ کی تین جلدوں میں شرح ہے، جو اصول مذہب پر ہے؛ (۴) کتاب فی الحساب و قسم الفرائض یا محض کتاب الفرائض، ورثے کے حساب اوز تقسیم پر ایک رسالہ، جو ابوالعبّاس احمد بن سعید الدَّرْجینی کی تالیف (ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی، طبع سربی) پر مبنی ہے؛ (۵) اَجوبۃُ الائمۃ، فرقۂ اباضیہ کے اماموں کے فقہی فتاوی کا مجموعہ (تین حصوں میں)؛ (۶) کتاب الحجّ و المناسک، حج اور متعلقہ مذہبی مراسم، یا مناسک پر رسالہ؛ (۷) مجموعۂ مکتوبات (ماجمع مِن الرسائل)؛ (۸) قصائد، غالباً مذہبی نوعیت کے؛ (۹) مقاییس الجُروح و اِسْتخراجُ المجہولات، فقہ پر ہے۔ اس کی ایک سنگی چاپ کتاب الفرائض میں بطور ضمیمہ شامل ہے؛ (۱۰) ترجمۃ العقیدۃ القناطر؛ (۱۱) کتاب المِرصاد۔ ان کتابوں کے متعدد مخطوطات مزاب کے کتاب خانوں میں دستیاب ہو سکتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الشّمّاخی: کتابُ السِّیَر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء، ص ۴۶۰ تا ۴۶۱، ۵۵۶ تا ۵۵۹؛ (۲) ابو الرّاس: تاریخ جزیرۃ جَربہ، طبع و ترجمہ از Exiga، تونس ۱۸۸۴ء، ص ۸ (عربی متن کا): (۳) E. Masqueray: *Chronique d' Abou Zakaria*، الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۱۴۱ حاشیہ: (۴) A.de C. Motylinski:

Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte
'abadhite در 'Bulletin de Correspondance Africaine
۳ (۱۸۸۵ء) : ۲۳؛ (۵) وهی مصنف : Le Djebel
Nefousa ' پیرس ۱۸۹۸ - ۱۸۹۹ء' ص ۹۴ تا ۹۶؛ (۶)
'Les Sanctuaires du Djebel Nefousa : R. Basset
در .JAs' ۱۸۹۹ء (جولائی - اگست)' ص ۸۹ تا ۹۰؛ (۷)
'Études ibadites nord-africaines : T. Lewicki
ج ۱' وارسا ۱۹۵۵ء' ص ۳۲ تا ۳۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۸)
'Bibliothèques et manuscrits abadhites : J. Schacht
در .RAfr' شمارہ ۴۴۶ تا ۴۴۸ (۱۹۵۶ء)' ص ۳۸۸'
۳۹۱' ۳۹۵.

(T. Lewicki)

جیک : [ـــچک، رکّ بہ [شاہ طاغ] (ـــشَہْداغ).

* **الجیلی** : رکّ بہ عبدالقادر الجیلانی.

الجیلی، عبدالکریم : رکّ بہ عبدالکریم الجیلی؛ الانسان الکامل.

جیم : (ع)، عربی اور فارسی حروف تہجّی میں پانچواں حرف ہے اور اردو میں ساتواں۔ اس کا تلفّظ جِیم ہے، اس کی انفرادی شکل ج ہے اور مربوط صورتوں میں مختلف شکلیں، مثلاً جائز، حج، مجبور۔ حساب جُمّل میں اس کی عددی قیمت ۳ ہے۔ یہ مجہورہ و شجریہ حروف میں شمار ہوتا ہے۔ عربی بولنے والے بعض علاقوں میں اس کا تلفّظ گ سے ملتا جلتا ہے، یعنی جمال کو گمال اور جمرک کو گمرک بولتے ہیں، لیکن لکھنے میں جیم ہی ہے.

مآخذ : (۱) وآ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادّہ؛ (۲)
'The Arabic Sounds : K. Vollere در روداد نویں
اورینٹل کانگرس' لنڈن ۱۸۹۲ء' ۲ : ۱۳۳؛ (۳) Volk-
'prache und Schrifts prache im alten Arabian
سٹراسبرگ ۱۹۰۶ء' ص ۱۰ تا ۱۱؛ (۴) براکلمان :
'Grundriss ۱ : ۱۲۲ تا ۱۲۳' دیگر حوالوں سمیت؛ (۵)
'A. Krimsky در مجلۂ شرق' ۱ : ۱۸۹۸ء' ۷۴ تا
۴۹۳؛ (۶) 'Sahawaiki's Lauttehre : A. Schaad
لائڈن ۱۹۱۱ء' ص ۷۲ تا ۷۴؛ (۷) Édudes :de Landberg
'sur les dialects de L'Arabic Méridionale ۱ : ۵۳۹ و
۲ : ۳۵۳ حاشیہ ۳' ۸۰۶ حاشیہ ۱؛ (۸) Diwan : A. Socin
'aus certralarabien ج ۳' فصل ۱۶۱؛ (۹) N. Rho-
'Der Vulgararabische Dialikt im Dofar :dokanakis
۱ : viii و ۲ : ۷۸ تا ۷۹؛ (۱۰) Cours : J. Cantineau
'de Phonetique Arabe الجزائر ۱۹۴۱ء' ص ۷۱ تا ۷۹؛
(۱۱) Materialien und unterzu den : M. Bravmann
'phonetischen Lehren der Araber ۱۹۳۴ء' ص ۳۸
تا ۴۹؛ (۱۲) 'Ancient West Arabian : C. Robin
لنڈن ۱۹۵۱ء' ص ۳۱' ۱۲۶.

(ادارہ)

* **جَیْن** : یا جینی؛ یعنی مہاویر، موسوم بہ جین کے پیرو؛ یہ فرقہ مسلم فتوحات کے وقت برصغیر ہند میں زمانۂ مابعد کی بہ نسبت زیادہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کا بڑا مرکز جزیرہ نماے گجرات تھا۔ ان کی سب سے بڑی معاشرتی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر قسم کے جاندار کی جان کا حد سے زیادہ احترام کرتے ہیں اور جیوھتیا سے بچتے ہیں (قب *The book of Durarte Barbosa*).

مغل شہنشاہ اکبر نے ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء میں جینیوں کے ساتھ مذہبی رابطہ پیدا کیا اور پہلے ہیراوِجے اور بعد ازاں ان کے نامی بزرگ بھانو چندر کو دربار مغلیہ میں بلایا۔ جینیوں کے حق میں بہت سے اکبری فرامین کی توثیق اس کے جانشین جہانگیر نے کی.

مآخذ : (۱) جینیوں کے حق میں مغل فرامین کے
لیے دیکھیے : Imperial Mughal : M. S. Commissariat
'farmans in Gujarat در 'Journal Unir. Bombay
۹/۱' ۱۹۴۰ء؛ نیز دیکھیے (۲) اکبر نامہ' مترجمۂ
'Beveridge ۳ : ۱۰۶۱ تا ۱۰۶۳ - بھانو چندر اور اکبر

و جهانگیر کے درمیان تعلق کے بارے میں جینی ماخذ کے لیے دیکھیے: (۳) بهانو چندرا ۔ چرتا، طبع اور گجراتی میں ترجمه از موهن لال ایم ۔ دیسائی، احمد آباد ۱۹۴۱ء؛ (۴) بعض فرامین، جن کی تصدیق جینی کتبوں سے هوتی هے، خصوصاً در *Epigraphia indica*، ج ۲، اور در A. Guerinot: *Repertoired epigraphie Jaina*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ نیز دیکھیے: (۵) کامتا پرشاد جین: *Jainism under the Muslim Rule*، در *New Indian Antiquary*، ۱: ۵۱۶ تا ۵۲۱: (۶) کالی پاداسترا: *Jain influence at Mughal Court*، در *Proc. 3rd Ind. Hist. Cong.*، ۱۹۳۹ء، ص ۱۰۶۱ تا ۱۰۷۲؛ (۷) وهی مصنف: *Historical References in Jain Poems*، در *Proc. 6th Ind. Hist. Cong.*، ۱۹۴۳ء، ص ۳۴۴ تا ۳۴۷؛ (۸) وهی مصنف: *Jahangir's Relations with the Jains*، در *IHQ*، ۲۱ (۱۹۴۵ء): ۴۴ تا ۴۸؛ [(۹) *The book of Dwante Barlosa*، طبع و ترجمه M. Longworth Dames، Hakluyt Socy.، ۱: ۱۱۱-۱۱۲].

(BURTON-PAGE [تلخیص از اداره])

⊗ **جِینا**: رک به محمد علی جناح، قائدِاعظم.

* **جِیوَن**: ملّا احمد بن ابی سعید بن عُبیدالله بن عبدالرزّاق بن مخدوم خاصهٔ خدا الحنفی الصّالحی (ان کا دعوٰی تها که وه حضرت صالح کی اولاد میں سے تهے) کا عرف، جو ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء میں لکهنؤ کے قریب امیٹهی میں پیدا هوے، اس لیے که ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۸ء میں وه اُس وقت بحساب قمری تقویم اکیس (؟) برس کے تهے جب انهوں نے اپنی تفسیر الاحمدی مکمل کی (قب حدائق الحنفیّة، ص ۴۳۶) ۔ مگر اسی ماخذ میں لکها هے که وه ۱۱۳۰ھ/۱۷۱۷-۱۷۱۸ء میں اپنی وفات کے وقت تراسی برس کے تهے ۔ انهیں غیر معمولی حافظه ودیعت هوا تها، چنانچه انهوں نے سات برس کی عمر میں قرآن حکیم حفظ کر لیا تها ۔ انهوں نے اوائل عمر میں پهلے محمد صادق السّترکهی سے اور پهر لطف الله کوڑا جهان آبادی سے سوله برس کی عمر میں عقلی و نقلی علوم کی تکمیل کی ۔ سرکاری تواریخ، مثلاً عالمگیر نامه اور ماثر عالمگیری کے برعکس ان کے تمام سوانح نگار متّفقه طور پر بیان کرتے هیں که اورنگ زیب نے انهیں اپنے "اساتذه" میں شامل کر لیا تها اور ان کی بهت عزت و تکریم کرتا تها ۔ یه یقیناً ۱۰۶۴ھ/۱۶۵۳ء اور ۱۰۶۸ء/۱۶۵۷ء کے درمیان کا واقعه هوگا، جس سال که اورنگ زیب تخت نشین هوا ۔ بهت ممکن هے که شهنشاه نے اپنی تخت نشینی کے بعد اس نوجوان سے بعض کتابیں پڑهی هوں ۔ شاه عالم اوّل [بهادر شاه] بهی، جو اورنگ زیب کا بیٹا اور جانشین تها، اپنے والد کی طرح ان کی بهت عزت و تکریم کرتا تها ۔ ملّا [صاحب] نے فقه میں یقیناً اعلٰی قابلیت حاصل کر لی هوگی، کیونکه اکیس برس کی نسبةً کم عمر میں انهوں نے اپنی عربی تفسیر تالیف کی تهی ۔ یه ایسے احکام شرعیّه سے بحث کرتی هے جنهیں فقط قرآن حکیم هی سے مستخرج کیا گیا هے ۔ فارغ التحصیل هونے کے بعد انهوں نے اپنے آبائی شهر میں پڑهانا شروع کیا ۔ ۱۰۸۷ھ/۱۶۷۶ء میں وه اجمیر اور دهلی کو روانه هوے، جهاں انهوں نے خاصا عرصه قیام کیا اور تعلیم اور وعظ میں مشغول رهے ۔ ۱۱۰۲ھ/۱۶۹۰ء میں وه پهلی مرتبه مکّهٔ معظمه اور مدینهٔ منوره گئے اور وهاں پانچ برس کے قیام کے بعد ۱۱۰۷ھ/۱۶۹۵ء میں هندوستان واپس آئے ۔ بعد ازاں انهوں نے شاهی ملازمت اختیار کر لی اور کوئی چهے برس تک اورنگ زیب کے لشکروں کے ساتھ رهے، جو اس زمانے میں دکن کی ریاستوں کے خلاف برسرپیکار تها ۔ ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء میں وه دوسری مرتبه حجاز کو روانه هوے اور دوباره حج اور زیارت کرنے کے بعد ۱۱۱۶ھ/۱۷۰۴ء میں آمیٹهی واپس آئے ۔ دو برس کے مختصر قیام کے بعد، جس کے دوران میں انهیں شیخ یاسین بن عبدالرزّاق القادری سے خرقه تصوّف عطا هوا،

انھوں نے اپنے کثیر التعداد شاگردوں کے ساتھ دہلی کا رخ کیا ۔ اجمیر میں شاہ عالم اول (۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء تا ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء) نے ان سے ملاقات کی اور انھیں اپنے همراہ لاھور لے گیا ۔ وہ شاہ عالم کی وفات پر دہلی لوٹے اور اپنے دل پسند پیشۂ معلمی میں مشغول ھو گئے ۔ انھوں نے اپنے آبائی شہر امیٹھی میں ایک مدرسہ بھی قائم کیا تھا ۔ اس ادارے کی مفصل روداد اردو کی تالیف تاریخ قصبۂ امیٹھی، مصنّفۂ خادم حسین، میں درج ھے (تاریخ طبع نامعلوم) ۔ ان کا انتقال ۱۱۳۰ھ/ ۱۷۱۷-۱۷۱۸ء میں دھلی کی جامعہ مسجد میں اپنے زاویے میں ھوا، لیکن ان کی لاش کو بعد میں نکال کر ان کے آبائی شہر میں دفن کرنے لے گئے .

ان کی تصانیف یہ ھیں: (۱) التفسیرات الاحمدیة فی بیان الآیات الشرعیة، پانچ برس یعنی ۱۰۶۴ھ/ ۱۶۸۳ء تا ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۸ء کے عرصے میں تالیف ھوئی، جب کہ وہ ابھی طالب علم ھی تھے (کلکتہ ۱۲۶۳ھ)؛ (۲) نورالانوار، النسفی کی کتاب منار الأنوار کی شرح، جو اصول فقہ پر ھے اور مدینۂ منوّرہ کے چند طلبہ کی درخواست پر دو ماہ کے مختصر عرصے میں لکھی گئی، یہ بھی بار بار طبع ھو چکی ھے؛ (۳) السوانح، جو جامی [رک بآن] کی اللوائح کی نہج پر ھے، حجاز میں جب وہ دوسری مرتبہ گئے تو اس وقت ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء میں لکھی گئی؛ (۴) مناقب الأولیاء، اولیا اور مشائخ کے سوانح حیات، یہ کتاب انھوں نے پیرانہ سالی میں اپنے وطن میں سپرد قلم کی ۔ اس کتاب میں ان کے بیٹے عبدالقادر کا تحریر کردہ تکملہ اور ان کی ایک مفصل خود نوشت سوانح عمری شامل ھے (اس کے اقتباس کے لیے دیکھیے نزهة الخواطر، ۴: ۲۱)؛ (۵) آداب احمدی، تصوف اور صوفیہ کے مقامات پر ھے ۔ ان کے اوائل عمر میں تالیف ھوئی .

مآخذ: (۱) آزاد بلگرامی: سبحة المرجان، بمبئی ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء، ص ۷۹؛ (۲) وھی مصنف: مآثر الکرام، آگرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ (۳) رحمٰن علی: تذکرۂ علماے ھند، بار دوم، کانپور ۱۹۱۴ء، ص ۴۵؛ (۴) فقیر محمد: حدائق الحنفیة، بار سوم، لکھنؤ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ص ۴۳۶؛ (۵) صدیق حسن خان: أبجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۹۰۷؛ (۶) عبدالحی: نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء، ۶: ۱۹ تا ۲۱ (اس میں نہایت مفصل اور مستند جائزہ لیا گیا ھے)؛ (۷) عبدالاوّل جونپوری: مفید المفتی، ص ۱۱۳؛ (۸) شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Ind.، ۳: ۷۹۴؛ (۹) محمد غیّور زبید احمد: *Contribution of India to Arabic Literature*، الٰہ آباد ۱۹۴۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۶۴، ۶۱۲؛ (۱۱) خادم حسین: تاریخ قصبۂ امیٹھی، غیر مطبوعہ، بدون تاریخ؛ (۱۲) سرکیس Sarkis: معجم المطبوعات العربیة، ج ۲: عمود ۱۱۶۴-۱۱۶۵؛ (۱۳) محمد بن معتمد خان: تاریخ محمّدی، (Ethé، عدد ۲۸۳۴، عربی میں ایک مختصر مگر کارآمد جائزے کی حامل ھے)؛ (۱۴) خادم حسین: صبح بہار، (مخطوطہ، در اردو).

(بزمی انصاری)

جیّاش بن نجاح: رک بہ نجاح (بنو).

جیّان: (ھسپانوی = Jaen) اسی نام کے اندلسی صوبے کا دارالحکومت، جو شنت قیطلونیہ Santa Catalina کی پتھریلی پہاڑی کی ڈھلانوں پر واقع ھے ۔ اس پہاڑی کی چوٹی پر مسلمانوں نے ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، جسے ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا ۔ انھوں نے شہر کے گرد ایک فصیل بھی بنا دی تھی ۔ آج کل اس شہر کی آبادی ستر ھزار ھے ۔ یہ ایک زرخیز میدان کے وسط میں آباد ھے، جہاں الادریسی نے تین ھزار ایسے گاؤں دیکھے تھے جو زراعت کے لیے وقف تھے اور خاص طور پر ریشم کے کیڑوں کی پرورش کے لیے جو [صوبۂ] البشارات [رک بآن] (Alpajarras) کی بھی (جس کا جیّان مرکز حکومت ھے) ایک خصوصیت ھے ۔ اس کے برعکس وہ زیتون کے درختوں کی کاشت کا کوئی ذکر نہیں کرتا، جو اب بڑا

ذریعۂ آمدنی ہے - ابن حَوقَل اس کا ذکر اَوْرنگِس Auringis [- اورگی Aurge] کے نام سے کرتا ہے اور اسے سپین کے قدیم شہروں میں سے بتاتا ہے، جسے Scipio نے دوسری پیونک Punic جنگ کے دوران میں، جو یہاں سے قریب ہی لڑی گئی، Hasdrubal کی شکست کے بعد فتح کر لیا تھا - جب عربوں نے جزیرہ نما فتح کر لیا تو اس کے بعد یہاں قنسرین کا جند مقیم ہوا - جب عبدالرحمٰن اوّل اندلس میں آیا تو اسے بھی اس شہر سے واسطہ پڑا - ۲۱۰ھ. ۸۲۵ء میں عبدالرحمٰن ثانی نے جیّان کے حاکم فتٰی مَیْسَرَہ کو اس بڑی مسجد کی تعمیر کا حکم دیا جس میں پانچ دالان تھے، جن کی چھتیں سنگ مرمر کے ستونوں پر قائم تھیں اور جو شہر میں سب سے بلند عمارت تھی - امیر محمد کے عہد کے خاتمے پر عمر بن حَفْصُون کی بغاوت رونما ہوئی اور جیّان کا ضلع متعدّد معرکہ آرائیوں اور شورشوں کا میدان بنا رہا، یہاں تک کہ اس باغی کو صفر ۲۲۸ھ/ [نومبر] ۸۹۱ء میں پولی Puley کے مقام پر شکست فاش ہوئی - [بغاوت کے دوران میں] اس شہر نے امیر قرطبہ کا ساتھ دیا، لیکن اگلے سال عمر نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور وہ ۲۹۰ھ/ ۹۰۳ء تک اس کے زیر حکومت رہا - خلافت کے انقراض پر یہاں بنو بِرزال اور بنواِفرن آباد ہو گئے، کیونکہ سلیمان المُسْتَعِین نے انہیں یہ جاگیر میں دے دیا تھا - بعد ازاں اس شہر کو غرناطہ کے امیر حبُّوس بن ماکَسَن نے لے لیا - المُرابطون اس پر بلا کسی مزاحمت کے قابض ہو گئے اور تمیم بن یوسف یہیں سے ۵۰۵ھ/ ۱۱۰۸ء میں اوکلس Ucles کی مہم پر روانہ ہوا - ۵۴۳/ ۱۱۴۹ء میں الموحدّون یہاں داخل ہو گئے - لیکن مُرسیّہ Murcia کے بادشاہ ابن مردنیش نے ۵۵۴ھ/ ۱۱۵۹ء میں اس پر قبضہ کرکے اسے اپنے خسر ابن هَمُشْک کو دے دیا - ۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء کے موسم گرما میں یوسف اور عثمان نامی سیّدوں نے اس کا محاصرہ کیا، لیکن اسے سر کرنے میں ناکام رہے، اور اسی طرح ابن مردنیش بھی، جو اپنے خسر سے اس بات پر ناراض ہو گیا تھا کہ اس نے اس شہر کو ۵۶۴ھ/ ۱۱۶۹ء میں الموحدون کے حوالے کر دیا تھا، ناکام رہا - الناصر جب العقاب (Las Navas de Tolosa) کی مہم پر روانہ ہو رہا تھا تو اس نے اپنا فوجی مرکز یہیں قائم کیا تھا - جیّان کے حاکم سیّد عبداللہ البیاسی نے خلیفہ العادل کے خلاف بغاوت کی اور قشتالہ کے فرڈیننڈ ثالث کا حلیف بن گیا - فرڈیننڈ نے بڑے زور شور سے شہر کا محاصرہ کیا، لیکن اسے بھاری نقصانات اٹھا کر پسپا ہونا پڑا، جس کا انتقام اس نے یوں لیا کہ پورے ضلع کو تباہ و برباد کر دیا، کہیں ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء میں جا کر وہ آخرکار اس شہر کو اپنی سلطنت میں شامل کرنے میں کامیاب ہو سکا، ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی اور آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے دوران یہ شہر بنو مَرِیْن اور غرناطہ کے بنو نصر کے مسلسل حملوں کا نشانہ بنا رہا اور اپنے مضبوط و مستحکم قلعے کی بدولت قشتالہ کا مستحکم دفاعی حصار ثابت ہوا - الادریسی اور ابن عبدالمُنعِم، جس نے اسی کا تتبع کیا ہے، دونوں نے شہر کے اندر طرح طرح کے بکثرت چشموں کی موجودگی کا ذکر کیا ہے، جن میں سے کچھ گرم پانی کے تھے اور کچھ ٹھنڈے پانی کے - ان میں سے بعض چشمے عربی عہد سے پہلے بھی موجود تھے، جیسے مثلاً حَمّام الثّور (= بیل کے گرم چشمے)، جہاں سنگ مرمر کا بنا ہوا ایک بیل کا مجسّمہ تھا اور وہ بڑا چشمہ جس پر ایک بہت قدیم ڈاٹ کی چھت تھی جس میں سے نکل کر پانی ایک بڑے حوض میں گرتا تھا - آج کل کلیسا کا چوک ایک یادگاری فوارے سے مزیّن ہے - عہد اسلامی کے جیّان کے مندرجۂ ذیل باشندوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۱) شاعر یحیی الغزّال، جسے عبدالرّحمٰن ثانی نے اپنا سفیر بنا کر شہنشاہ تھیوفیلس Theophilus کے پاس قسطنطینیہ بھیجا تھا،

(۲) فلسفی ابوذر مصعب، جو ۵۰۹ھ/۱۱۱۵-۱۱۱۶ء میں اپنے پیدایشی شہر کا قاضی تھا اور جس کا ذکر الرَّوْض المِعْطار میں کئی نظموں میں کیا گیا ہے؛ (۳) ابو محمّد بن جیّار الجیّانی، جو المرابطون کے زمانے میں فاس کا محصّل خراج تھا اور جس نے حاکم شہر، یوسف بن تاشفین کے پرپوتے یحیی بن الصَّحرویا سے بدعہدی کرکے ۵۴۰ھ/۱۱۴۶ء میں شہر کو عبدالمُؤمن کے حوالے کر دیا اور بعد ازاں اس کی حکومت میں بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا [علاوہ ازیں حدیث، لغت، نحو اور علم الانساب کے بہت سے نامور علما بھی گزرے ہیں].

مآخذ : (۱) الادریسی : [المغرب] *Descrip.*، متن ص ۲۰۲ اور ترجمہ ص ۲۴۸ ؛ (۲) ابن عبدالمُنْعم : الرَّوْض المِعْطار، طبع Levi Provençal، متن ص ۷۰ تا ۷۱، ترجمہ ص ۸۸ تا ۸۹ ؛ (۳) ابن العذاری : البیان المُغْرِب، ۲ : ۸۶، ترجمہ ص ۱۳۷ ؛ (۴) Codena : *Bibl. Arabica-Hispana*، ج ۵ ؛ (۵) Modoz : *Diccionario geográfico*، ۹ : ۵۶۳ تا ۵۶۴ ؛ (۶) رَوْض القِرْطاس، ص ۱۸۳ ؛ [(۷) المقدسی : احسن التقاسیم، طبع ڈخویہ (BGA)، ۳، بار دوم : ۲۳۴؛ (۸) ابن الفقیہ : مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویہ (BGA)، ۵ : ۸۷، سطر ۱۶ ببعد؛ (۹) ابن رُسْتہ : الاعلاق النفیسۃ، طبع ڈخویہ (BGA)، ۷ : ۳۵۵؛ (۱۰) یاقوت، طبع وُستنفلٹ، ۱ : ۴۰۰ و ۲ : ۱۶۹ ببعد، ۱۸۶؛ (۱۱) مراصد الاطلاع، ۵ : ۱۲۸؛ (۱۲) المقّری، طبع ڈوزی e.a.s. بمدد اشاریہ، ص ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۶، ۱۶۹، ۲۰۱، ۲۰۲؛ (۱۳) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ].

(A. HUICI MIRANDA)

چ

⊗ **چ** : اردو، فارسی اور بعض دوسری زبانوں کا ایک حرف، ہندی و سنسکرت الفبا کا چھٹا، فارسی کا ساتواں اور اردو کا تیرھواں حرف، حساب جُمّل میں اس کا وہی عدد شمار کیا گیا ہے جو ج کا ہے، یعنی ۳۔ اس کا تلفظ چے ہے، مگر یہ حرف کبھی کبھی بعض لسانی قبیلوں میں س، ش، ق اور ژ (اور ص) سے بھی بدل دیا جاتا ہے (فرہنگ آصفیہ) ۔ اسے جیم فارسی بھی کہتے ہیں ۔ فارسی میں بطور حرف زائد بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے نم سے نمچ (بمعنی نمی) (فرہنگ آنند راج).

مآخذ : مقالے میں بیان ہو چکے ہیں ۔ نیز دیکھیے کتب قواعد اردو و فارسی، خصوصاً (۱) عبدالحق : قواعد اردو ؛ (۲) محمد حسین آزاد : جامع القواعد.

(ادارہ)

* **چاپار** : Cāpūr : قَیدُو [رک بآں] کا سب سے بڑا بیٹا اور مغول اوکتا قاآن (Ögedey) (اُک / کتای: زمانۂ حکومت ۱۲۲۹ تا ۱۲۴۱ء) کا پرپوتا، جو اپنے باپ کی وفات (۷۰۰ھ/ ۱۳۰۱ء) کے بعد ۷۰۲ھ/ ۱۳۰۳ء کے موسم بہار میں آمل میں تخت پر بیٹھا (جمال قرشی، در W. Barthold : *Turkestan*، روسی طبع جلد ۱، ۱۹۰۰ء، ص ۱۳۸)۔ شروع شروع میں اسے قبلاء قاآن کے وارثوں سے، جو تخت کے دعوےدار تھے ، لگا تار برسر پیکار رہنا پڑا ۔ اس کا خیال تھا کہ چونکہ وہ اوکتا قاآن کی اولاد سے ہے، لہٰذا سلطنت پر اس کا حق ہے اور اوکتا کی نسل کے لوگ ہی "اصلی مغول روایت کے سب سے بڑے محافظ" ہیں ۔ اگست ۱۳۰۳ء میں چغتای کے اولوس (Ulus) کے خان دُوَہ (Duwa) کے ساتھ مل کر اس نے خان بالیغ (پیکنگ) کی خدمت میں سفارت بھیجی اور اس کے ذریعے خان اعظم (شہنشاہ چین) کی اطاعت قبول کر لی ۔ اس اطاعت کی غرض یہ تھی کہ ایک مغول وفاق کی تشکیل کی جائے جس میں تجارتی غرض سے نقل و حرکت کی مکمل آزادی حاصل ہو ۔ ستمبر ۱۳۰۴ء میں چین کی طرف سے ایل‌خانی اُلجایتو [رک بآں] سے اس طرح کی گفت و شنید ہوئی؛ لیکن یہ وفاق زیادہ عرصہ قائم نہ رہ سکا، کیونکہ دُوَہ نے چینی فوجوں کی مدد سے چاپار کو اس کے مغربی اور مشرقی ترکستان کے اولوس سے نکال دیا اور اس کی جگہ خود تخت پر بیٹھ گیا ۔ دُوَہ کی وفات (۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ء) کے بعد چار پار نے ان صوبوں کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن دوہ کے بیٹے کبک (Kebek) (ترکی کپک Kepek = بھوسا، قب ابن بطوطہ، ۲ : ۳۹۲) کا مقابلہ نہ کر سکا اور ۱۳۰۹ء میں اُسے بھاگ کر چین جانا پڑا، جہاں اس نے خانِ اعظم کے دربار میں پناہ لی ۔ اس کے بعد ایک قورلتای نے ۱۳۰۹ء کے موسم گرما میں اوکتا کے اولوس کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیا ۔ اس اولوس کے بیشتر حصے پر سلسلۂ چغتای کا قبضہ ہوگیا (رک بہ چنگیزخانیہ، چنگیزی) ۔ رشید الدین (طبع Blochet، جامع التواریخ، ۲ : ۹)، کے بیان کے مطابق چاپار روسی یا چرکسی نظر آتا تھا، یعنی خالص مغول نسل کا معلوم نہ ہوتا تھا.

مآخذ : (۱) وصّاف، چاپ سنگی، بمبئی ۱۲۶۹ھ/ ۱۸۵۲ - ۱۸۵۳ء، ص ۴۴۹ تا ۴۵۶، ۵۰۹ تا ۵۲۱؛ (۲) کاشانی: تاریخ سلطان اُلجایتو (مخطوطۂ پیرس، ضمیمہ Persan

۱۳۱۹ء)‘ ورق ۲۱ چپ تا ۲۷ چپ—W. Barthold‘ ۱۲ *Vorlesungen...*‘ برلن ۱۹۳۵ء‘ ص ۱۸۶ ببعد‘ ۱۹۹/۲۰۲؛ (۳) Barthold: *Four Studies in Central Asian History*‘ لائڈن ۱۹۵۶ء‘ ص ۱۲۸ تا ۱۳۲؛ (۴) R. Grousset: *L'Empire des steppes*‘ پیرس ۱۹۳۹ء‘ ص ۳۶۲ ببعد؛ (۵) B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*‘ بار دوم‘ برلن ۱۹۵۵ء‘ ص ۱۰۷‘ ۲۳۲‘ ۳۵۱ (مع مزید مآخذ)؛ مغول وفاق سے متعلق قب (۶) W. Kotwicz: *Les Mongols, promoteurs de l'idée de la paix universelle au début du XIII^{e} siècle*‘ در *Rocznik Orientalistyczny*‘ ج ۱۶ (۱۹۵۰ء)‘ ص ۴۲۸ تا ۴۳۴.

(B. SPULER)

* **چاپار اوغلری**: رک بہ چپن اوغلری.

* **چاٹگام**: (=چاٹگاؤں)، رک بہ چٹاگانگ.

* **چاٹگاؤں**: (=چاٹگام)، رک بہ چٹاگانگ.

* **چاڈ**: (=چاد، تشاد) رک بہ شاد.

* **چارجوی**: رک بہ آمل.

* **چاشناگیر**: (فارسی میں چاشنی گیر)، چکھنے والا - سلجوقیوں کے عہد سے مسلمان حکمرانوں (بشمول ممالیک) کے درباروں میں ایک عہدے دار، جو عموماً "امیر" کا رتبہ رکھتا تھا - [خصوصاً عثمانی ترکی میں]- یہ بات پوری طرح واضح نہیں ہوئی کہ "خوان سالار" (داروغۂ مطبخ) کے ساتھ اس کا کس طرح کا تعلق ہے - غالبًا دونوں کو عموماً ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے - یہ عہدہ کہیں نہیں ملتا، حتیٰ کہ ایران کے قدیم خاندانوں میں بھی نہیں ملتا، گو خلفا و سلاطین کے یہاں ایک داروغۂ طعام ضرور ہوتا تھا اور کھانے سے پہلے وہ کھانے چکھوا بھی لیا کرتے تھے، اس لیے کہ ہمیشہ یہ اندیشہ ہوتا تھا کہ کہیں ان میں زہر نہ ملا دیا گیا ہو - چاشناگیر کی اصطلاح ایک قسم کی شیشے کی صراحی کے لیے بھی استعمال کی گئی ہے - التنوخی: نشوار، بار ہشتم، طبع مرجلیوث Margoliouth، دمشق ۱۹۳۰ء، ص ۱۵۰).

مأخذ: (۱) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتی تشکیلاتینہ مدخل‘ استانبول ۱۹۴۱ء‘ بمدد اشاریہ.

(CL. CAHEN)

* **چاشناگیر باشی**: سب سے بڑا چکھنے والا، عثمانی ترکوں کے دربار کا ایک اعلیٰ عہدے دار - سلجوقیوں اور دیگر آناطولی خاندانوں کے بادشاہوں کے زمانے میں "چاشناگیر"، "امیر چاشناگیر" یا "امیر ذواق" سلطان کے اہم ترین عہدے داروں میں ہوتا تھا - ابن بی‌بی (الاوامر العلائیہ؛ طبع Necati Lugal و Adnan Sadik Erzi، انقرہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۶۴) نے "چاشناگیر" کا ذکر "میر آخور" اور "امیر مجلس" کے ساتھ کیا ہے - قانون نامۂ محمد ثانی (Toem، تکملہ، ۱۳۳۰ھ، ص ۱۱ تا ۱۲) میں چاشناگیر باشی آغائے رکاب کے طور پر اس زمرے میں دکھائی دیتا ہے جس کی قیادت ینی چریوں کا "آغا" کرتا تھا - رتبے کے اعتبار سے اس کا نام "میر عالم"، "کپچی باشی"، "میر آخور"، "چکیر جی باشی" اور بلوک [کے آغاؤں، رک بہ بلوک] سے پہلے آتا ہے - ۸۸۳ھ/۱۴۷۸-۱۴۷۹ء کی ایک دستاویز میں بارہ ذواقین کے نام درج ہیں، جو اپنے امیر سنان بےؔ کے ماتحت تھے (احمد رفیق: *Fātiḥ dewrine 'a'id wethikalar*، در *TOEM*، شمارہ ۴۹/۶۲، ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۷ھ، ص ۱۵) - آگے چل کر ذواقین کی تعداد میں بہت اضافہ ہو گیا، یہاں تک کہ وہ ایک سو سترہ تک پہنچ گئی (عین علی: خوانین عالی عثمان، ص ۹۷) - اٹھارھویں صدی میں D'Ohsson نے ان کی تعداد صرف پچاس بتائی ہے - وہ لکھتا ہے کہ "چاشناگیر باشی" مطبخوں کے امیروں کے تحت "بیرون" (بیرونی عہدے داروں) کے پانچویں درجے میں ایک نہایت ہی معمولی عہدہ تھا - جس زمانے کا حال اس نے لکھا ہے اس تک پہنچتے پہنچتے اس عہدے کا مرتبہ بہت کم ہو گیا تھا اور اس کے فرائض صرف کھانا پکانے تک

محدود ہو کر رہ گئے تھے۔

مآخذ: اسمٰیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتی تشکیلاتینه مدخل، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۸۸؛ (۲) وهی مصنف: عثمانی دولتنک مرای تشکیلاتی، انقره ۱۹۴۵ء، ص ۴۲۶ تا ۴۲۷؛ (۳) Gibb-Bowen، ۱/۱، ص ۳۴۸؛ (۴) D'Ohsson: *Tableau*، ۷: ۲۲ تا ۲۳۔

(B. Lewis)

* **چال دِران**: ایرانی آذر بیجان کے شمال مغربی حصے میں ایک میدان، جس کی مغربی حد ترکی اور ایرانی آذربیجان کے درمیان موجودہ سرحد کا ایک حصہ ہے (قبّ: فرہنگ جغرافیۂ ایران، ۴ (تہران ۱۳۳۰ ھش): ۱۵۴)۔ اس میدان میں ۲ رجب ۹۲۰ھ/ ۲۳ اگست ۱۵۱۴ء کے دن عثمانیوں کو صفویوں پر فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی۔

سلطان سلیم اول نے اپنی سپاہ اور فوجی مشیروں کی ہچکچاہٹ کے باوجود ۲۳ محرم ۹۲۰ھ/ ۲۰ مارچ ۱۵۱۴ء کو یہ مہم شروع کی۔ اپنے بھائیوں کو راستے سے ہٹا کر تخت حاصل کرنے کے بعد یہ اس کے دور حکومت کی پہلی مہم تھی، اور سچ یہ ہے کہ اسے ان تمام علیحدگی پسند رجحانات کا حتمی جواب سمجھا جا سکتا ہے جو نصف صدی سے زیادہ عرصے سے آناطولی ترک قبائلی عناصر میں "درویش" بغاوتوں یا نسل عثمان کے دعویداروں کی عملی حمایت کی صورت میں نمودار ہوتے رہے تھے، اور جن کی وجہ سے اب پورے کے پورے صوبے کا صفوی دائرۂ اقتدار میں چلا جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اس علاقے کے انتشار کی شدت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اصل معرکہ آرائی شروع ہونے سے پہلے اس علاقے کے ان لوگوں کو وسیع پیمانے پر قتل یا گرفتار کیا گیا جن پر انحراف کرنے کا شبہہ تھا۔ اس صورت حال کی سنگینی کا قیاس ان خطرات سے بھی کیا جا سکتا ہے جو سلطان سلیم اول کو قطعی فیصلہ کرنے کے لیے مول لینے پڑے۔ صحیح طور سے یہ طے کرنا مشکل ہے کہ اس بے اطمینانی سے صفویوں نے فائدہ اٹھانا چاہا یا انھوں نے محض متبادل حکومت کے روپ میں آ کر عثمانیوں کے خلاف جذبات سے فائدہ اٹھایا تھا، اتنی بات واضح ہے کہ عثمانیوں نے مشرق کے بعض مسلمانوں پر اپنے حملے کو جو خلاف بدعت دعوت کا رنگ دیا وہ ایک سراسر سیاسی مقصد کے چہرے پر پردہ ڈالنا تھا۔

یہ مہم بظاہر محمد ثانی کی اوزون حسن کے خلاف ۱۴۷۳ء کی مہم کے خطوط پر چلائی گئی تھی۔ اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ "فریدون بیگ" میں محفوظ روز نامچے میں موجود ہے، گو اس میں اتنی بڑی فوج کی نقل و حرکت اور قیام سے متعلق بنیادی مسائل کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ فوج عثمانی اپنے علاقے کی ساری حدود طے کرا کے ایسے علاقے میں لائے جہاں وہ مقامی رسد حاصل کیے بغیر نہ رہ سکتی تھی؛ لیکن عثمانیوں کی طاقت کا بلاشبہہ یہ نہایت مؤثر مظاہرہ تھا کہ ان مسائل کو حل کر لیا گیا اور اتنی خود سر فوج میں نظم و ضبط قائم رہا، حالانکہ اسے ان علاقوں سے گزرتے وقت نئی نئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ آناطولی نے اس وقت تک عثمانی طاقت کا ایسا پر شکوہ مظاہرہ نہ دیکھا تھا، یہ بات شاہ اسمٰعیل اور اس کے حامیوں کے لیے ان آتش گیر اسلحہ اور توپ خانے سے کہیں زیادہ مرعوب کن تھی جنھیں اکثر روایات میں عثمانی فتح کا سبب قرار دیا گیا ہے (قبّ لطفی پاشاہ کا مبالغہ آمیز بیان، جس میں عثمانی کمکی افواج کے یکے بعد دیگرے میدان میں اترنے پر اسمٰعیل صفوی کے ششدر رہ جانے کا ذکر کیا گیا ہے)۔

یہ مہم اس لحاظ سے اپنے بنیادی مقصد میں کامیاب کہی جا سکتی ہے کہ اس نے اہل مشرق کی نظر کو، جو وہ آناطولی پر جمائے بیٹھے تھے، ایک

پشت سے زائد عرصے کے لیے اس سے ہٹا دیا ۔ صفوی پسپا ھوتے وقت توڑ پھوڑ کے ہتھکنڈے استعمال کرتے تھے، جس کی وجه سے ان کے جن علاقوں پر دشمن حمله آور ھوتا انھیں زیاده عرصے تک اپنے قبضے میں نه رکھ سکتا ۔ اگرچه سلطان تبریز میں ۱۷ رجب / ۷ ستمبر کو فاتحانه داخل ھو گیا، لیکن ایک ھفتے کے اندر اندر آماسیه کے سرمائی صدر مقام کو لوٹنے کی تیاریاں شروع ھو گئیں اور وھیں سے اگلے سال جنوب مشرق آناطولی کی جانب اُس لشکر کشی کا آغاز ھوا جس نے اِلبستان کے گِرد کی نیم خود مختار ریاست ذوالقدر اوغلی کا خاتمه کیا اور دیار بکر اور شمالی کردستان قطعی طور پر سلطنت عثمانیه میں شامل کر لیے گئے.

مآخذ : عثمانی سلطنت کی عمومی تاریخوں میں: (۱) Hammer-Purgstall کی تاریخ اب بھی اس مہم کی واقعاتی تفصیل پر سند کی حیثیت رکھتی ھے (۲ : ۳۹۲ ببعد)؛ (۲) ‘Zinkeisen ۲ : ۵۶۶ ببعد؛ (۳) ‘Jorga ۲ : ۳۲۷ ببعد میں اس کا سرسری طور سے ذکر ھے؛ (۴) اسماعیل حقی اوزون چارشیلی : عثمانلی تاریخی، ج ۲، انقره ۱۹۴۹ء، ص ۲۴۶ ببعد میں نقشۂ جنگ بھی ھے؛ ان عثمانی مؤرخین (۵) کمال پاشا زاده : تواریخ آل عثمان، جلد ۹، ‘Ali Emiri ‘Millet عدد ۲۹، ورق ۳۵ ب ببعد؛ (۶) عالی : کُنه الاخبار، سلیمانیه، اسعد افندی، عدد ۲۱۶۲، ورق ۲۳۸ الف، ببعد؛ (۷) سعدالدین : تاج التواریخ، ج ۲، استانبول ۱۲۷۹ھ، ص ۲۳۹ ببعد؛ (۸) لطفی پاشا : تواریخ آل عثمان، طبع عالی، استانبول ۱۳۴۱ھ، ص ۲۰۶ ببعد؛ (۹) صدیق زاده : تاریخ، استانبول ۱۲۸۷ھ، ص ۳۵۹ ببعد، میں بہت حد تک وھی تصویر پیش کی گئی ھے جو ‘Hammer-Purgstall نے دی ھے ۔ (‘Hammer Purgstall نے البته کمال پاشا زاده اور لطفی پاشا سے استفاده نہیں کیا تھا) ۔ اس تصویر کے کئی پہلوؤں کی تکمیل احسن طریق سے متعدد سلیم ناموں سے ھو سکتی ھے (ان کا خاصا مکمل ذخیره A. S. Levend : *‘Gazavāt-nāmeler* وغیره، انقره ۱۹۵۶ء، ص ۲۲ ببعد میں ملتا ھے): اِن سلیم ناموں میں اھم ترین یه ھیں : (۹) سلیم نامه شکری، موزۂ بریطانیه، اصل نسخه، عدد ۱۰۳۹، ورق ۲۲۶ ب ببعد (اس کا اعاده جاوری، ‘Ali Emeri ‘Millet عدد ۱۳۱۰، ورق ۵۴ الف ببعد، اور یوسف افندی، سلیمانیه، اسعد افندی، عدد ۲۱۴۶ ورق ۱۱ الف ببعد میں کیا گیا ھے)؛ (۱۰) کشفی، سلیمانیه، اسعد افندی، عدد ۲۱۴۷، ورق ۱۳ الف ببعد؛ (۱۱) سعدی بن عبدالمتعال، ‘Revan ‘Topkapi عدد ۱۲۷۷، ورق ۴۶ الف ببعد؛ (۱۲) ابوالفضل بن اِدریس تِبلیسی، موزۂ بریطانیه، .Add ۲۴,۹۶۰، ورق ۶۳ ب ببعد؛ (۱۳) سُجُودیِ، ‘Revan ‘Topkapi عدد ۱/۱۲۸۴، ورق ۵ ب ببعد؛ (۱۴) جلال زاده مصطفیٰ چلبی، موزۂ بریطانیه، .Add ۷۸۴۸، ورق ۱۲۰ ب ببعد؛ (۱۵) فریدون بیگ : منشآت السلاطین، ج ۱، استانبول ۱۲۷۴ھ، ص ۳۹۶ ببعد کی دستاویزیں (خط و کتابت، مہم کا روزنامچه، فتح نامے) غیر معمولی اھمیت کی حامل ھیں ۔ ایرانی مآخذ (جن پر مکمل بحث غلام سرور : *‘History of Shāh Ismā‘il Safawi* علیگڑھ ۱۹۳۹ء، ص ۳ تا ۱۶ میں کی گئی ھے) شکست کی اھمیت کو خفیف کرنے کی کوشش کرتے ھیں اور ان کی تحریروں میں یه مقصد جھلکتا نظر آتا ھے ۔ سب سے زیاده اھم : (۱۶) خواند امیر : حبیب السیر، ج ۴، تہران ۱۳۳۳ء، ص ۵۴۳ ببعد ھے؛ جس کی روایت (۱۷) حَسَن رُوملو : احسن التواریخ، طبع ‘C. N. Seddon بڑوده ۱۹۳۱ء، ص ۱۴۳ ببعد (متعدد توسیعات کے ساتھ)؛ (۱۸) اسکندر بیگ منشی : عالم آرائے عباسی، تہران ۱۳۴۱عش، ص ۳۱ ببعد (اس نے مندرجۂ بالا دونوں کتابوں کے علاوه (۱۹) غفاری : جہاں آرا سے بھی استفاده کیا ھے) کی اساس ھے : ابتدائی یورپی مؤقر بیان (۲۰) Paolo Giovio: *Historiae Sui Temporis*‘ پیرس ۱۵۵۸ء، ۱ : ۱۳۳ تا ۱۶۳ ببعد کا ھے (اس حصے کا اطالوی ترجمه F. Sansovino : *Historia Universale dell' Origine, Gurrre et Imperio de Turchi*‘ وینس ۱۶۵۴ء، ص ۳۲۳ تا ۳۶۰ ببعدمیں ھے؛ نیز Sansovino میں)؛ (۲۱)

Teodoro Spandugino : *Vita di Sach Ismael*، وغیرہ (ص ۱۳۲ تا ۱۴۰ ببعد)؛ (۲۱) G.A. Menavino : *Vita et Legge Turchesca*، ص ۱۷ تا ۵۷ ببعد، کا دعوی ہے کہ وہ مہم پر ترکوں کے ساتھ تھا، لیکن مہم کے واقعات کو اس نے نہایت مسخ کرکے پیش کیا ہے (لاطینی ترجمہ در P. Lonicerus : *Chronica Turcorum*، فرانکفرٹ ۱۵۷۸ء، ۱ : ۹۵ تا ۹۷ ببعد؛ (۲۲) R. Knolles : *The Generall Historie of the Turks*، لنڈن ۱۶۲۱ء، ص ۵۰۵ تا ۵۱۵ میں Menavino سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن Jovius کا اتباع اول تا آخر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ T. Artus نے (۲۳) Chalcocondylas : *L'Histoire de la Decadence de l'Empire Grec*، پیرس ۱۶۵۰ء، ۱ : ۳۵۸ تا ۳۷۴ کے De Vigenere والے ترجمے کے تسلسل میں کیا ہے؛ گو اس میں (۲۴) J. Leunclavius : *Historiae Musulmanae Turcorum*، فرانکفرٹ ۱۵۹۱ء، عمود ۶۹۱ تا ۷۰۴، ۷۴۲ تا ۷۵۴ کے بیانات بھی موجود ہیں؛ (۲۵) P. Bizaro : *Rerum Persicarum Historia*، فرانکفرٹ ۱۶۰۱ء، محض اس لیے اہم ہے کہ اس میں H. Penia کا قسطنطینیہ سے ٦ نومبر ۱۵۱۴ء کا لکھا ہوا خط، ص ۲۷۵ تا ۲۷۸ پر موجود ہے؛ (۲٦) M. Tayyib Gökbilgin کا مقالہ در *IA*، کراسہ ۲۴، ص ۳۲۹ تا ۳۳۱ عام عثمانی نقطۂ نظر پیش کرتا ہے۔

(J. R. WALSH)

⊛ **چاند بی بی سلطان:** (نواح ۱۵۵۰ تا ۱٦۰۰ء، کتب تاریخ میں ان کا نام اسی طرح آیا ہے) احمد نگر کے بادشاہ حسین نظام شاہ (۱۵۵۳ تا ۱۵٦۵ء) اور ملکہ خونزہ سلطان کی دختر تھی۔ چودہ برس کی عمر تھی کہ ۱۵٦۴ء میں سلطان بیجا پور علی عادل شاہ (۱۵۵۸ تا ۱۵۸۰ء) سے اس کا عقد ہوا۔ ایک طرف تو یہ شادی ہوئی اور دوسری طرف یہ متبادل پیوند کہ علی عادل شاہ کی ہمشیرہ بی بی ہدیہ سلطان کا نکاح چاند بی بی کے بھائی مرتضی نظام شاہ (۱۵٦۵ تا ۱۵۸۵ء) کے ساتھ کر دیا گیا۔

اس طرح ان پڑوسی سلطنتوں کی باہمی چپقلش ختم ہو گئی اور دکن کی پانچوں سلطنتوں میں اتحاد کی سبیل نکل آئی۔ اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ تلی کوٹ یا رَاکْشَسَہ تَنْگڈی کے میدان میں جنگ ہوئی اور بیجا نگر کی حکومت ختم کر دی گئی۔

دکن میں یہ دَور سخت آشوب و اضطرار کا دَور تھا۔ بہمنی سلطنت کے بعد جو ریاستیں وجود میں آئی تھیں وہ اکثر ایک دوسرے سے برسر پیکار تھیں۔ اس کے علاوہ ہر ریاست کے امرا بھی آپس میں اُلجھے رہتے تھے۔ زندگی کا اس زمانے میں یہی دستور بن گیا تھا۔ بظاہر یہ جھگڑے "دکنی" اور "آفاقی" مفاد کے نام پر ہوتے تھے۔ دکنی وہ لوگ تھے جو چودھویں صدی عیسوی میں شمالی ہند سے آکر دکن میں آباد ہوئے اور آفاق وہ جو پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں زیادہ تر سمندر پار کے علاقوں سے آکر دکن میں بس گئے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ذاتی مفاد کے سوا بہت ہی کم کوئی دوسرا مقصد ہوا کرتا تھا۔

جب چاند بی بی اپنے نئے گھر میں بیجا پور آئی تو اس نے محسوس کر لیا کہ اس کے خاوند کا تخت کانٹوں کی سیج ہے۔ چنانچہ اس نے حتی المقدور خاوند کی مدد کرنا اپنا فرض قرار دیا۔ وہ علی عادل شاہ کی کئی مہموں میں اس کے ہمراہ رہی؛ وہ میدان جنگ کی سختیاں جھیلتی، اس کے ساتھ شکار کھیلتی اور بوقت ضرورت اسے مشورے دیتی اور اس کی ہمت بندھاتی۔ جب علی عادل شاہ نے ۱۵۸۰ء میں وفات پائی تو اس وقت چاند بی بی کی عمر اٹھائیس سال تھی مگر رزم و بزم کے تمام قواعد و فنون سے واقف۔

علی عادل کی نرینہ اولاد نہ تھی، لہٰذا اس کا نُہ سالہ بھتیجا ابراہیم اس کے تخت کا وارث ہوا اور وہ ابراہیم عادل شاہ ثانی (۱۵۸۰ تا ۱٦۲٦ء) کے نا سے تخت نشین ہوا، لیکن پوری سلطنت میں سب سے

زیادہ مقبول خود چاند بی بی سلطان تھی ۔ بادشاہ کی خورد سالی کے زمانے میں وھی تھی جس نے اپنے وزرا کے تعاون سے نظم و نسق چلایا ۔

اس کی شجاعت کا پہلا تجربہ اس وقت ھوا جب برار، بیدر، اور گولکنڈہ کی متحدہ فوجوں نے دارالحکومت پر حملہ کیا ۔ ملکہ دشمنوں کی اس خوفناک صف آرائی سے ذرا مرعوب نہ ھوئی، بلکہ جتنے دن محاصرہ رھا وہ برابر ایک مورچے سے دوسرے مورچے پر جاتی رھی ۔ ایک موقع پر جب کہ اگرچہ بارش زور کی تھی اور ایک جگہ شگاف بھی ھو گیا تھا لیکن وہ اس کی حفاظت کے لیے بذات خود کھڑی رھی اور اپنی نگرانی میں شگاف بند کروایا ۔ محاصرہ پورا ایک سال رھا تا آنکہ دشمن کو ناچار پسپا ھی ھونا پڑا ۔

جب ابراھیم عادل شاہ کی ھمشیرہ خدیجہ سلطان کا نکاح احمد نگر کے شاھزادے میراں حسین سے ۱۵۸۴ء میں ھوا تو اس وقت ھی چاند بی بی کو اپنے وطن (میکے میں) آنے کا موقع نصیب ھوا ۔ جب سے دلھن بن کر یہاں سے رخصت ھوئی تھی اس وقت کے بعد اسے یہاں آنے کا موقع نہ مل سکا تھا ۔

احمد نگر پہنچ کر اسے معلوم ھوا کہ اس سلطنت کی حالت بیجا پور سے بھی زیادہ زبوں ھے، کیونکہ اس کے بھائی مرتضیٰ میں کچھ ایسے ذھنی رجحانات پیدا ھو گئے تھے جو بالآخر جان لیوا ثابت ھوے ۔

جب خود چاند بی بی کی شادی ھوئی تھی تو اس وقت احمد نگر اور بیجا پور کے مابین شولا پور کے علاقے پر تنازع تھا؛ چنانچہ وہ دلھن کے جہیز کے طور پر بیجاپور کو دے دیا گیا تھا، لیکن میراں حسین کی شادی پر دونوں حکومتوں کے تعلقات میں زیادہ استواری پیدا ھونے کے بجائے تلخی پیدا ھو گئی ۔ مرتضیٰ نے بیجاپور کے خلاف اس لیے جنگ کا اعلان کر دیا کہ ابراھیم عادل شاہ نے شولاپور کو احمد نگر کی طرف منتقل کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔

مرتضیٰ کی حکومت کے آخری چند ماہ تباہ کن ثابت ھوے، کیونکہ اس کا دماغی توازن قریب قریب بگڑ چکا تھا، جس کی انتہا یہ ھوئی کہ اس نے ولی عہد میراں حسین کو قتل کر دینے کا حکم دے دیا ۔

یہ تمام داستان کہ وہ اپنی کوششوں میں کیونکر ناکام رھا اور کس طرح میراں نے اپنے والد کو مروا ڈالا، اور کس طرح اس حرکت سے دارالحکومت کے تمام باشندے اس کے خلاف ھو گئے، اور کیسے بمشکل دو سال تین مہینے کی مختصر حکومت کے بعد خود اس کا اپنا سر اُتار لیا گیا، اس کی تفصیلات سے ظاھر ھوتا ھے کہ جب چاند بی بی دوبارہ احمد نگر پہنچی تو نظام شاھی حکومت کا ڈھانچا کتنا بگڑ چکا تھا ۔

میراں حسین کے انتقال کے بعد تخت نشینی کا مسئلہ پھر ابھرا، کیونکہ اس نے اولاد نرینہ نہیں چھوڑی تھی، اور مرتضیٰ کا بھائی بُرھان مغلیہ سلطنت کے تاجدار شہنشاہ اکبر کے دربار کی پناہ میں آ چکا تھا ۔ نخست زادگی کے اعتبار سے برھان کے بیٹے اسمٰعیل کو تخت نشینی کا حق پہنچتا تھا، لہٰذا اسی کو تخت پر بٹھا دیا گیا ۔ اس پر "دکھنیوں" نے بلوہ کر دیا اور دارالحکومت کے "آفاقیوں" کا قتل عام کیا گیا ۔ برھان نے جب یہ واقعات سنے تو بسرعت تمام وہ آگرے سے روانہ ھوا، اپنے بیٹے کو تخت سے اُتارا اور خود ۱۵۹۱ء میں احمد نگر کے تخت پر بیٹھ گیا ۔

اس صورت حال میں چاند بی بی سخت بد دل ھو کر بیجاپور واپس آ گئی، لیکن یہاں بھی چین نصیب نہ ھوا، کیونکہ ایک گروہ ایسا پیدا ھو گیا تھا جو ابراھیم عادل شاہ کے بھائی اسمٰعیل کا طرف دار تھا، جس نے بلگام میں اپنی خودمختاری کا اعلان کر رکھا تھا ۔

برھان نظام شاہ نے ۱۵۹۵ء میں وفات پائی ۔

اس کے بعد اس کا فرزند ابراهیم تخت نشین هوا، لیکن وہ بھی بہت جلد اپنے باپ سے جا ملا - قریب قریب یہی وہ وقت تھا جب چاند بی بی دوبارہ احمد نگر گئی تھی۔

تخت کے متعدد دعویدار تھے - سب سے اهم شخصیت بہادر کی تھی، جو ابراهیم نظام شاہ کا خرد سال فرزند تھا - دوسرا شخص تھا احمد، یعنی حسین نظام شاہ کے ایک بھائی کا مبیّنہ پوتا - چاند بی بی نے پوری قوت کے ساتھ بہادر کی حمایت کی، لیکن میاں منجو نے جو احمد کو تخت پر بٹھانا چاهتا تھا، یہ مہلک قدم اٹھایا کہ شہنشاہ اکبر کے فرزند شہزادۂ مراد کو، جو اس وقت گجرات کا حاکم تھا، اپنی مدد کے لیے بلا لیا۔

مراد تو اس موقع کا منتظر هی تھا، اس نے فوراً دارالحکومت پر چڑھائی کر دی - ادھر چاند بی بی نے بہادر کے جائز وارث تخت و تاج ہونے کا اعلان کر کے گولکنڈہ اور بیجاپور کو کہلا بھیجا کہ اپنے مشترک دشمن کے مقابلے پر اس کی مدد کریں - مغلوں نے احمد نگر کا دو مرتبہ محاصرہ کیا اور یہ محاصرے دکن کی پوری تاریخ کے سب سے زیادہ هیجان انگیز واقعات میں سے هیں۔

ذرائع و وسائل کی فراوانی کے باوجود، اور اس کے باوجود کہ احمد نگر کے حکمران طبقے کی صفوں میں انتشار تھا مراد کو کچھ زیادہ کامیابی نہ ہوئی - اس نے دمدموں کے پاس بارود کی سرنگیں بچھا دی تھیں، لیکن چاند بی بی نے اس کے جواب میں یہ سرنگیں خالی کر کے انہیں بھروا دیا۔

پھر بھی جب قلعے کی فصیل میں شگاف پڑ گیا اور اس کا کچھ حصہ گر گیا تو چاند بی بی نے ہتیار سجائے اور بہ نفس نفیس اس شگاف پر پہنچ گئی - وهاں دست بہ دست گھمسان کی جنگ هو رهی تھی، اس میں کود پڑی اور تمام دن مغل فوجوں کے حملے روکتی رهی۔

رات آ گئی، لیکن چاند بی بی کو چین کہاں - صبح ہوئی تو لوگ یہ دیکھ کر حیران رہ گئے کہ شگاف کی مرمت ہو چکی تھی - اب مراد کو معلوم ہوا کہ نظام شاهی فوجوں کی کمان کس باهمت انسان کے هاتھ میں ہے - چنانچہ اس نے چاند بی بی کو پیغام بھیجا، جس میں اسے سلطانہ تسلیم کر لیا - یہ امر قابل ذکر ہے کہ دکن کی یہی ایک ملکہ تھی جس نے سلطان کا مردانہ لقب اختیار کیا اور دکن کی پانچ سلطنتوں میں صرف اسی حکمران کے شاهی لقب کو مغلوں نے تسلیم کیا۔

اس کے بعد اس عہد نامے پر دستخط کر کے جس کے مطابق برار کا علاقہ مغلوں کی طرف منتقل ہو گیا تھا اور اس کے بدلے میں احمد نگر کی مکمل آزادی و خود مختاری تسلیم کر لی گئی تھی، مراد نے گجرات کی طرف مراجعت کی۔

اس بحران کے ختم ہو جانے کے بعد کچھ عرصے کے لیے حالات سُدھر گئے، لیکن داخلی امن زیادہ دن برقرار نہ رہ سکا - جو لوگ چاند بی بی کے مخالف تھے انہوں نے اب مغل شاہزادۂ دانیال کو مدد کے لیے بلایا - چاند بی بی سلطان نے بھی دوبارہ گولکنڈہ اور بیجا پور سے مدد طلب کی، لیکن اس دفعہ یہ اتحاد کامیاب نہ ہو سکا - ۱۵۹۲ء میں گوداوری کے کنارے سون پت کے میدان میں سخت جنگ کے بعد چاند بی بی کے اتحادیوں نے شکست کھائی۔

اب مغلوں کے سامنے کوئی روک نہ تھی، چنانچہ انہوں نے فوراً احمد نگر پر چڑھائی کر کے دوبارہ اس کا محاصرہ کر لیا - اس مرتبہ حالات مدافعت کرنے والوں کے خلاف تھے، کیونکہ خاص دارالحکومت میں ایک طاقت ور گروہ نے یہ تہیہ کر رکھا تھا کہ اس شیر دل خاتون کی طرف سے جو بھی منصوبہ بنتی ہو اس پر پانی پھیر دے۔

bestudubooks.wordpress.com

چاند بی بی نے اب دیکھ لیا کہ قصہ ختم ہو چکا ہے اور شاید اس کی یہ خواہش بھی ہوگئی تھی کہ دربار کو سلطنت کے قدیم دارالحکومت جُنَیر کی طرف منتقل کر دے، لیکن مخالف گروہ کی قیادت ایک غیر ذمے دار شخص حمید خاں کے ہاتھ میں تھی؛ جس نے شہر کے اوباشوں کو ساتھ لے کر محل کے اس حصے پر حملہ کر دیا جہاں ملکہ کی قیام گاہ تھی۔ موت کے دو بدو بھی وہ پرسکون اور بے خوف ھی نظر آئی؛ نہایت سفاکی سے اسے قتل کر دیا گیا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ہم ایک انگریز مصنف میڈوزٹیلر Meadowes Taylor کے وہ الفاظ نقل کر دیں جو اس نے اپنے تاریخی افسانے "ایک نجیب ملکہ" میں چاند بی بی سلطان کے بارے میں لکھے ہیں:۔

"ملکہ ایلزبتھ Queen Elizabeth کی ہم عصر... ایک ملکہ، قابلیت میں اس کی ہم پلہ، سیاسی فہم و ذکا میں اس کے برابر اور اسی کی طرح تعلیم یافتہ اور کمالات سے آراستہ تھی، گو اس کی تعلیم کی نوعیت یک گونہ مختلف تھی؛ وہ اتنے ھی بڑے اور زرخیز خطے پر حکمران تھی جتنا انگلستان ہے۔ حاسدوں اور دشمنوں میں گھری ہوئی ایک خاتون، جس نے محض اپنی شجاعت و عزیمت سے اپنی مملکت کو تباہ اور ٹکڑے ہو جانے سے بچا لیا.... وہ سادہ مزاج، فیاض، راست باز اور رحمدل، پاکباز، متقی اور مخیر، ہندوستان کی تمام خواتین میں وہ اس طرح ممتاز ہے جس طرح ایک گوہر بے داغ و بے بہا۔"

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) میرزا ابراہیم زبیری: بساتین السلاطین، حیدرآباد (دکن)، بدون تاریخ؛ (۳) علی بن ابراہیم طباطبائی: بُرہان مآثر، دہلی ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء؛ (۴) Meadows Taylor: *A Noble Queen*؛ (۵) Gribble: *History of the Deccan*، ج، لنڈن ۱۹۲۴ء؛ (۶) سید احمد اللہ قادری: چاند بی بی.

(ہارون خاں شروانی)

* **چاوُدُرس**: (یا چاوُلدُر)، ایک ترکمان قبیلہ، جس کے لوگ پہلے پہل سولھویں اور سترھویں صدیوں میں خوارزم میں آ کر آباد ہوے اور اٹھارھویں صدی میں ان کی زیادہ تعداد یہاں آ کر آباد ہوئی۔ خیوہ کی ریاست کے خلاف ان لوگوں نے جو جنگیں لڑیں ان میں شکست کھا کر ان کے ایک حصے کو جزیرہ نما منگیشلک کی طرف دھکیل دیا گیا، جہاں سے کچھ خیل استاوروپول Stavropol کے میدانوں کی طرف چلے گئے۔ اس قبیلے کے ایک حصے نے خیوہ کی اطاعت قبول کرلی اور وہ مستقل طور پر خوارزم میں آباد ہو گئے۔

تَخس کے علاقے (قرہ قلپقستان کی خوداختیار سوویت اشتراکی جمہوریہ) میں اس کی حیثیت اب ایک حضری قبیلے کی ہے، جس کی تعداد ۲۵,۰۰۰ نفوس ہے (رک بہ ترکمان).

(ادارہ وو)

* **چاؤ**: (=چاو) (چینی طَصْعو tṣ'au کا فارسی اِملا 'چاؤ' ہے)، اس کاغذی سکّے کا نام جو ۶۹۳ھ/ ۱۲۹۴ء کے خزاں میں تقریباً دو مہینے تک ایران میں رائج رہا۔ اسے ایلخان گیخاتو (۱۲۹۱ تا ۱۲۹۵ء) کے وزیر اعظم اور وزیر مالیات صدر الدین احمد بن عبدالرزّاق خالدی یا زَنجانی کے مشورے پر چین کی تقلید میں رائج کیا گیا تھا۔ رشید الدین کے مطابق یہ سکہ سب سے پہلے ۱۹ شوال ۶۹۳ھ/۱۳ [صحیح ۱۲] ستمبر ۱۲۹۴ء میں، لیکن وصّاف اور دوسرے مؤرخین کے خیال میں اس کے کچھ بعد یعنی ذوالقعدہ/۲۳ ستمبر۔ ۲۲ اکتوبر میں، تبریز اور دوسرے صوبائی صدر مقامات میں تیار کیا گیا اور چاؤ خانوں کے ذریعے اسے تقسیم کیا گیا، جو خاص طور پر اس مقصد کے لیے بڑی لاگت سے بنائے گئے تھے۔

لیکن اس نئے سکّے کی شدید مخالفت ہوئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تجارت اور صنعت دونوں میں تعطل پیدا ہو گیا۔ شہروں کی آبادی کم ہوگئی اور

ملک میں مکمل تباہی کے آثار پیدا ہوگئے ۔ دو مہینے کے بعد ہی کاغذ کے اس سکے کا رواج ختم کرکے پرانے سکّے دوبارہ رائج کر دیے گئے.

چاؤ، جو شہتوت کی چھال سے بنایا گیا تھا، مستطیل شکل کا تھا ۔ اس پر کچھ چینی نشالوں کے علاوہ کلمۂ شہادت بھی رقم تھا ۔ اس کے نیچے "ایرینجین تُورچی" (Rin-ćeen rdorje کا فارسی اِملا بمعنی "گوہر گراں بہا") کا نام نکھا ہوا تھا، جو تبتّی بخشیوں نے گیخاتُو کو دیا تھا ۔ ایک دائرے کے اندر اس کی قیمت درج تھی، جو ایک (یا نصف) سے دس دینار تک جاتی تھی ۔ ابن عبری Bar Hebraeus کی کتاب کی تکمیل کے کام کو جاری رکھنے والے مصنف کے مطابق ان "بینک نوٹوں" پر اس کے علاوہ سنگ یشم کی اس شاہی مُہر (التمغه) کا سرخ ٹھپا لگا ہوا تھا، جو خانِ اعظم نے ایلخانوں کو عطا کی تھی ۔ قیاساً کہا جا سکتا ہے کہ چھپائی کے لیے لکڑی کے بلاک استعمال کیے جاتے ہوں گے.

مآخذ : (۱) K. Jahn : *Das iranische Papiergeld* ، *ArO* ، ۱۰ (۱۹۳۸ء) : ۳۰۸ تا ۳۳۰ ؛ (۲) B. Spuler : *Die Mongolen in Iran* ، بار دوم، ۱۹۵۵ء، ص ۸۸ تا ۸۹، ۳۰۱ تا ۳۰۲ ، اور ان دونوں کتابوں میں مندرج مآخذ اور مطبوعات ؛ [(۳) ابن بطّوطه : تحفة النُّظار، ترجمۂ محمد حسین و طبع عبداللہ قدسی، کراچی ۱۹۶۱ء، ۲ : ۳۸۶، حاشیه].

(K. JAHN)

* **چاؤش :** [=چاوش] (جدید ترکی میں çavus) ۔ ایک اصطلاح، جسے ترک (الف) محل کے متعدد محکموں میں کام کرنے والے عمّال اور (ب) نچلے درجے کے فوجی عملے کے لیے بھی استعمال کرتے تھے ۔ یه لفظ اویغور Uygur میں ملتا ہے، جہاں اسے Tou-kiu سفیر کے لیے استعمال کیا گیا ہے ۔ محمود کاشغری اس کی یه تعریف، کرتا ہے که وہ ایسا شخص ہے "جو فوجی سپاهیوں کی ترقی کا منتظم اور نظم و ضبط کا نگران ہوتا ہے" ۔ لفظ "چاؤش" Pečenegs اور سلجوقیوں سے ترکوں میں آیا (قب μεγαςτζαουbιος، یعنی Lascari اور Paleologi کے شاہی قاصدوں کا امیر) ۔ ایرانی اسے "سرهنگ" اور "دور باش" کے مترادف کے طور پر استعمال کرتے تھے، اور عربوں میں آکر اس نے "جاؤش"، "شائیش، شاویش" اور "شاؤش" کی مختلف صورتیں اختیار کر لیں ۔ چنانچه ان میں سے یه آخری صورت شمالی افریقه میں اب بھی رائج ہے اور وہاں اس کے معنی نقیب یا شاہی عصا بردار کے ہیں.

قدیم ترکوں، سلجوقیوں، ایّوبیوں اور مملوکوں کے تحت چاؤشوں کی حیثیت ایک برگزیدہ جماعت کی تھی، جو براہ راست حکمران کے ماتحت ہوتی تھی اور جس کے سپرد اکثر کوئی نه کوئی مخصوص منصب ہوتا تھا ۔ عثمانی ترکوں کے عہد میں، جب سلطان محل سے باہر نکلتا یا جب وزیروں اور بیرونی سفیروں سے ملاقات کرتا تھا تو دیوان کے چاؤش سرکاری رسمی حفاظتی دستے کا ایک حصه ہوتے تھے ۔ سلطان یا وزیر اعظم اپنے احکام کو دوسروں تک پہنچانے یا ان کی تعمیل کرانے کے لیے ان سے سفیروں اور قاصدوں کا کام بھی لیتے تھے ۔ چاؤش باشی کی حیثیت، جو دیوان کے چاؤشوں کا سردار ہوتا تھا، وزیر اعظم کے نائب کی ہوتی تھی، خاص کر عدالتی نظم و نسق کے معاملے میں؛ به حیثیت درباری عہدے دار ہونے کے وہ "رکاب کے آغاؤں" کا رکن بھی ہوتا تھا ۔ دیوان کے چاؤشوں کو یا تو سرکاری خزانے سے تنخواہ ملتی تھی یا "زعامتیں" یا "ارپلیقیں" یعنی جاگیریں ان کے نام کر دی جاتی تھیں ۔ مزید برآں ینی چریوں کے "اُجق" میں پانچواں اورتا [= رجمنٹ] ۳۳۰ قدیم الخدمت چاؤشوں پر مشتمل تھا، جو "باش چاوُش" کے ماتحت تھے.

اُنیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں چاؤش اور چاؤش وکیلی کے عہدے گھُڑ سوار فوج اور بحری فوج

میں بھی موجود تھے - جب ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء میں فوج کی از سرنو تنظیم کی گئی تو چاؤش کا عہدہ سارجنٹ کے برابر سمجھا جاتا تھا اور یہی صورت آج تک قائم ہے.

بعض مذہبی فرقوں اور مسلکوں (مثلاً یزیدی اور رفاعی) میں چاؤش کا لقب فرقے کے نظام مراتب میں سے ایک مرتبے کے مساوی تھا - "پیشہ ورانہ برادریوں" (guilds) میں بھی چاؤش ہوا کرتے تھے، جہاں ان کا کام یہ دیکھنا ہوتا تھا کہ آیا ان پیشہ ورانہ برادریوں کی مجلس (گلڈ کونسل) کے احکام پر عمل درآمد ہو رہا ہے یا نہیں.

مآخذ: (۱) اہم مآخذ محمد فؤاد کوپرولو کے مقالے *Çavus*، در اِ آ، ت، جلد ۳، کراسہ ۲۵، ص ۳۶۲ تا ۳۶۹ - مزید کتب: (۲) Gibb-Bowen، ۱/۱، ۱۹۵۰ء، اشاریہ: (۳) L. Bréhier: *Les Institutions de l'Empire byzantin*، پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۱۴۸.

(R. MANTRAN)

* **چائے:** (=چای) چائے کا ذکر پہلی مرتبہ بظاہر ایک عربی کتاب اخبارالصین والہند (طبع و ترجمہ از J. Sauvaget، ص ۱۸) میں لفظ "ساخ" کے تحت ملتا ہے، جب کہ البیرونی نے: نُبَذٌ فی اخبارالصین، طبع Krenkow، در *MMIA*، ج ۱۳ (۱۹۵۵ء)، ص ۳۸۸، اسے زیادہ صحیح طور پر "جا" کہا ہے - سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں ڈچ ایسٹ انڈیز کمپنی نے چائے کو یورپ میں روشناس کرایا؛ لیکن اس کا استعمال، خصوصاً انگلستان میں، سترھویں صدی کے وسط میں عام ہوا.

مراکش میں چاے کا ذکر پہلے پہل ۱۷۰۰ء میں ملتا ہے - ایک فرانسیسی سوداگر نے، جس کے مشرق بعید میں تجارتی روابط تھے، اسے سلطان مولای اسمٰعیل کی خدمت میں پیش کیا - چاے طویل مدّت تک کمیاب و گراں بہا رہی - شروع شروع میں اس کا استعمال صرف اُمرا کے طبقے تک محدود تھا، لیکن بعد میں اس کا رواج معاشرے کے تمام طبقوں میں عام ہو گیا - مراکش میں نعناع یا پودینہ (mint) کی چاے قومی مشروب بن گئی ہے - اس کے خواص اور اس کے بنانے اور پینے کے لوازمات متعدد عربی اور بربری نظموں کا موضوع رہے ہیں؛ سلاطین مراکش کے دربار میں اسے بنانے کے لیے عہدے داروں کی ایک خاص جماعت تھی، جسے "موالین آتای" کہتے تھے - مراکش، موریتانیا Mauretania، نیز اوران اور الجزائر کے محکموں میں، چاے کا نام "آتاے" ہے - تونس اور قسنطینہ Constantine کے محکمے میں "تاے" کا لفظ مستعمل ہے - لیبیا میں "شاھی" کا لفظ ملتا ہے یہ شاید مشرق عربی کے لفظ "شاے" کا قائم مقام ہے جو عام بول چال میں بگڑ کر مادّۂ ش ہ و کا مشتق بن گیا ہے.

اصل کے لحاظ سے "تاے" انگریزی "ٹی" (tea) سے مشتق معلوم ہوتا ہے، لیکن "تے" کے تلفظ کے ساتھ، جو تقریباً ۱۷۲۰ء تک باقی رہا، اور "بے" "پے" کے وزن پر بولا جاتا تھا (قب Yule: *Hobson-Jobson*، ۱۹۰۳ء، ص ۹۰۵) - یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ مراکش کو چاے کے استعمال سے انگریز سوداگروں نے واقف کیا اور یہ کہ ایک طویل مدت تک اس کی درآمد پر ان کی اجارہ داری قائم رہی.

رہا سابقہ "آ"، جو "مغربی" ناموں میں آتا ہے تو یہ یقیناً واحد مذکر کے صیغے میں بربر زبان کے حرف تعریف کی قائم مقامی کرتا ہے - بلا شبہ، مراکش اور تلمسان میں، اس کی موجودگی سے عربی حرف تعریف کے استعمال کی ضرورت باقی نہیں رہتی؛ لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "اتاے" بربر کے واسطے سے مستعار لیا گیا تھا؛ یہ بات مسلمہ ہے کہ سترھویں صدی عیسوی میں درآمد کے بڑے مراکز اغادیر اور پھر مغادور تھے، جو اس علاقے میں واقع ہیں جہاں بربر زبان بولی جاتی ہے (ایران اور وسطی ایشیا میں "چاے" اور "چاے خانہ"

کے لیے دیکھیے تکملہ وو لائڈن طبع دوم).

مآخذ: (۱) J. L. Miège: *Origine et développement de la consommation du thé au Maroc*، در *Bulletin économique et social du Maroc*، ج ۲۰ (۱۹۵۷ء)، ص ۳۷۷ (اس میں اس موضوع کے مآخذ شامل ہیں)؛ (۲) W. Marçais: *Textes arabes de Tanger*، ص ۲۱۵؛ (۳) L. Brunot: *Textes arabes de Rabat*، فرہنگ، ج ۱؛ (۴) P. Odinot: *Le Monde Marocain*، ص ۱۵۸؛ (۵) E. Lévi-Provençal: *Les manuscrits arabes de Rabat*، ص ۱۱۵، عدد ۳۳۹؛ (۶) Justinard: *Les Aït Ba 'Amrān*، در *Villes et Tribus du Maroc*، ج ۸، (۱۹۳۶ء)، ص ۵۷.

(G. S. COLIN)

* **چپن اوغللری:** [رک بہ تکملہ اور دِرِبے Derebey].

* **چپنی:** ایک اُغُز قبیلہ جو ترکیہ کی سیاسی اور مذہبی، نیز ترکوں کے اس ملک پر قبضہ کرنے کی تاریخ میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ حاجی بِکتاش کے خاص الخواص مرید اسی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، لہٰذا اس کی کوئی بڑی شاخ بالضرور تیرھویں صدی عیسوی میں خطۂ قیرشہر میں رہتی ہوگی۔ اس صدی کے نصف آخر میں خطۂ سامسون (=صامسون) میں چپنی کا ایک دوسرا اہم گروہ موجود تھا، جس نے ۶۷۶ھ / ۱۲۷۷ء میں شہنشاہ طربزون (Trebizond) کی فوجوں کے خلاف سامسون کی کامیابی کے ساتھ مدافعت کی اور چودھویں صدی عیسوی میں ضلع جانیک (اردوگیرہ سون) کی فتح میں سب سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ "ریاست حاجی امیرلی" کی بنیاد، جس کے تسلّط میں چودھویں صدی عیسوی میں خطۂ اردو گیرہ سون تھا، غالبًا اسی قبیلے نے رکھی تھی۔ سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں طربزون کا نواحی علاقہ، خصوصاً مغرب اور جنوب مغرب میں، ان کے قبضے میں تھا اور اس لیے ان کے نام پر "ولایت چپنی" کہلاتا تھا۔ سولھویں صدی عیسوی اور اس کے بعد سے وہ طربزون کے مشرق خطّے میں بھی گھسنا شروع ہو گئے، جہاں وہ اٹھارھویں صدی عیسوی تک بھی مقامی باشندوں سے شدید زور آزمائیاں کر رہے تھے۔ اس طرح چپنیوں نے "سامسون رزہ" کے خطّے کی تسخیر اور اسے ترکستانی بنانے میں از بس اہم کردار ادا کیا ہے.

اس قبیلے سے تعلق رکھنے والے بڑے بڑے گروہ ترکیہ کے دوسرے حصوں میں بھی پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں موجود تھے۔ ان کی سب سے زیادہ تعداد خطۂ سیواس میں رہتی اور زراعت کا کام کرتی تھی۔ حلب کے ترکمانوں میں ان کا ایک اور اہم گروہ تھا، جس کی ایک شاخ سولھویں صدی عیسوی میں خطۂ عَینْتاپ میں آباد ہونا شروع ہوئی؛ ایک اور شاخ، جسے عمومًا "بِشم قِز دِلو" کہتے تھے، مغربی آناطولی کی طرف نقل مکانی کر گئی اور اِزمیر، ایدِن، منسیہ اور بلکِیسر کے اضلاع میں آباد ہو گئی.

چپنی کی ایک اور اہم شاخ آق قویونلو قبائل کے وفاق میں شامل تھی؛ اوزون حسن اور اس کے پہلے جانشینوں کے بعد میں ان کی قیادت اِلْاَلْدی بیگ کرتا تھا اور بعد میں وہ صفویوں کی ملازمت میں داخل ہو گئے۔ سولھوی صدی عیسوی میں چپنی ضلع ارزرُوم میں اور ان کے کچھ خیل قونیہ اور اَدْنہ کے نواح میں بھی موجود تھے.

پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں، قبیلۂ چپنی کے نام پر متعدد دیہات تھے؛ بعض جگہ یہ نام آج تک سلامت ہے۔ بکتاشی اور قزل باشی عقائد چپنیوں کے درمیان زمانۂ قدیم سے بہت زیادہ پھیلے ہوئے تھے.

مآخذ: (۱) Faruk Sümer: *Osmanlı devrinde Anadolu' da yasayan bazı Üçoklu Oğuz boylarına*

'Iktisat Fakültesi Mecmuasi در 'mensup teşekküller ۱۰ : ۴۴۱ تا ۴۵۳، استانبول ۱۹۵۲ء۔

(FARUK SÜMER)

* **چَتالْجَه** : (Çatalca، قدیم نام مِترہ Metra) ۴۱ء۱ درجے ۰۸ ثانیے شمال، ۲۸ درجے ۲۵ ثانیے مشرق میں واقع، ولایت استانبول کے سترہ "قضاؤں" میں سے سب سے زیادہ دیہاتی "قضا" کا دارالحکومت، جو پختہ سڑک کے راستے ۵۶ کیلومیٹر اور ریل کے راستے ۴۱ء۷۱ کیلومیٹر (سٹیشن شہر سے شمال مشرق میں ۳ء۴ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے) استانبول کے مغرب اور شمال مشرق میں واقع ہے۔ چَتالْجَه دریاے قرہ سو (قدیم Aithyras) کے کنارے پہاڑیوں کے ایک سلسلے کے وسط میں جس کی حیثیت "سلسلۂ چتالجه" کی ریڑھ کی ہڈی کی ہے، ۲۵۵ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ یہ پہاڑی سلسلۂ بحیرۂ اسود پر واقع مقام قرہ بُرُون (Karaburun) سے شروع ہو کر بحیرۂ مرمرہ پر واقع بیوک چکمجه تک پھیلا ہوا ہے۔ چتالجه کو مراد اوّل نے ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء میں بوزنطیوں سے لیا تھا۔ اس کے استحکامات کی تعمیر ۱۲۹۴ تا ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۷ تا ۱۸۷۸ء کی روسی - ترکی جنگ کے زمانے میں ہوئی تھی، سان سٹیفانو کی طرف پیش قدمی کرتے ہوئے روسی بغیر جنگ کیے ہوئے ادھر سے گذر گئے تھے۔ سلسلۂ چتالجه، محمود شوکت پاشا کے لشکروں کے اجتماع کا مرکز تھا، جنہوں نے اپریل ۱۹۰۹ء میں استانبول میں ہونے والے ناکام جوابی انقلاب کو قبل از وقت دبا دیا تھا۔ نومبر ۱۹۱۲ء میں ترکی کے ہزیمت‌خوردہ فوجی دستوں نے بلغاریوں کو چتالجه کے مقام پر پسپا کیا تھا۔ ان استحکامات کی مرمت کر دی گئی تھی، لیکن ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ء کی عالمگیر جنگوں میں یہاں کوئی فوجی معرکہ نہیں ہوا۔ ۱۹۵۰ء کے بعد سے ترکی فوجیں بہت بڑی تعداد میں یہاں سے ہٹا لی گئیں اور یہ بات اس علاقے کے لیے اقتصادی نقصان کا سبب بنی؛ یہاں تیل کے چشمے نکلنے کی امید ہے اور ایک جوہری متعاملہ (Atomic Reactor) بنانے کی تجویز ہے، ان باتوں سے ممکن ہے کہ اس اقتصادی نقصان کی تلافی ہو سکے۔ ۱۹۵۵ء میں آبادی تیزی سے بڑھ رہی تھی اور شہر میں ۵٬۵۳۴ اور بیوک چکمجه، Hadımköy (Boyalık) اور Karacaköy قضاؤں کے تین ناحیوں اور ۶۷ گاؤں میں ۵۸٬۹۸۸ کی آبادی تھی۔ زمین کا رقبہ ۱٬۶۸۳ مربع کیلومیٹر ہے، جس پر آبادی کا دباؤ مقدمہ بازی کا سبب بن گیا ہے۔ چقندر، سورج مکھی، انگور، سبزیاں اور مویشی اس علاقے کی پیداوار ہیں۔ ۱۹۵۳ء میں چتالجه میں صرف چار معمولی حیثیت کی صنعتیں، کوئی تیس دکانیں، دو ابتدائی اور ایک ثانوی مدرسے تھے۔

۲۔ چتالجه، فَرسَلہ کا عثمانی نام بھی ہے، جو تسالیہ میں ایک شہر اور "قضاء" ہے اور Trikala کے ۶۰ کیلومیٹر جنوب مشرق میں واقع ہے اور جس پر بایزید اوّل نے ۷۹۹ھ/۱۳۹۷ء میں قبضہ کیا تھا (Hammer-Purgstall، ۱ : ۲۵۰)۔ سامی (قاموس الاعلام، جلد ۳، ۱۸۶۷ء) کے بیان کے مطابق ترکمانی انتظامیہ کے تحت اس کی آبادی ۵,۰۰۰ تھی اور اس کے زرخیز میدان میں چھ مسجدیں، ایک مدرسہ متعدد تکیے، جن میں دُور بالی بابا اور بکتاشی کے تکیے خصوصیت سے مشہور تھے، اور ۹۱ گاؤں تھے۔

۳۔ چتالجه، غازی عین تاب کی "ولایت" میں قضاے نِزِب (نِسیب) کے ایک گاؤں کا نام بھی ہے۔ لفظ "چتل" بمعنی کھانے کا کانٹا (قب *Taniklariyye Tarama Sözlüğü*، جلد ۱، استانبول ۱۹۴۳ء، جلد ۲، ۱۹۴۵ء، ص ۲۱۳) ترکی کی ۸۲ بستیوں کے ناموں کے ساتھ آتا ہے (*Türkiye'de Meskun Yerleri Kılavuzu*، ج ۱، انقرہ ۱۹۴۶ء، ص ۲۴۰ تا ۲۴۱)۔

مآخذ: (۱) Cuinet: *Turquie d'Asie*، ۴: ۵۹۴ اور ۵۹۵ کے درمیان نقشہ، غیر صحیح ھے؛ (۲) I.H. Danişmend: *Kronoloji*، ۱: ۵۴ تا ۵۵ و ۲: ۳۴۳ و ۴: ۳۰۲، و بمواضع کثیرہ؛ (۳) F. S. Duran: *Büyük Atlas*، استانبول/وی انا بدون تاریخ (طبع ۱۹۵۷ء؟)، ص ۲۸؛ (۴) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعہ ۱۹۵٦ء، ۵: ۳۱۴؛ (۵) Great Britain، 'Admiralty'، I.D. ۱۱۲۹، *A Handbook of Turkey in Europe*، لنڈن، بدون تاریخ (۱۹۱۹ء؟)، نقشہ ۱ : ۸۰۰۰۰۰، بمواضع کثیرہ؛ (٦) وھی مصنف: B.R. ۵۰۷، *Turkey*، ج ۱، لنڈن ۱۹۴۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) F.F. Greene: *Report on the Russian Army and its campaigns in Turkey 1877-1878*، نیویارک ۱۹۰۸ء، ص ۳٦۲ تا ۳٦۳؛ ۴۲۷ تا ۴۲۸؛ (۸) *Iktisat ve Ticaret Ansiklopedisi*، ۵: ۳۳۰؛ (۹) *Istanbul Şehri Istatistik Yıllıği*، ۱۹۳۸ء، ص ٦؛ (۱۰) de la Jonquière: *Histoire de l'empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: ۷۹، ۳۰۸؛ (۱۱) E.Z. Karal: *Osmanli Tarihi*، ٦: ۱۲۷؛ (۱۲) Mehmet Ali: *Čatāldja Wilāyeti*، استانبول ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۵ء؛ (۱۳) مصطفٰی رشید پاشا: *Bir weth̲ika-i-ta'rikh̲iyye Čatāldja mütāreke müdh̲ākerāti*، استانبول ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء؛ (۱۴) E. Pears: *Forty Years in Constantinople*، نیویارک ۱۹۱٦ء، ص ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۴۲؛ (۱۵) *Türkiye Yıllıge* ۱۹۳۸ء، ص ۹۴؛ (۱٦) *Vatan Memleket Ilâveleri*، استانبول ۱۹۵۳ء، بذیل مادّہ 'استانبول'، ۱: ۳، ۹؛ (۱۷) T.C. Başvekâlet Istatistik Umum Müdürlüğü: *Genel Nüfus Sayımı, Telgrafla Alınan Neticeler*، انقرہ ۱۹۵۵ء، ص ٦.

(H.A. Reed)

* **چَتَر:** رَکَ بہ مِظَلّه.

* **چِترال:** [برطانوی ھند کی ایک ریاست، جو برصغیر کی تقسیم کے بعد پاکستان میں شامل ھو گئی۔ ۱۹٦۹ء میں حکومت پاکستان کے ایک حکم کے تحت ریاست ھاے دیر، سوات اور چترال کو ختم کرکے ان کے علاقوں پر مشتمل مالاکنڈ ڈویژن تشکیل کیا گیا، جو صوبۂ سرحد کا حصہ ھے۔ سابق ریاست چترال کا علاقہ] ۳۵ درجے، ۱۵ دقیقے اور ۳۷ درجے، ۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۱ درجے، ۲۲ دقیقے اور ۷۴ درجے، ٦ دقیقے طول بلد شرق میں واقع ھے۔ اس کا رقبہ تقریبًا ۴۵۰۰ مربع میل ھے اور ۱۹۵۱ء میں اس کی آبادی ۱۰۵۰۰۰ تھی۔ یہ علاقہ سوویت روس، افغانستان اور عوامی جمہوریۂ چین سے ملا ھوا ھے۔ اس ریاست کا نام اس کے دارالحکومت کے نام پر چترال ھے، جسے قاشقار یا چترار بھی کہتے ھیں اور یہ قدیم نام ھیں، جو وھاں کے لوگوں میں ابھی تک مقبول ھیں، جو اپنے آپ کو قاشقاری کہتے ھیں۔ قاشقار کی اصل معلوم نہیں ھے؛ اس نظریے کو کہ یہ قاش بمعنی دیوتا اور غار سے مرکب ھے، معقول نہیں سمجھا جا سکتا۔ چینیوں نے پہلی صدی ق۔ م میں کسی وقت اسے فتح کرنے کے بعد اس علاقے کو چتر کہہ کر پکارا، جس کے معنی سبز باغ بیان کیے گئے ھیں، بابر اپنی تُوزُک میں یہی لفظ چھت [رَکَ باں] کے لیے استعمال کرتا ھے، بظاھر اس شہر کے اندر اور گرداگرد متعدد گلستانوں سے مُتاثر ھو کر اس نے یہ لقب دیا ھے (بابر نامہ، ترجمہ از بیورج A.S. Beveridge، ۱: ۲۸۳)۔ یہ ریاست، جس کی سالانہ آمدنی تخمینًا ۱۴۰۰۰۰۰ روپے تھی، چترال کے نام سے معروف ھے، گو اس کے باشندے ابھی تک قدیم تر شکل چترار کو ترجیح دیتے ھیں.

یہ ایک کوھستانی علاقہ ھے، جس کی برفانی چوٹیاں اور برفانی تودے (گلیشیر) کوہ ھندو کش کی سرسبز و شاداب وادیوں کے لیے آبپاشی کا ایک دائمی منبع ھیں۔ کوہ ھندو کش کی شاخیں چترال کو کئی کوھستانی علاقوں میں تقسیم کرتی ھیں۔ چترال میں، جو دیر

[رَکَ بآں] اور سوات [رَکَ بآں] کے بے نام کوہستانوں، ہمالیہ اور سلسلۂ قراقُرم سے چاروں طرف سے گھرا ہوا ہے، بہت سے مشہور درّے اور چوٹیاں ہیں ۔

درۂ دوراہ (۱۴۵۰۰ فٹ) سے بدخشان [رَکَ بآں] کو راستہ جاتا ہے، جو سال میں صرف تین مہینے کھلا رہتا ہے ۔ ازمنۂ قدیم سے چترال اور وسطی ایشیا کے درمیان کاروانوں کا یہ ایک اہم راستہ رہا ہے ۔ درۂ باروغل (۱۲۵۰۰ فٹ)، جو وادی یارخون کے اس پار ہے، چین اور سوویٹ روس کو چترال سے ملاتا ہے اور کاشغر [رَکَ بآں] اور خُتن [رَکَ بآں] سے قافلے آتے جاتے رہتے ہیں، یہ نظارہ زمانۂ قریب تک موجود رہا ۔ دیگر اہم درے شندُور (۱۲۵۰۰ فٹ) اور لوروائی (۱۰۲۳۰ فٹ) ہیں، جن سے علی الترتیب گلگت اور دیر کو راستہ جاتا ہے ۔ درۂ لوروائی، جو چترال اور باقی مغربی پاکستان کے درمیان آمد و رفت کا فقط ایک ہی ذریعہ ہے، سال میں کم از کم سات ماہ تک برف سے ڈھکا رہتا ہے، اور جب کھلتا ہے تو اس پر صرف جیپ گاڑی کے ذریعے ہی آمد و رفت ہو سکتی ہے ۔ جب یہ برف سے ڈھکا ہوتا ہے تو اس زمانے میں سیّاح پیدل چترال جاتے ہیں، اور تجارتی اشیا خچروں پر لائی جاتی ہیں۔

یہاں کے لوگوں کا سب سے بڑا پیشہ زراعت یا پرورش حیوانات ہے، گو اس علاقے میں معدنیات اور جنگلات بکثرت ہیں، جن سے ابھی تک وسیع پیمانے پر فائدہ نہیں اٹھایا گیا ۔ یقین کیا جاتا ہے کہ اس میں سرمے، کچے لوہے، گندھک، ابرق، بلور اور ہڑتال کے اچھے خاصے ذخیرے ہیں ۔ تاریخ چترال میں دستیاب شدہ کمیاب دھاتوں میں سے سونے، چاندی، لاجورد اور پکھراج کا ذکر بھی پایا جاتا ہے ۔

مواصلات ایک بہت بڑا مسئلہ ہے؛ بہرحال درّۂ لوروائی کے اس پار موٹر گاڑی کے لیے ایک سڑک زیادہ تر فوجی مقاصد کے لیے بنائی گئی ہے ۔ درۂ لوروائی کے نیچے سرنگ کے ذریعے پشاور سے چترال کو ملانے والی ایک سڑک جو تمام موسموں میں کام دے، بنانے کی تجویز بھی زیر غور ہے ۔

۱۹۴۷ء سے، جب چترال پاکستان میں شامل ہوا، اس نے تقریبًا زندگی کے ہر شعبے میں بڑی سرعت سے ترقی کی ہے ۔ اس میں پچاسی سے زائد باقاعدہ سکول ہیں، جن میں دو ہائی سکول اور دینی تعلیم کے لیے دو دارالعلوم ہیں؛ اس کے مقابلے میں پاکستان میں شامل ہونے سے پہلے اس میں صرف دو مڈل سکول اور چند مکتب تھے ۔ میٹرک یا دسویں جماعت تک تعلیم مفت ہے اور اعلٰی تعلیم کے لیے ریاست کے باہر بھی سہولتیں بہم پہنچائی جاتی ہیں ۔ لوگوں کو مفت طبی امداد پہنچانے کے لیے وہاں مکمل ساز و سامان سے آراستہ دو ہسپتال اور متعدد شفاخانے کھولے گئے ہیں ۔ چھوٹی چھوٹی اور گھریلو دستکاریاں قائم کی گئی ہیں اور چترال کے قریب دُلمس کے مقام پر پھلوں سے مشروبات تیار کرنے کا ایک کارخانہ بھی کھولا گیا ہے؛ لوگوں کا معیار زندگی بلند کرنے کے لیے دوسرے اقدامات بھی ہوے ہیں ۔

چترال کی قدیم تاریخ کی بابت معلومات بہت کم ہیں ۔ اس کے قدیم باشندوں کو "پشاچہ" کہتے ہیں اور ان کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مردم خور ہیں ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ چینیوں نے پہلی صدی قبل مسیح میں انھیں مغلوب کر لیا تھا ۔ اس کے بعد کوئی قابل اعتماد اطلاع نہیں ملتی، یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں کہیں جا کر ہمیں آثار قدیمہ کی یہ شہادت ملتی ہے کہ چترال ۲۸۷ھ/ ۹۰۰ء میں کابل کے راجا جے پال کے زیر نگیں تھا اور اس کے لوگ بدھ مت کے پیرو تھے ۔ چنگیز خان کی بابت بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے چترال پر حملے کیے، لیکن تاریخ سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی ۔

آخری حکمران خاندان کا بانی ایک شخص

بابا ایوب تھا، جسے بابر کا پوتا بتاتے ھیں، جو اپنے باپ میرزا کامران کے مکۂ معظمہ روانہ ھو جانے کے بعد پھرتا پھراتا چترال آ نکلا اور حکمران بادشاہ کی ملازمت کر لی، جو خاندان رئیسیہ کا شہزادہ تھا ۔ کہا جاتا ھے کہ اس کا پوتا سنگین علی اول حکمران کا منظور نظر بن گیا، جس نے اسے امیر الامرا مقرر کیا ۔ آھستہ آھستہ اس نے بڑی قوت حاصل کر لی اور جب ٩٧٨ھ/ ١٥٧٠ء میں وہ فوت ھوا تو اس کے دو بیٹے محمد رضا اور محمد بیگ اس کی جگہ اسی عہدے پر فائز ھوے ۔ اس رئیسیہ شہزادے کے انتقال کے بعد محمد رضا فی الواقع حکمران بن بیٹھا، لیکن جلد ھی اس کے بھتیجوں نے اسے اِس بنا پر قتل کر ڈالا کہ اس نے ان کے اور ان کے باپ محمد بیگ کے ساتھ زیادتیاں کی تھیں ۔ ٩٩٣ھ/ ١٥٨٥ء میں محترم شاہ اول نے، جو محمد بیگ کا ایک لڑکا تھا، چترال کے آخری رئیسیّہ حکمران کو پُر امن طور پر تخت سے اُتار دیا اور اس کی اولاد کو بدخشاں بھجوا دیا اور خود عنان حکومت سنبھال لی ۔ ١٠٢٤ھ/ ١٦١٥ء میں محمود بن ناصر رئیسیہ نے ایک بہت بڑی بدخشانی فوج لے کر چترال پر چڑھائی کر دی ۔ اس نے محترّم شاہ اول کو شکست دی، پھر اسے معاف کر دیا، لیکن چترال سے جلا وطن کر دیا ۔ ١٠٣٠ھ/ ١٦٢٠-١٦٢١ء میں محترّم شاہ اول محمود رئیسیہ کو قتل کرنے کے بعد چترال پھر واپس آ گیا، نتیجہ صرف یہ ھوا کہ ١٠٤٤ھ/ ١٦٣٤ء میں اس پر دوبارہ حملہ کیا گیا ۔ بعد میں محترّم شاہ اول کو اپنی فوج کی غداری کے سبب ملک چھوڑنا پڑا ۔ وہ جگہ جگہ مارا مارا پھرا اور آخرکار گلگت [رکّ بآں] کے لوگوں سے ایک مقابلے میں مارا گیا، جنھیں اس کے بیٹے اور جانشین سنگین علی دوم نے اپنے باپ کے قتل کی پاداش میں ١١٢٤ھ/ ١٧١٢ء میں سخت سزا دی ۔ سنگین علی دوم اپنی کھوئی ھوئی ریاست دوبارہ حاصل کرنے سے مایوس ھو کر افغانستان چلا گیا، جو اس وقت ھندوستان کی مغل سلطنت کا ایک صوبہ تھا ۔

جب شاہ عالم بہادر شاہ اول [رکّ بہ بہادر شاہ اول] تخت دہلی پر متمکن ھوا تو سنگین علی دوم ھندوستان آ گیا اور ١١٢٠ھ/ ١٧٠٨ء میں اسے شاہ عالم کی ملازمت میں لے لیا گیا، جس نے اسے شیخ احمد سرھندی [رکّ بآں] کے مقبرے کا متولی مقرر کر دیا ۔ اس مغل بادشاہ کی مالی امداد کے ساتھ وہ سوات کے رنگروٹوں کو فوج میں بھرتی کرنے کے قابل ھوگیا، جنھوں نے اسے اپنے کھوئے ھوے علاقے کو فتح کرنے میں مدد دی ۔ سنگین علی دوم کو خاندان رئیسیہ کے چند افراد نے ١١٥٨ھ/ ١٧٤٥ء میں قتل کر ڈالا ۔ اس کے بعد متعدد کمزور اور ناکارہ حکمران آئے ۔ ١١٨٩ھ/ ١٧٧٥ء میں فرامرز شاہ، جو محترّم شاہ اول کا بھتیجا تھا، سریر آراے سلطنت ھوا ۔ وہ ایک فوجی طالع آزما تھا اور اس نے اپنے ھمسایہ علاقوں گلگت، ناگر اور کافرستان پر متعدد فوجی مہموں کی قیادت کی ۔ اس نے افغانستان میں چغت سراے پر بھی حملہ کیا اور ایک خونریز جنگ کے بعد اسے قبضے میں لے لیا ۔ اسے اس کے چچا شاہ افضل نے ١٢٠٥ھ/ ١٧٩٠ء میں قتل کر ڈالا، اور تخت پر قبضہ جما لیا ۔ جب وہ ١٢١٠ھ/ ١٧٩٥ء میں انتقال کر گیا تو اس کا جانشین اس کا بھائی شاہ فاضل ھوا ۔ اس کے بعد باھمی تباہ کن لڑائیوں کا ایک سلسلہ شروع ھوگیا اور حالات اس قدر پیچیدہ ھوگئے کہ واقعات کو تاریخی صحت کے ساتھ ترتیب دینا مشکل ھے ۔

شاہ فاضل کے بعد ١٢١٣ھ/ ١٧٩٨ء میں اس کا بھتیجا شاہ نواز خان اس کا جانشین ھوا، جس نے ١٢٢٣ھ/ ١٨٠٨ء میں اپنے ایک چچیرے بھائی خیر اللہ خان بن عصمت اللہ خاں کے چترال پر حملے کو بھاری نقصانات کے ساتھ پسپا کیا ۔ بہرکیف اسے تخت سے دست بردار ھونا پڑا، لیکن ١٢٣٣ھ/ ١٨١٨ء میں اسے

bestudubooks.wordpress.com

تیسری بار حکمران بنا دیا گیا ۔ اس اثنا میں محترم شاہ ثانی، جو شاہ نواز کا ایک بھائی تھا، معاملات ریاست میں ایک اہم شخصیت بن گیا تھا ۔ چترال اس وقت چھوٹی چھوٹی وحدتوں (مختلف ریاستوں) میں منقسم تھا اور ان میں سے ہر ایک ایک مقامی سردار کے ماتحت تھی، جن میں سب سے زیادہ طاقتور ملک امان تھا، جو خاص چترال کا حکمران تھا ۔ ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳ء میں اس کی وفات پر محترم شاہ ثانی شاہ کُتور Katōr کا خطاب اختیار کر کے حکمران بن بیٹھا اور ملک امان کے کمسن بیٹوں کو اپنے راستے سے ہٹا کر بادشاہت اپنے ہاتھ میں لے لی ۔ اٹھائیس برس کی ہیجان خیز اور پرشکوہ سیاسی زندگی کے بعد محترم شاہ ثانی ضعیف العمری کے بوجھ سے دب کر ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں فوت ہوگیا اور اس کا جانشین اس کا بیٹا شاہ افضل ثانی ہوا ۔ ۱۲۵۷ھ/۱۸۴۱ء میں گوہر امان نے، جو ملک امان کا بیٹا اور وَرشِکوم (یاسین اور مَستُوج) کا حکمران تھا، گلگت پر ناکام حملہ کیا، جس کے حکمران نے اپنے آقا کشمیر کے ڈوگرہ راجا سے امداد کی درخواست کی ۔ ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ - ۱۸۴۹ء میں گوہر امان نے پھر گلگت پر حملہ کیا، لیکن کشمیر کی فوجوں نے اسے پسپا ہونے پر مجبور کر دیا اور خود انہوں نے گلگت پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۲ء میں گلگت کے باشندوں نے ڈوگرہ کے مظالم سے تنگ آ کر چپکے سے گوہر امان کو حملے کی دعوت دی، جس نے ایک گھمسان کے رن کے بعد سکھوں کو شکست دی اور گلگت پر قابض ہوگیا ۔

کشمیر کے مہاراجا نے اس شکست سے جھلا کر ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء میں پھر گلگت پر حملہ کر دیا، لیکن اس کے دوسرے ہی سال گوہر امان نے کشمیر کے حکمران کی ہندوستان کے پُرآشوب حالات میں مصروفیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سکھ محافظ فوج کو بھگا دیا ۔ اس کے بعد مڈبھیڑوں کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا، جس میں کسی کی ہار جیت نہ ہوتی تھی ۔ اس اثنا میں گوہر امان فوت ہوگیا اور گلگت کے قلعے پر کشمیری فوجوں نے ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء میں دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ اس سے پہلے ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۴ء میں گلاب سنگھ، حکمران کشمیر کی بابت کہا جاتا ھے کہ اس نے مہتر چترال شاہ افضل کے ساتھ گوہر امان کے خلاف معاہدہ کیا تھا، لیکن یہ روایت بے بنیاد ھے، کیونکہ شاہ افضل پہلے ھی ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء میں فوت ہو چکا تھا اور اس کا بیٹا محترم شاہ سوم، المعروف "آدم خور" اس کا جانشین بن چکا تھا ۔ اس کی شجاعت، فیاضی اور جوانمردی کے باوجود لوگ اس سے نفرت کرتے تھے ۔ بالآخر لوگوں نے اسے تخت سے اتار دیا اور امان الملک کو تخت نشین کر دیا ۔ ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء میں چترال پر بدخشاں کے حکمران محمود شاہ نے حملہ کیا اور ذلت آمیز شکست کھائی ۔ ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء میں مہتر چترال نے مہاراجا کشمیر سے سمجھوتا کر لیا جس کی رو سے مہاراجا نے بارہ ہزار روپے (سری نگر سکہ) سالانہ خراج کے عوض مہتر چترال کی سرداری کو تسلیم کر لیا ۔

۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء میں بالائی چترال کے حکمران بہادر پہلوان کی شکست کے بعد، سارے کا سارا علاقہ پہلی دفعہ ایک سردار مہتر امان الملک کے تحت متحد ہوگیا، جو مَستُوج، یاسین اور غذر کا بھی مالک بن گیا ۔ ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵-۱۸۸۶ء میں لاکھارٹ Lockhart مشن چترال آیا ۔ اس کے بعد ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸ء میں ایک اور مشن کپتان ڈیورنڈ Durand کی زیر سرکردگی وہاں آیا، جس کے توسل سے ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱ء میں سالانہ خراج کی رقم، جو کشمیر دربار ادا کرتا تھا، بڑھا کر بارہ ہزار روپے کر دی گئی ۔ ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء میں افضل الملک اپنے باپ امان الملک کی جگہ، جو دفعۃً رحلت کر گیا تھا، تخت پر بیٹھا، لیکن اس کے فوراً بعد اس کے چچا شیر افضل نے اسے موت کے گھاٹ

اتار دیا؛ مگر خود اس پر نظام الملک نے، جو یاسین کا گورنر اور افضل الملک کا، جو اس وقت گلگت میں پناہ گزین تھا، بڑا بھائی تھا، حملہ کر دیا اور اسے ملک بدر کر دیا ۔ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں نظام الملک کو اس کے سوتیلے بھائی امیر الملک نے گولی مار کر ھلاک کر دیا اور قلعے پر قبضہ کر لیا ۔ اس کے فوراً بعد اُمرا خان نے، جو جندول کا والی اور اس وقت دیر [رَکّ بآن] کا مالک تھا، چترال پر حملہ کر دیا ۔ شیر افضل، جو افغانستان میں ایک جلا وطن تھا، اس کے ساتھ مل گیا ۔ امرا خان اور شیر افضل دونوں برطانوی ھندوستانی مختصر سی فوج کے خلاف متحد ھوگئے، جو ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء کے معاھدے کی رو سے چترال میں متعین تھی ۔ جب یہ بات معلوم ھوگئی کہ امیر الملک امرا خان اور اس کے حلیف سے خفیہ ساز باز کر رہا ھے تو برطانوی ایجنٹ نے اسے حراست میں لے لیا، اور شجاع الملک کو، جو چودہ برس کا لڑکا اور امان الملک کا بیٹا تھا، عارضی طور پر مہتر تسلیم کر لیا .

برطانوی پولیٹیکل ایجنٹ شجاع الملک کو تخت پر بٹھانے سے پہلے ملکی اور برطانوی چار سو ملے جلے فوجی سپاھیوں کے ساتھ قلعے پر قبضہ کر چکا تھا ۔ اس حفاظتی فوج نے امرا خان اور شیر افضل کی فوجوں پر حملہ کیا، لیکن اسے کامیابی نصیب نہ ھوئی ۔ اب امرا خان اور اس کے حلیفوں کا تاریخی محاصرۂ چترال شروع ھوا، جو ۳ مارچ ۱۸۹۵ سے ۱۹ اپریل ۱۸۹۵ء تک رہا اور آخرکار جب ۲۶ اپریل ۱۸۹۵ء کو اصل امدادی فوج کے ھراول دستے چترال پہنچے تو محاصرہ اٹھا لیا گیا ۔ یہ فوج براستۂ مالاکنڈ اور دیر بھیجی گئی تھی ۔ شیر افضل انگریزوں کے ھاتھ قید ھوگیا، لیکن امرا خان بچ کر افغانستان چلا گیا ۔ امیر الملک اور اس کے سربرآوردہ لوگوں کو اس فتنے میں شرکت کرنے کی پاداش میں، جس کے لیے بڑے پیمانے پر فوجی کارروائی کرنی پڑی تھی، سزا کے طور پر ھندوستان جلا وطن کر دیا گیا ۔ شجاع الملک کو بحیثیت مہتر کے مستقل کر دیا گیا اور اس وقت سے چترال میں امن و ترقی کا مسلسل دور دورہ رہا ھے ۔ ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء کی جنگ افغانستان کے دوران میں چترال سکاؤٹوں نے پورے طور پر انگریزوں سے تعاون کیا ۔ مصارف جنگ کے لیے مہتر نے جو چندہ دیا تھا اس کے عوض میں اسے ایک لاکھ روپے کی رقم دی گئی اور اسی سال سے اسے گیارہ توپوں کی ذاتی سلامی کے ساتھ ھز ھائی نس His Highness کا خطاب عطا کیا گیا ۔ دیر اور سوات کے ذریعے منشیات کی برطانوی ھند میں ناجائز درآمد (سمگلنگ) کے انسداد کے لیے مہتر نے حکومت ھند سے ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء میں ایک معاھدہ کیا .

روشن دماغ حکمران شجاع الملک نے بجلی، مواصلات لاسلکی اور موٹروں جیسی جدید سہولتوں کو ریاست میں مروج کیا اور سڑکیں، قلعے، اناج کے گودام، آبپاشی کی نہریں اور سکول تعمیر کرائے ۔ اس نے ایک جامع مسجد بھی بنوائی، جس کے متعلق کہا جاتا ھے کہ وہ گلگت اور پشاور کے درمیان خوبصورت ترین اور وسیع ترین عمارت ھے ۔ اسے جدید چترال کا معمار کہتے ھیں .

۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء میں اس کی وفات پر اس کا لڑکا ناصر الملک اس کی جگہ تخت نشین ھوا ۔ اس حکمران کو علمی ذوق ودیعت کیا گیا تھا، چنانچہ اس کی فارسی تصنیف صحیفۃ التکوین نے، جس میں قرآنی تعلیمات کی روشنی میں مسئلۂ ارتقا سے بحث کی گئی ھے، اس کے لیے ملک کے علما سے خراج تحسین حاصل کیا ھے ۔ ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء میں اس کا جانشین اس کا چھوٹا بھائی مظفر الملک ھوا ۔ یہ شخص تھا جس نے ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۷ء میں پاکستان سے چترال کے الحاق کی پیش کش کی ۔ ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء میں اس کا جانشین سیف الرحمٰن ھوا، جو ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۴ء میں ھوائی حادثے کا شکار ھوگیا اور اس کی جگہ اس کا تین

برس کا کمسن لڑکا سیف الملک ناصر گدی پر بیٹھا۔ حکومت پاکستان نے عوام کے پُرزور مطالبے کے پیش نظر ۱۹۶۹ء میں چترال، دیر اور سوات کی ریاستوں کو ختم کر کے جمہوریۂ پاکستان میں مدغم کر دیا اور ان علاقوں پر مشتمل مالاکنڈ ڈویژن بنا دیا، جو اب صوبۂ سرحد کا ایک حصہ ہے۔

مآخذ: (۱) محمد عزیز الدین: تاریخ چترال (اردو میں)، آگرہ ۱۸۹۷ء؛ (۲) *Imp. Gazetteer of India*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ص ۳۰۰ تا ۳۰۴؛ (۳) H.C. Thomson: *The Chitral Campaign*، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۴) H.L. Nevill: *Campaigns on the North-West Frontier*، لنڈن ۱۹۱۲ء، اشاریہ؛ (۵) G.W. Leitner: *Dardistan in 1866 1886 and 1893*، لنڈن بدون تاریخ، ص ۱۰۴ تا ۱۰۶ و ضمیمہ ۲؛ (۶) ایچی سن C.U. Aitchison: *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads relating to India*، دہلی ۱۹۳۳ء، ۱۱: ۴۱۳ تا ۴۱۷؛ (۷) *Memoranda on the Indian States*، گزشتہ حکومت ہند کی سرکاری مطبوعہ یادداشت، دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۲۰۶ تا ۲۱۰؛ (۸) G. Robertson: *Chitral*، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۹) W.R. Robertson: *The Chitral Expedition*، کلکتہ ۱۸۹۸ء؛ (۱۰) Biddulph: *Tribes of the Hindoo Koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۱۱) T.H. Holdich: *The Indian Borderland*، (باب ۱۱، ۱۳)، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ (۱۲) وو، لائڈن، بار اول، بذیل مادّہ.

(بزمی انصاری)

نام، زبانیں اور قبائل

کُھوار [=کھو وار] چھترار، اور اس کی ہمسایہ زبانوں میں ملتی جلتی صورتوں کا سلسلہ کشترات (کشراق؟) سے جا ملتا ہے۔ سنگ لیچی شام چِتْراد وغیرہ، مشرق چترال کے قدیم نام کی حامل ہے (قب BSOS، ٦: ۱۴۴ ببعد).

چترال کے ۱۰۵۵۲۹ (۱۹۵۱ء) باشندوں میں سے بڑی بھاری اکثریت (۹۰۰۰۰) کُھوار بولتی ہے، جو قبیلۂ کھو (کُھو) اوز ریاست کی زبان ہے، یہ درۂ شَنْدُر کے مشرق میں غِزر تک، جو یاسین میں ہے، پھیلی ہوئی ہے۔ کھوار متروک قسم کی ایک ہندی آریائی زبان ہے، قب، مثلاً "شرون" بمعنی کولھا، "آشْرُو" بمعنی آنسو، "ہردَے" بمعنی دل، "اِشْپشُر" بمعنی سُسر، وغیرہ۔ لیکن یہ علاوہ فارسی، عربی، ہندی کے حال ہی کے مستعار الفاظ پر مشتمل ہونے کے پامر بولیوں کے مستعار الفاظ، نیز وسطی ایرانی اصل کے الفاظ کی بھی حامل ہے۔ کچھ الفاظ بُرُشَسْکی اور شنا سے یا تو مستعار لیے گئے ہیں یا مشترکہ طور پر استعمال کیے۔ جاتے ہیں اور سب سے زیادہ عام الفاظ میں سے متعدد نا معلوم الاصل ہیں.

دیگر ہندی آریائی زبانیں یہ ہیں: (۱) کَلَشا [=کلشوار] (۳۰۰۰)، جسے زیادہ تر جنوبی چترال کے اصنام پرست کنارے کی وادیوں کے اندر دو مقامی بولیوں کی صورت میں بولتے ہیں۔ کَلَشا کا کھوار سے گہرا تعلق ہے۔ کَلَش [=کلاش] کی بابت کہا جاتا ہے کہ انھوں نے چترال پر رِشُن [=ریشن] تک قبضہ کر رکھا تھا، کُھوں نے پچھلی چند صدیوں کے اندر انھیں پیچھے دھکیل دیا ہے۔ کُھوں کا اصلی وطن شمالی چترال میں [وادی] تُریھکو اور [وادی] مُلیکھو تھا۔ (۲) پھلوڑا (ڈَنگریک) [=ڈنگرگ] (۳۰۰۰) کلاس سے آئے ہوئے قدیم تارکان وطن جنوب مشرق چترال کی کنارے کی وادیوں میں بولتے ہیں۔ یہ شنا کی ایک متروک شکل ہے۔ (۳) گَورباتی، افغانستان کی سرحد کے قریب اَرندو میں اور اس کے پار بولی جاتی ہے۔ اسی کے قرب و جوار میں ایک گاؤں کے اندر دَمیلی بولی جاتی ہے۔ (۴) گُجری (۲۰۰۰)، گُجر چرواہے بولتے ہیں، جو یہاں سوات اور دیر سے چلے آئے ہیں.

کتی، ایک کافر زبان ہے، جسے جنوبی چترال

میں پچھلی چند نسلوں میں ان آبادکاروں نے رواج دیا ھے جو کام دیش اور نورستان کی بالائی بشگل وادی سے یہاں چلے آئے ھیں۔

ایرانی زبانیں : فارسی (بدخشی) (۱۰۰۰)، وادی شیشی کوہ میں مدگلشت کے مقام پر؛ پشتو (کم از کم ۳۰۰۰)، ضلع ارندو میں؛ وخی، جیسے بالائی یارخون [وادی] میں چند آباد کار بولتے ھیں ۔ یدغا، جو منجان کی منجی زبان کی ایک شاخ ھے، یدغ (ادغ وغیرہ) قبیلہ بولتا ھے، جو مدت دراز سے درۂ دوراہ کے نیچے بالائی وادی لٹکوہ میں آباد ھے ۔

ھمیں یہ فرض کرنا ھوگا کہ زیادہ مدت نہیں گزری کہ چترال کھووں اور کلاشوں کے درمیان منقسم تھا اور ان زبانوں کی پیش رو زبانیں ترق کے بہت ھی قدیم زمانے میں شمال مغربی ھندوستان سے آئی ھوں گی ۔ سنسکرت کے چھوٹے سے دو کتبے حال ھی میں دریافت ھوے ھیں ۔ کھوار میں [گنج پشتو کے ایک ترجمے (calc، ۱۹۰۲ء، رومن رسم الخط) اور ایک چھوٹی سی دعاؤں کی کتاب کے سوا، جو اردو رسم الخط میں ھے (Nimez، ۱۹۵۸ء)] تحریری ادب نہیں ھے، لیکن اس زبان میں گیت اور عام پسند کہانیاں (شلوغ، تحریف شلوک) بکثرت پائی جاتی ھیں۔

کلاشوں کی بہت بڑی تعداد کو مستثنی کر کے یہاں کے باشندے مسلمان ھیں، جو زیادہ تر مولائی ھیں ۔ آخری بت پرست کتی ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۰ء کے درمیان مشرف بہ اسلام ھوے تھے ۔ لیکن قبل از اسلام کی رسوم اور تہواروں کی بہت سی نشانیاں ابھی تک باقی ھیں، نیز کھوار کے لفظ دشمن (مہنت) پر غور کیجیے، جو غالبًا سنسکرت دکشمنت سے مأخوذ ھے۔

کھو کے لوگ تین معاشرتی طبقوں میں منقسم ھیں : آدم زادے؛ امرا یا کم از کم جاگیردار؛ ارباب زادے، جو مقابلۃً زیادہ خوشحال ھیں۔

ھر طبقے میں متعدد خیل ھیں، جن میں سے بعض ابھی تک اپنا جدی نام رکھتے ھیں، کچھ دوسرے ایسے نام رکھتے ھیں جو ان کی غیر ملکی اصل پر دال ھیں، کچھ ایسے ھیں جن کی تحلیل مشکل ھے ۔ کلاش اور یدغ قبائل بھی خیلوں میں منقسم ھیں۔

کھووں کے سر بیضوی سے لے کر مدور تک ھوتے ھیں؛ قد اوسط درجے کا، آنکھیں اور بال عمومًا درمیانی سیاہ رنگ کے ھوتے ھیں؛ چند ایک بھورے بالوں اور نیلی آنکھوں والے ھیں ۔ کلاش اور کتی قطعی طور پر بیضوی سر والے ھیں اور کتی نسبۃً قدآور ھیں۔

مآخذ : (۱) Biddulph : *Tribes of the Hindoo Koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۲) D.J.T. O'Brien : *Grammar and vocabulary of the Khowar dialect*، لاھور ۱۸۹۵ء؛ (۳) *Linguistic Survey of India*، جلد ۸، حصہ ۲ ؛ (۴) G. Morgenstierne : *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*، Oslo ۱۹۲۶ء؛ (۵) وھی مصنف : *Report on a linguistic mission to N.W. India*، Oslo ۱۹۳۲ء؛ (۶) وھی مصنف : *The name Munjan and some other names of places and peoples in the Hindu-Kush*، در *BSOS*، جلد ۶ ؛ (۷) وھی مصنف : *Iranian elements in Khowar*، در *BSOS*، جلد ۸ ؛ (۸) وھی مصنف : *Some features of Khowar morphology, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*، جلد ۱۴ ؛ (۹) وھی مصنف : *Sanscritic words in Khowar*، S.K. Belvalkar Felicitation Volume، بنارس ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) A. Stein : *Serindia*، ۱ : ۲۶ ببعد، آوکسفرڈ ۱۹۲۱ء؛ بشریات : (۱۱) T.A. Joyce : *Serindia*، ۳ : ۱۳۵۱ ببعد؛ (۱۲) B.S. Guha : *Census of India 1931*، ۱/۳ : ۱۰ ببعد، دہلی ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) A. Herrlich، در *Deutsche im Hindukusch* (مع مآخذ)، ص ۱۷۰ ببعد، برلن ۱۹۳۷ء، کلاش اور کتی : (۱۴) R.C.F. Schomberg : *Kafirs and Glaciers*، لندن ۱۹۳۸ء؛ (۱۵) H. Siiger- : *Ethnological field-*

research in Chitral, Sikkim and Assam (Kgl. Danske Videnskabers Selskab, hist. fil. Meddelelser ‘ ٣٦ ‘ ٢ کوپن ہیگن .

(G. MORGENSTIERNE)

* **چٹاگانگ :** تِیسْتَـتا گانـگ، چاٹگرامـہ، [چاٹگاؤں] یا چاٹگام، مشرقی پاکستان میں سب سے بڑی بحری بندرگاہ، اور اراکان سے ملے ہوئے ایک سرحدی ضلعے کا صدر مقام ہے ۔ اس شہر کی آبادی (١٩٥١ء کی سر شماری کے مطابق) اس سال تک ٢٩۴٠۴٦ تھی، اور یہ سمندر سے دس میل دور دریاے کرنا فلی کے دائیں کنارے پر واقع ہے اور ایک اچھی قدرتی بندرگاہ کا مالک ہے، جو بنگال کے طغیان زدہ میدانوں اور دریاے گنگا کے مٹی سے اٹے ہوئے دہانوں سے بہت دور ہے ۔ اس کی اصل کا سراغ نہیں ملتا ۔ قدیم عرب جغرافیہ نگار اس خطے میں فقط سمندر کا ذکر کرتے ہیں، جسے وہ غالباً اس علاقے کی برہم پتر کے کنارے تنہا بحری بندرگاہ بتاتے ہیں ۔ چٹاگانگ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی سے لے کر آگے تک نمایاں طور پر سامنے آتا ہے، اور پرتگیزوں نے اسے عظیم الشان بندرگاہ (Porto Grando) لکھا ہے ۔ مسلمانوں نے اس پر سب سے پہلے ٧٣٨ھ/ ١٣٣٨ء میں فتح پائی اور اسے اراکانیوں کے پنجے سے چھڑایا، جو اکثر شہر میں بدامنی پھیلاتے رہتے تھے ۔ ٩١٨ھ/ ١٥١٢ء میں بنگال کے سلطان علاء الدین حسین شاہ نے اراکانیوں کو اس شہر سے نکال باہر کیا اور اس کا نام فتح آباد رکھا ۔ پھر اس زمانے میں جب کہ مغل اپنے پاؤں بنگال میں جما رہے تھے چٹاگانگ دوبارہ اراکانیوں کے ہاتھ لگا اور تقریباً ایک صدی تک ان کے قبضے میں رہا اور صرف ١٠٧٦ھ/ ١٦٦٦ء میں کہیں جا کر اسے مغلوں کے گورنر شائستہ خاں نے آخری بار فتح کیا، اس کا نام اسلام آباد رکھا اور وہاں ایک جامع مسجد تعمیر کرائی.

ضلع چٹاگانگ کی آبادی میں غیر ملکی کثرت سے ملے ہوئے ہیں ۔ ان میں عربی النسل لوگوں کی اچھی خاصی تعداد ہے ۔ چٹاگانگ کی بولی میں عربی کا اثر بھی زیادہ ہے ۔ ”ماہی سوار“ (یعنی بحری راستے سے آنے والے) صوفیوں کی بابت متعدد حکایتیں یہاں مشہور ہیں ۔ شہر سے تقریباً چار میل پر مقامی طور پر مشہور ایک درگاہ ہے، جو بایزید بسطامیؒ کی یادگار کے لیے وقف ہے ۔ شہر کے اندر چودھویں صدی عیسوی کے ایک صوفی شیخ بدر العالم کا مقبرہ اور ”پانچ پیر“ [رکّ بہ پنج پیر] کی درگاہ دیکھی جا سکتی ہے ۔ ان پانچ پیر کا الگ الگ نام و نشان بوضاحت متعین نہیں کیا گیا، لیکن وہ اس خطے میں بہت ہی مقبول ہیں ۔ مقامی طور پر ایک اور بہت متبرک شئے ”قدم رسول“ [رکّ بہ قدم شریف] ہے (ایک پتھر جس پر کہا جاتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاے مبارک کا نشان ہے جو سترھویں صدی عیسوی کی ایک مسجد میں محفوظ ہے) .

مآخذ : (١) J. N. Sarkar : *The Conquest of Chatgaon*، در *J A S B*، ١٩٠٧ء؛ (٢) وہی مصنف : *The Feringi Pirates of Chatgaon*، در *J A S B*، ١٩٠٧ء ؛ (٣) A. H. Dani : *Early Muslim Contact with Bengal*، در *Proceedings of the First Pakistan History conference*، کراچی ١٩٥١ء؛ (۴) حمید اللہ : تاریخ چاٹگام (اُنیسویں صدی کی فارسی تاریخ) .

(A. H. DANI)

* **چراغاں :** [روشنی، دیپ مالا، بہت سے چراغوں کا روشن کرنا] ایک محل کا نام ہے، جو خلیج باسفورس کی یورپی جانب بشکطاش [رکّ باں] اور اورتہ کوی کے درمیان واقع ہے ۔ یہ محل پہلے پہل سلطان مراد رابع نے اپنی دختر کیا سلطان کے لیے تعمیر کیا تھا، پھر سلطان احمد کے وزیر اعظم داماد ابراہیم پاشا نے اپنی زوجہ فاطمہ سلطان کے لیے اسے دوبارہ تعمیر کیا ۔ سلطان اکثر یہاں آیا کرتا تھا اور ان موقعوں پر

اس محل میں جشن چراغاں منایا جاتا تھا (گل لالہ کے باغوں میں شمعوں اور چراغوں سے چراغاں کیا جاتا اور کچھوے اپنے اوپر شمع لیے ہوے باغوں میں نیز ادھر ادھر مٹر گشت کرتے رہتے تھے)۔ پھر تیسری مرتبہ سلطان مصطفٰی ثالث نے اپنی دختر بیہن سلطان Beyhan Sultan کے لیے اسے لکڑی سے بنایا اور اس میں ۱۸۰ قدم لمبا ایک شاندار ایوان، مختلف تقریبات کے لیے ایوانات، قیمتی فرش اور اندرونی تزئینات کا اضافہ کیا۔ ۱۸۵۹ء میں سلطان عبدالمجید نے اسے منہدم کرا دیا، لیکن ۱۸۶۳ء میں سلطان عبدالعزیز کے عہد میں اس کی تعمیر پھر شروع ہوئی اور ۱۸۶۹ء میں جا کر مکمل ہوئی۔ اب کے یہ پتھر سے بنایا گیا۔ اسلوب تعمیر قدیم معیاری طرز ہاے تعمیر کا مرکب تھا، جسے مشرقی ذوق کے مطابق بنا لیا گیا تھا۔ ساحل پر اس عمارت کے تین اجزا یہ تھے: (۱) روکار، جسے پچی کاری، سنگ مرمر کے ستونوں اور سنگہاے تراشیدہ سے بنایا گیا تھا؛ (۲) اندرونی حصہ، جسے اندرونی نقش و نگار، اندرونی چھتوں، دیواروں کے چوبی استر سے مزین کیا گیا تھا؛ (۳) کواڑوں میں صدف جڑے تھے۔ ان سب میں الگ الگ صناعیاں دکھائی گئی تھیں۔ ۱۸۷۶ء میں سلطان عبدالعزیز معزولی کے بعد اپنی خود کشی کے زمانے تک اسی میں فروکش رہا۔ معزول سلطان مراد خامس کو اسی محل میں ستائیس سال تک زبردستی رکھا گیا۔ تھوڑے سے تغیر یا ترمیم کے بعد اسے مجلس ملی کی عمارت کے طور پر استعمال کیا گیا، جہاں سینیٹ Senate اور مجلس نمائندگان (Ch. of Deputies) دونوں منعقد ہوا کرتی تھیں۔ اس کے تین ماہ بعد ۷ محرم ۱۳۲۸ھ/۱۹ جنوری ۱۹۱۰ء کو یہ آگ لگ جانے کی وجہ سے ضائع ہوگیا۔ اب اس کی فقط دیواریں اور شاہی دروازے بچے ہوے باقی ہیں۔

مآخذ: (۱) C. E. Arseven: *Türk Sanati Tarihi*، کراسہ ۸؛ (۲) M.Z. Pakalin: *Ciragan Sarayi*، در *Aylik Ansiklopedi*، استانبول ۱۹۴۰ء؛ (۳) T. Oz: Ciragan Sarayı، در *Panoroma*، شمارہ ۱، استانبول ۱۹۴۵ء؛ (۳) *M.T.* Gökbilgin: *Cirğan Sarayi*، در اُوْ، ت، ج ۱۹، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۴) M. Z. Pakalin: *Osmanli Tarih Deyimleri*، استانبول ۱۹۴۸ء۔

(TAHSIN OZ)

چراغاں (میلا): باغبانپورہ (لاہور) میں تاریخی ⊗ شالامار باغ [رک بآں] کے قریب مشہور درویش اور صوفی شاعر حسین شاہ [رک بآں] (م ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) کا مزار ہے، جہاں ہر سال مارچ کے مہینے کے آخری شنبے کے روز عرس کے موقع پر میلا لگتا ہے اور رات کو مزار پر چراغاں کیا جاتا ہے، جس کے سبب اسے چراغاں کا میلا کہتے ہیں۔ یہ میلا چونکہ زمانۂ حال تک شالامار باغ کے اندر لگتا تھا اس لیے اسے شالامار (یا شالیمار) باغ کا میلا بھی کہتے تھے۔ اب یہ میلا باغ کے باہر لگتا ہے۔ مسلمانوں اور سکھوں کے زمانے میں یہ میلا صرف ایک دن رہتا تھا، یعنی صرف ہفتہ کے دن، لیکن ۱۸۸۰ء میں اس میں اتوار کا اضافہ کر دیا گیا، اب یہ میلا جمعے کی سہ پہر سے شروع ہو جاتا ہے۔

یہ میلا چونکہ موسم بہار کے ایام میں ہوتا ہے اور یہ پنجاب کی اہم ترین فصل گندم کے پکنے کا زمانہ ہوتا ہے اس لیے اس میں موسمی تہوار کا رنگ بھی پایا جاتا ہے۔ یہ میلا پنجاب کی عوامی زندگی کا مظہر ہے۔ اس میں ارد گرد کے شہروں، قصبوں اور دیہات کے لوگ جوق در جوق شرکت کرتے ہیں۔ ایک طرف دیہات کے زندہ دل لوگ ٹولیاں بنا کر ناچتے، گاتے اور اپنا رنگ جماتے ہیں اور دوسری جانب آزاد منش ملنگوں کی ٹکڑیاں اپنے حال و قال میں مست نظر آتی ہیں۔ اس میلے میں اہل لاہور بھی بڑے جوش و خروش سے شریک ہوتے ہیں۔ کھانے پینے کی دکانیں

bestutdubooks.wordpress.com

اور کھیل تماشے میلے کی رونق کو دوبالا کرتے هیں .

مآخذ : (۱) نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی' طبع سیّد احسان علی' لاهور ۱۹٦۴ء' ص ۲۰۴ ببعد؛ (۲) کنهیا لال : تاریخ لاهور' لاهور ۱۸۸۴ء' ص ۲۳٦ تا ۲۳۸ ؛ (۳) محمد لطیف : *History of Lahore*' لاهور ۱۸۹۲ء' ص ۱۳٦؛ (۴) وهی مصنف : تاریخ پنجاب' لاهور ۱۸۸۸ء؛ (۵) محمد الدین فوق : شالا مار باغ' لاهور ۱۹۲۴ء' ص ۲۸' ۲۹ ببعد؛ (٦) محمد باقر : *Lahore*' لاهور ۱۹۵۲ء' ص ۳۷۵ تا ۳۸۲ ؛ (۷) غلام سرور : تاریخ مخزن پنجاب' لکهنؤ ۱۸۷۰ء' ص ۲۲۰ ببعد .

(اداره)

* **چراغ دهلی** : شیخ نصیرالدین محمود بن یحیی (الیزدی ثم الاَوَدی (=اَوَدهی) کا لقب؛ روایت هے که ان کے معاصر شیخ عبدالله بن اسعد الیافعی (م ۷٦۸ھ/ ۱۳٦۷ء) نے سب سے پهلے انهیں اس لقب سے یاد کیا (دیکھیے فرشته، ۲ : ۷۸۱' ص ۷' ۷۴۷' ص ۳) ۔ وه حضرت نظام الدین اولیا کے مشهور ترین اور بزرگ ترین خلفا میں سے تھے ۔ ان کے والد ماجد یحیی لاهور میں پیدا هوے؛ بالآخر اوده میں متوطن هوے ۔ وهاں ان کے والد، پشمینے (خیر المجالس) یا روئی (اخبار الاخیار، ص ۸۰) کی تجارت کرتے تھے ۔ نصیر الدین اوده هی میں پیدا هوے؛ ابھی نو برس کے نه هوے تھے که والد کا انتقال هوا؛ ماں نے ان کی پرورش کی ۔ مکتب میں بیٹھے تو مولانا عبدالکریم شروانی (نزهة الخواطر، ۲ : ۷۰) سے علم حاصل کرنے لگے ۔ هدایة الفقه اور اصول البزدوی (براکلمان، ۱ : ۳۷۳ و تکمله، ۱ : ٦۳۷) تک پڑھا تھا که مولانا کا انتقال هو گیا؛ باقی درسی کتابیں انهوں نے مولانا افتخار الدین محمد گیلانی (نزهة الخواطر، ۲ : ۱۵) سے پڑھیں [قب نزهة الخواطر، ص ۱۵۹، جهاں خیرالمجالس اور سبحة المرجان کے حوالے سے دیگر اساتذه کے نام بھی دیے هیں] ۔ پچیس سال کی عمر هوئی تو ترک و تجرید کا طریقه اختیار کیا اور محاسبۂ نفس اور مجاهده اور ریاضت و عبادت میں سات سال تک مشغول رهے .

تینتالیس سال کی عمر میں وه دهلی آئے اور شیخ المشائخ نظام الدین محمد بداؤنی کے مرید هوے اور جماعت خانۂ کیلو کھری میں (جمنا کے کنارے) ان کی خدمت میں حاضر رهنے لگے ۔ اس کے بعد وطن جانے کا اتفاق زیاده نهیں هوا ۔ پهلے اپنی والده کی زیارت کے لیے گئے اور ان کی وفات کے بعد چند ماه وهاں ٹھیرے، پھر اپنی بهن کی دلجوئی کے لیے گاہے گاہے شیخ کی اجازت سے وهاں گئے ۔ دهلی میں ان کا قیام ان کے دوست شیخ برهان الدین غریب [رک باں] کے مکان پر تھا [۲۰ ذوالحجه ۷۲۴ھ/۹ نومبر ۱۳۲۴ء کو حضرت شیخ المشائخ نے چند خلیفے مقرر کیے اور کچھ دن کم چار ماه بعد آپ کا وصال هوا (سیر الاولیاء، ص ۳۴ ببعد، قب اذکار ابرار، ص ۱۱۵)] ۔ اس زمانے میں آپ نے شیخ نصیر الدین کو اپنے پیر شیخ فرید الدین کا عطا کرده خرقه، مصلّی، تسبیح [اور کاسۂ چوبیں] عنایت فرما کر دهلی میں اپنا جانشین مقرر کیا [اور وصیت کی که اغیار کے آزار اور سرزنش پر صبر کیا کریں] ۔ شیخ نصیر الدین حضرت نظام الدین کے بعد بتیس سال تک زنده رهے اور اس مدت میں اپنے پیر و مرشد کا اتباع پورے طور پر کیا ۔ فقر، صبر، رضا و تسلیم کو اپنا شیوه بنایا ۔ انهیں کی طرح متأهل بھی نه هوے اور سماع بیں مزامیر سے اجتناب کرتے رهے .

شیخ نصیر الدین اور ان کے اکثر خلفا کا طریق یه تھا که شریعت کا اتباع پوری طرح کیا جائے اور علوم دینیه کی تدریس میں مشغول رها جائے (غلام علی آزاد : سبحة المرجان، ص ۳۰) ۔ آپ کے معاصر ملّا کمال الدین نے اپنی تصنیف طرفة الفقهاء (منظوم، نسخۂ دانش گاه پنجاب، ورق ۲ الف) میں اس کی تصدیق کی هے ۔ وه آپ کی خانقاه میں پهنچے تو یه کیفیت دیکھی :

هر طرف درسها ز فقه و اصول
هر طرف ذکر از خدا و رسول

جب سلطان محمد تغلق (۷۲۵ھ/۱۳۲۴ء تا ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) نے علما و اولیا کے خلاف معاندانه روش اختیار کی (وجوه و اسباب کے لیے دیکھیے آغا مهدی حسین بذیل مآخذ) تو شیخ کو بھی ایذا پہنچائی گئی، مگر شیخ نے اپنے پیر کی وصیت کے مطابق صبر کیا (کرمانی، ص ۲۴۵ ببعد؛ جمالی، ص ۱۳۸ ب؛ مانڈوی، ص ۱۱۵؛ اخبار الاخیار، ص ۸۱، ۹۱؛ فرشته، ۲ : ۷۴۷؛ بداؤنی، ۱ : ۲۴۲)، مگر اس کے جانشین سلطان فیروز تغلق سے شیخ کے تعلقات بہتر تھے اور انھوں نے اس کی تخت‌نشینی کی تائید کی (برنی، ص ۵۳۵؛ عفیف، ص ۲۹؛ مبارک شاھی، ص ۱۲۱؛ بداؤنی، ۱ : ۲۴۱ ببعد؛ طبقات اکبری، ۱ : ۲۲۵؛ جمله کتب مطبوعهٔ کلکته).

خواجگان چشت کی عام روش کے مطابق شیخ نے بھی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی (اخبار الاخیار، ص ۸۱)، البته حمید شاعر قلندر (اخبار الاخیار، ص ۸۶، ۱۰۸) نے، جو شیخ کے خدمتگاروں اور حاضرین مجاس میں سے تھا، آپ کے ملفوظات جمع کیے اور کتاب کا نام خیر المجالس رکھا ۔ شیخ نے بھی اس کتاب کا مسوده پڑھا تھا ۔ یه کتاب، جو شیخ کے ملفوظات کے علاوه ان کے سوانح حیات پر بھی مشتمل ھے، ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء میں شروع اور ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء میں ختم ھوئی؛ ساده فارسی زبان میں لکھی گئی ھے اور مفصل ھے اور سو مجالس پر مشتمل ھے ۔ شیخ کی وفات کے بعد حمید نے اس کا تکمله بھی لکھا ۔ اس کا اردو ترجمه بھی موجود ھے (دیکھیے تاریخ چشت، ۱۶۲ح - ۱۸۳ح)، مگر متن نہیں چھپا ۔ کتاب کے اقتباسات کے لیے دیکھیے: اخبار الاخیار، ص ۱۰۹ تا ۱۱۲، ۸۲ تا ۸۵؛ شیخ کا ایک عربی شعر اخبار الاخبار میں ص ۹۷ پر دیا ھے.

[داراشکوه نے (سفینة الاولیاء، ص ۱۰۰) شیخ کے خوارق و کرامات کا ذکر کیا ھے ۔ سیر الاولیاء ص ۲۴۲ ببعد پر جن کرامات کی تفصیل دی ھے وه بیشتر تحلیل فکری کی قسم کی ھیں].

شیخ کی ھدایت و ارشاد پانے والوں میں بہت سے نامور بزرگ شامل ھیں، مثلاً قاضی عبدالمقتدر (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء، دیکھیے سبحة المرجان، ص ۲۹ نزهة الخواطر، ۲ : ۷۰)؛ سید محمد بن یوسف المعروف به گیسو دراز (م ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء، در گلبرگه؛ دیکھیے فرشته، ۲ : ۷۴۸؛ ریو Rieu، ص ۳۴۷)؛ سید جلال بخاری مخدوم جهانیاں (م ۷۸۵ھ/۱۳۸۴ء، در سنده)؛ مولانا احمد تھانیسری (م ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء، در کالپی).

امیر تیمور کا جب دہلی میں ھنگامه فرو ھوا اور کچھ امن ھوا تو مولانا احمد کو اپنی مجالس میں شریک کیا (دیکھیے اخبار الاخیار، ص ۱۴۲).

مُطهر کڑه (ان کے حالات کے لیے دیکھیے: اخبار الاخیار، ص ۸۵ ببعد؛ اوریئنٹل کالج میگزین، لاهور مئی ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۷ تا ۱۶۰ و اگست ۱۹۳۵ء، ص ۴۸ تا ۲۱۶) ۔ ان ناموں میں ذیل کے ناموں کا اضافه کرنا چاھیے :-

اخی سراج پروانه، جنھیں شیخ نے خلافت بنگال دی اور مولانا حسام الدین نهروالی (فرشته، ۲ : ۷۴۷، ۷۴۸) اور محمد وجیه الدین ادیب، مصنف مفتاح الجنان.

۱۸ رمضان ۷۵۷ھ/۱۵ ستمبر ۱۳۵۶ء کو شیخ مختصر سی علالت کے بعد وفات پا گئے اور اپنے ھی گھر میں دفن ھوے ۔ انھوں نے اپنا جانشین کسی کو مقرر نه کیا اور اپنے پیر سے خرقه و قدح وغیره جو کچھ ملا تھا آپ کی وصیت کے مطابق آپ کے ساتھ ھی دفن کر دیا گیا ۔ اس طرح سے سلسلهٔ چشتیه کا دور اول، جو دیار هند میں شیخ المشائخ خواجه معین الدین چشتیؒ سے شروع ھوا تھا، چراغ دہلیؒ پر ختم ھوا ۔ آپ کی قبر پر جو عمارت ھے اسے سلطان فیروز شاه نے تعمیر کیا تھا ۔ اس کے مفصل حال کے لیے دیکھیے:

List of Muhammadan and Hindu Monuments, Delhi Province, iii, Mahrauli Zail, کلکتہ ۱۹۲۲ء، سلطان بہلول لودھی کی قبر بعد کے زمانے میں یہاں بنی.

مآخذ : (۱) محمد مبارک الکرمانی : سیر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۲۳۶ تا ۲۴۷؛ (۲) جمالی : سیرالعارفین، شمارہ ۱۱، مخطوطہ درکتاب خانۂ راقم، ص ۱۳۶ تا ۱۴۰؛ (۳) ابوالفضل : آئین اکبری (مطبوعۂ کلکتہ) ، ۲ : ۲۱۸؛ (۴) امین احمد رازی : ھفت اقلیم ، شمارہ ۴۰۲ ؛ (۵) عبدالحق : اخبار الاخیار ، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۸۰ تا ۸۶ ، ۱۲۹ ببعد، ۱۳۴ ببعد، ۱۳۹، ۱۴۱ ببعد، ۱۴۷ تا ۱۴۹، ۱۵۱؛ (۶) مانڈوی : اذکار ابرار (اردو ترجمۂ گلزار ابرار)، آگرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۱۵؛ (۷) دارا شکوہ : سفینۃ الاولیاء ، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۸) عبدالحی: نزھۃالخواطر، حیدر آباد ۱۳۵۰ھ ، ۲ : ۱۵۸ ببعد ؛ (۹) رحمٰن علی : تذکرۂ علماے ھند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، ص ۲۳۸؛ (۱۰) بیل Beale : *Oriental Biographical Dictionary* ، کلکتہ ۱۸۸۱ء، ص ۲۰۵؛ (۱۱) وھی مصنف : مفتاح التواریخ، ص ۸۹؛ (۱۲) غلام سرور : خزینۃ الاصفیاء، لاھور ۱۲۸۳ھ، ص ۳۴۰ تا ۳۴۵؛ (۱۳) آغا مہدی حسین : *The Rise And fall of Muhammad Bin Tughluq*، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۹ ببعد؛ (۱۴) محمد حبیب : *Shaikh Naṣiruddin Maḥmūd, Chirāgh-i Dehli as a Great historical Personality* ، در *Islamic culture* ، ج ۲۰ ، عدد ۲ (۱۹۴۶ء): ص ۱۲۹ ببعد؛ (۱۵) Storey، ۱ : ۹۴۲ح ۱ ؛ (۱۶) خلیق احمد نظامی : تاریخ مشائخ چشت (اردو)، دہلی (بدون تاریخ)، ص ۱۸۱ تا ۱۸۶ .

(محمد شفیع)

* **چرچل :** رک بہ شیرشِل .

* **چرکس :** یہ (ترکی میں "چرکس" شاید قدیم "کِرکِتہ" سے مشتق ہے؛ اصل دیسی نام : آدغِہ) ایک عمومی لقب ہے، جس کا اطلاق چند گروھوں پر ھوتا ہے، جو بنو ابخاز [رک بہ ابخاز]، بنو آبزہ [قبج بسکسک آبزا) اور بنو آبخ سے مل کر "آبئرو قفقازی" قوم کی شمال مغربی یا آبسگو۔ آدِغہ(=ادیغہ) شاخ بن گئے ھیں .

چرکس قوم کے آبا و اجداد قدیم لوگوں میں κερχετχι ζυγοι ζ'χγοι وغیرہ ناموں سے معروف تھے، اور وہ بحر ازوف اور بحر اسود کے ساحلوں پر اور دریاے قوبان کے جنوب اور شمال کے میدانوں میں رھتے تھے، اور شاید دریاے ڈان تک پھیلے ھوے تھے .

دسویں صدی عیسوی میں روسی لوگ جزیرہ نماے تمان ریاست تَمْتَرَکن میں آباد ھوے اور ان کا رابطہ چرکس سے شروع ھوا، جنھیں روسی وقائع نویس "کَسُگ" (گرجستانی زبان میں = کَشَک اوسہ تین Ossete میں کَسَگ کے نام سے موسوم کرتے ھیں۔ تیرھویں سے پندرھویں صدی عیسوی تک شمال مغربی کاکیشیا التون اُردو (Golden Horde) کے زیر نگین تھا اور جب مؤخر الذکر کو زوال آ گیا تب مشرق چرکس قبائل (موجودہ کَبَرْد) نے تاریخ قفقاز میں حصہ لینا شروع کیا .

ملوک قباردای نے سولھویں صدی عیسوی میں ماسکو کے حکمرانوں سے دوستانہ تعلقات قائم رکھے (اِفان Ivan چہارم کی دوسری بیوی چرکس شہزادی تھی) ۔ سترھویں صدی عیسوی میں قباردای قبائل نے اھل قفقاز کے متحدہ گروہ کی قیادت کی، جس نے کَلْمَکوں کی پیش قدمی روک دی اور انھیں پسپا کر دیا اور اس عہد سے چرکس کو یہاں بالا دستی حاصل ھو گئی، جو صرف روسی فتح کے بعد ھی ان کے ھاتھ سے نکلی .

قبائل چرکس کی جغرافی تقسیم : انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں روسی فتح سے پہلے چرکس قبائل، جن کی تعداد دس لاکھ سے زائد تھی، شمال مغربی کاکیشیا (بلاد قوبان) اور بحیرۂ اسود کے مشرق ساحل کے ایک حصے اور جزیرہ نماے تمان میں ابخازیہ

کے نواح تک میں آباد تھے۔

ان کے بڑے قبائل یہ تھے: ناتخواج (Natkuadj)، جزیرہ نماے تمان میں اور دریاے قوبان کی کھاڑی کے قریب۔ شاپسگ، یہ "شاپسگ کلاں" یعنی نشیبی دریاے قوبان کے بائیں کنارے اور دریاے اَفِپس Afips کے ساتھ ساتھ رہنےوالوں اور "شاپسگ خرد" میں منقسم ہے جو بحیرۂ اسود کے سوا حل پر رہتے تھے۔ یہ دونوں قبائل ایک ھی بولی بولتے تھے؛ ادغہ، قبائل کی سب سے بڑی شاخ ابادزخ اور آگے مشرق میں قوبان کی معاون ندیوں بِلَیہ، پَشِش اور پِسکُپس کے طاسوں میں آباد تھی۔ ۱۸۶۴ء سے پہلے یہ تین قبائل مغربی ادغہ قبائل کی کل آبادی کا $\frac{۹}{۱۰}$ تھے۔ دیگر مغربی قبائل میں سے اہم ترین مندرجۂ ذیل تھے: موخوش، دریاے فرسو Farsu پر، تِمِرگوے (Kemgui, Cengui) دریاے لَبَہ اور دریاے قوبان کے درمیان؛ بجدُخ، جہاں دریاے پَشِش اور دریاے پِسکُش دریاے قوبان سے ملتے ھیں؛ خاتوقای، زیریں بلَیہ اور دریاے پشِش کے درمیان، اور اخیر میں مغربی قبائل کے انتہائی مشرق کا قبیلہ بسلنی، دریاے موخوش کے جنوب مشرق میں آباد تھا۔

مشرق قبائل یا قبارد (قباردای) [قَبَ قبارده]۔ اٹھارھویں صدی عیسوی سے بالائی دریاے تِرِک اور اس کے بعض معاونوں کے طاس میں رہتے تھے۔ وہ دو گروھوں میں منقسم تھے: قباردای الکبریٰ کے قبائل، مَلکَہ اور ترک دریاؤں کے درمیان، [دریاے تِرِک کے مغرب میں] اور قباردای الصغریٰ کے قبائل، دریاے سُنجه اور ترک کے درمیان، مؤخرالذکر دریا کے مشرق میں۔

ان قبائل میں دو دیگر قبائل کا اضافہ بھی کر لینا چاھیے جو اصل کے لحاظ سے اَدغہ نہیں تھے، لیکن جو فی الحقیقت چرکس میں مدغم ہو گئے اور جن کی تاریخ غیر منفک طور پر مؤخر الذکر کے ساتھ وابستہ ھے، یعنی اوبخ اور آبازہ [رکَ باں]۔

اس ملک پر روسیوں کے فتح پالینے کے بعد مغربی چرکسوں کا بیشتر حصہ ۱۸۶۴-۱۸۶۵ء میں ترکی کو نقل مکانی کر گیا اور صرف جزو قلیل روس میں رہ گیا۔ آخری روسی مردم شماری (۱۹۳۹ء) کے مطابق صرف ۱۶۴۰۰۰ قبارد اور ۸۸۰۰۰ مغربی ادغے شمار ھوے، جو اس طرح منقسم تھے:-

۱- قبارد: ۱۵۲۰۰۰ قبارد۔ بَلْکَر کی سوویت میں اور ۷۰۰۰ تا ۸۰۰۰ اَدغہ اور کَرَچے۔ چرکس کے دو خود اختیار علاقوں میں (Bleceps 'Katzkhabl' اور Khodz کے پرگنوں auls میں)۔ مزید براں ۱۹۳۹ء کی مردم شماری میں حسب ذیل گروھوں کو بھی قبارد شمار کیا گیا: ارماوِر (Krasnodar کا خطہ) کے دو ھزار قبارد بولنے والے ارمنی، جو ارمنی۔ گریگوری مذھب کے پیرو تھے، ۲۱۰۰ شمالی اُستیہ کی سوویت کے "مُزد کی چرکس" جو کلیساے قدیم (Orthodox) کے عیسائی ھو چکے ھیں، اور اخیر میں مُزدک ضلع کے قبارد بولنے والے یہودیوں کا ایک مختصر گروہ (۵۰۰ تا ۶۰۰)۔

۲- بسلنی (Besleney): ۳۰۰۰۰ کے قریب، جن میں سے ۲۰۰۰۰ قرہ چای چرکس کے خود اختیار خطّے میں ھیں (اس گروہ نے قباردوں کی علمی زبان اختیار کر لی اور قبارد قوم میں مدغم ھو گیا ھے)، اور ۱۰۰۰۰ اَرماوِر کے قریب اَدغہ کے خود اختیار خطّے میں، جنھوں نے اَدغہ کی علمی زبان اختیار کی۔

۳- نشیبی اَدغہ: تعداد میں تقریباً ۵۵۰۰۰، زیادہ‌تر اَدغہ کے خود اختیار خطّے میں - ۱۸۶۴-۱۸۶۵ء کی نقل مکانی کے بعد قبائلی اختلافات تیزی سے کم ھوتے گئے اور روس میں رہ جانے والے قبائل کے منتشر عناصر نے اَدغہ قوم کی چھوٹی سی وحدت کی صورت میں اپنے آپ کو متحد کر لیا؛ صرف مندرجۂ ذیل قبائل اپنی بولی اور رسم و رواج کی بعض خصوصیات محفوظ رکھے ھوے ھیں؛ ابادزخ [=ابزاخ]، تقریباً پانچ

هزار خَکُرنُوف پر گنے کے گردو نواح میں (ان کی بولی اب نا پید هو رهی ہے)؛ بجه دوخ، باره هزار کے قریب، جو قوبان کے جنوب میں اڑتیس پرگنوں میں اور آرماوِر کے قریب ایک پرگنے میں آباد هیں؛ اخیر میں شاپسگ، جن کی تعداد دس هزار ہے اور جو بُحیرۂ اسود کے سواحل پر تواپسه Tuapse کے شمال اور جنوب کے چوده پرگنوں میں)، نیز جزیره نماے تمان کے ایک چھوٹے سے جزیرے میں آباد هیں.

زبـان: ابخاز، اوبخ اور بعض کے نزدیک اَبَزَه (جسے دوسرے محض ایک ساده اَدغه بولی تصور کرتے هیں) کے ساتھ مل کر چرکس زبانیں آئبیری قفقازی زبان کی شمال مغربی شاخ میں شامل هیں۔ چرکس زبانوں کے گروه متعدد بولیوں میں منقسم هیں، جن میں سے دو اب ادبی زبانیں هیں:

١۔ مشرق اَدغه (اَدغة العُلیا) یا قبارد، جس میں خفیف اختلاف کے ساتھ لب و لہجے کی بعض امتیازی خصوصیات موجود هیں۔ قباردای الکبٰری کا تلفّظ اس ادبی زبان کی بنیاد بنایا گیا ہے جو قباردای۔بلکر کی سوویت اورکَرَچے۔چرکس کی خود اختیار جمهوریه میں استعمال هوتی ہے۔ اسے (١٩٢٣ء میں عربی حروف تهجی میں آزما لینے کے بعد) ١٩٢٥ء سے لاطینی حروف میں لکھا جاتا تھا، مگر ١٩٣٨ء میں لاطینی حروف کی جگه سریلی Cyrillic رسم الخط نے لے لی ہے.

٢- نشیبی ادغه (یا کخ) بشمول ان بولیوں کے جو آپس میں ایک دوسری سے گهرا تعلق رکھتی هیں، یعنی بجه‌دوخ، شاپسگ، کیئمر گوے (یا تِمرگچے)، نیز ابادزخ اور خکوکی کی باق مانده بولیاں۔ اَدغه کی خود اختیار جمهوریه میں جو تحریری ادغه استعمال هوتی ہے وه بجه‌دوخ اور کیئمر گوے بولیوں پر مبنی ہے۔ ادغه کو تحریری زبان بنانے کی ابتدائی کوششوں کا سراغ ١٨٥٥ء میں ملتا ہے (عمر بسنی کا اَدغه زبان کا دستور العمل)۔ ١٨٦٥ء میں اتاکوجن Atakujin نے اور ١٨٩٠ء میں لوپارنسکی Loparinski نے سریلی (=قدیم روسی) حروف میں اسے لکھنے کی تدبیر کی.

١٩١٧ء اور ١٩٢٠ء کے درمیان ادغه کو تحریر میں لانے کی پھر کوششیں هوئیں: Damatov نے عربی رسم الخط بنایا اور Saltokov نے لوپارنسکی کے سریلی رسم الخط کی اصلاح کی۔ بالآخر ١٩٢٥ء میں ادغه کا ایک لاطینی رسم الخط بنا، جس کی جگه ١٩٣٥ء میں سریلی نے لے لی۔ ١٩٢٥ء سے چرکس قوم کی لسانی وحدت ٹوٹ گئی اور اس کے بعد دو تحریری زبانیں ادغه اور قبارد مختلف خطوط پر نشو و نما پانے لگیں؛ اگرچه ١٩٣٠ء مین ماسکو میں نئے لاطینی رسم الخط پر غور کرنے والی مجلس کی کانفرنس کے موقع پر اسے دوباره متحد کرنے کی نا کام کوشش کی گئی.

قبارد اور نشیبی ادغه کے بین بین بِسانی بولی پائی جاتی ہے، جو نشیبی ادغه سے تعلق رکھتی ہے، لیکن قباردا عناصر سے معمور ہے.

سوویت حکومت کے قائم هو جانے کے بعد تحریری قبارد اور اَدغه ادب منصّۂ شهود پر آیا۔ چرکس قوم کے پاس اس وقت تک محض زبانی ادب تھا، زیاده تر لوک کہانیاں، جو خصوصًا دو انواع پر مشتمل تھیں: نرتس *Nartes* کے افسانے (بهادری کی اساطیری داستانیں)، ان میں چرکس دوسری قفقازی اقوام، مثلاً اوسه تین کے ساتھ حصه دار هیں اور بهادروں کے تاریخی گیت جنهیں Shora Bekmurzin Nogmov نے جمع اور شائع کیا (دیکھیے مآخذ).

مذهب: چرکس حنفی مذهب کے سُنّی مسلمان هیں۔ اسلام سولهویں صدی عیسوی میں پهلے قباردوں میں پھر سترهویں صدی عیسوی میں مغربی ادغه میں، Nogais (=اُوشای توم) [رَکَ بآن] اور کریمیا کے تاتاریوں کے ذریعے پھیلا۔ اس کے نفوذ کی رفتار سست تھی اور پهلے وه جاگیردار طبقۂ امرا میں پھیلا۔ اٹھارهویں صدی عیسوی کے آغاز میں کہیں جا کر کریمیا کے

bestudbooks.wordpress.com

خانوں اور آناپہ Anapa کے ترکی پاشاؤں کے جوش و ہمت کی بدولت تمام قوم میں اسلام پھیل گیا اور اس نے عیسائیت (جو چھٹی صدی عیسوی میں بوزنطیوں اور دسویں اور بارھویں صدیوں کے درمیان جارجیا کے ذریعے پھیلی تھی) اور قدیم بت پرستی کی جگہ لے لی، جس کے آثار ابھی تک مغربی ادغوں میں پائے جاتے ہیں.

اسلام لانے سے پہلے چرکس زرعی دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے: شِبلِہ، طوفان اور رعد کا دیوتا، سُوزِرِش، تخم پاشی کا، اورِیمش، گلّوں کا محافظ، ختگنش، باغوں کا دیوتا وغیرہ - رعد کے دیوتا کی پوجا کا مذہب درختوں اور متبرک جُھنڈوں کی پرستش کے ساتھ منسلک تھا، جہاں زمانۂ قریب تک بھی قربانیاں دی جاتی اور دعائیں مانگی جاتی تھیں - ایک مخصوص عقیدہ لُہاروں اور طبیبوں کے دیوتا تلِپش سے متعلق تھا - چرکس قوم کے ہاں نہ مندر ہوتے تھے نہ مذہبی علما؛ قربانیوں کا کام کسی بوڑھے مرد کے ذمے ہوتا، جسے عمر بھر کے لیے منتخب کر لیا جاتا تھا .

عدالتی فیصلے ادغہ‌خبزہ "عادت" یعنی رواج کے مطابق کیے جاتے تھے اور یہ ایک حقیقی غیر مرقوم مجموعۂ قوانین تھا جو چرکس قوم کی کل زندگی پر حاوی تھا اور ہمسایہ اقوام نے بھی، جو کم و بیش قبارد اور ادغہ ملوک کے زیر اثر رہیں، اسی قانون کو قبول کر لیا تھا - یہ قومیں اوسہ تین، قرہ چای بَلُکَر [رَکَ بان] اور نوغای تھیں .

معاشرتی نظام اور رسم و رواج :

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک چرکس قوم بہت ہی دقیانوسی معاشرتی نظام پر کاربند تھی، جو ان کے مختلف قبائل میں بھی الگ الگ تھا - قباردوں میں نہایت ترقی یافتہ جاگیرداری نظام رائج تھا - ان کا معاشرہ تیرہ طبقوں پر مشتمل تھا اور وہ چند گروہوں میں بٹے ہوئے تھے جو واضح طور پر ایک دوسرے سے ممتاز تھے اور آپس میں خلط ملط ہونے کا کوئی امکان نہ تھا .

(۱) قوم کے حاکم طبقے میں سب سے اوپر ان کے ملوک پشی [=پشہ] ہوتے تھے، جن میں "والی" پوری قوم کا سردار ہوتا تھا؛ (۲) ان کے ماتحت امرا ("وورق" "اورکخ" یا "اُزدِن") تھے، مگر وہ بھی اپنے حقوق اور فرائض کے مطابق، جن کی بنا پر وہ ملوک سے وابستہ ہوتے، چار ذیلی جماعتوں میں منقسم تھے؛ (۳) آزاد کسان ("تَفُخُتُل") جو بعض حالات میں "پشی" اور یورک کی خدمت میں حاضر ہونے کے پابند کیے جاتے تھے؛ (۴) مزارعین ("اُگ" یا "پشتلی") اور اخیر میں سب سے نیچے، غلام ("انوٹ") ہوتے تھے .

یہی نظام جاگیرداری اگرچہ کسی قدر کم سختی کے ساتھ ادغوں اور نشیبی مشرق چرکس قبائل (بسلنی، بجہ دوخ، خاتوقای) میں مروج تھا - اس کے برعکس، مغربی ادغہ قبائل (ناتوخای، شاپسگ، ابادزخ) میں ملوک نہیں ہوتے تھے - ان کے درمیان "یورک" طبقہ کمزور تھا، لیکن "تَفُخُتُل" تعداد میں سب سے کثیر اور طاقت میں سب سے زیادہ تھے - انھیں بعض اوقات قبارد کے "اشراق قبائل" کے مقابلے میں "جمہوریت پسند ادغہ قبائل" کہتے ہیں .

اس اختلاف کی وجوہ کا علم نہیں ہے - بعض کا خیال ہے کہ ایک طویل کشمکش کے بعد، جس نے ابادزخ، شاپسگ اور ناتوخای کسانوں کو ملوک بجہ دوخ کے خلاف جمع کر دیا تھا (۱۷۹۶ء میں بزیک کی لڑائی)، نیز حسن پاشا "سِرعسکر" آناپہ کے اس اقدام کی بدولت کہ اس نے ۱۸۲۶ء میں وہ مراعات منسوخ کر دیں جو ان تین قبائل کے امرا کو حاصل تھیں، اٹھارھویں صدی عیسوی میں یہ مغربی قبائل جاگیرداری دور سے گذر گئے .

اس کے برخلاف دوسروں کا خیال ہے کہ ان قبائل میں جاگیرداری نظام نشو و نما ہی نہ پا سکا تھا بلکہ چند اسباب سے اس میں رکاوٹ واقع ہوئی خصوصاً

یونانی نوآبادیوں کے اقتصادی اثرات سے پھر اطالوی اور ترکی اثرات سے ۔ یہ آخری راے صداقت کے زیادہ قریب معلوم ھوتی ہے، کیونکہ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہم دیکھتے ھیں کہ ان مغربی قبائل میں قدیم شیوخ اور برادریوں کے نظام کے قوی آثار موجود ھیں جو مشرق ادغہ میں ناپید ہو چکے تھے ۔ ہر خیل ("تِلوخ") شیوخ کے بڑے بڑے خاندانوں (آچخ) کے کئی گروھوں میں منقسم تھا اور پھر یہ گروہ مل کر دیہاتی آبادیاں ("پسخُو") بنتی تھیں، جو اندرونی آزادی کے ساتھ باھم متحد ھوتیں اور بڑوں کی مجلسیں ان کا الگ الگ نظم و نسق کرتی تھیں ۔

تمام چرکس قبائل شیوخی اور جاگیرداری ادوار کے بعض مخصوص دستوروں کے پابند تھے : (۱) قتل کی صورت میں قصاص خون، جو کُل خیل کا حق اور فرض عین تھا؛ (۲) "آتالِقت" بچوں کی پیدائش کے وقت سے غیر خاندانوں میں (جو عموماً باجگزار ھوتے) پرورش کرانے کا رواج (لڑکے ۱۷ تا ۱۸ برس کی عمر تک) ۔ "آتالقت" نے ایک قسم کا رضاعی بھائی چارا پیدا کر دیا تھا، جو جاگیرداری تعلقات کو مضبوط اور چرکس قبائل کو متحد کرنے کا کام دیتا تھا؛ (۳) مہمان نوازی کے سلسلے میں کئی روایات مقدس خیال کی جاتی تھیں ۔ مہمان حقِ حفاظت کے ذریعے اپنے میزبان کے خیل کا حقیقی رکن بن جاتا تھا، اور میزبان اپنی جان اور مال مہمان کی خدمت میں لگا دیتا تھا ۔ جلاوطن ("ابرک" یا "خنجیرت") افراد تک کے لیے بھی مہمان نوازی کا دائرہ وسیع کر دیا جاتا تھا ۔ اگر ایسا جلا وطن کسی اجنبی گھر میں مالکہ کے سینے کو اپنے ھونٹوں سے چھونے میں کامیاب ھو جاتا تو وہ اس خاندان کا رکن بن جاتا اور گھر کے مالک کو اس کی حفاظت کا بالضرور بندوبست کرنا پڑتا تھا ۔ خیل کی دیگر قدیم رسوم میں برادری کی سَوگند ("کُنک") بھی داخل تھی، جس کے ذریعے کوئی شخص دوسرے خیل کا رکن بن جاتا تھا؛ (۴) شادی کے متعلق رسوم گوت یا جدی خاندان سے باھر شادی کرنے کے رواج کی سختی سے پابندی ھوتی تھی، خصوصاً قبارد میں "کَلِیم" (منگیتر کی خرید) کا رواج ھمہ گیر تھا اور فقط اغوا کے ذریعے ھی اس سے بچا جا سکتا تھا، جو اس صورت میں ایک عام واردات تھی جب کہ والدین بیٹی دینے سے انکار کر دیتے تھے ۔ اِغوا بالجبر کی نقل ابھی تک شادی کی ایک ضروری رسم ہے ۔

سوویت یونین میں چرکس : روس میں خانہ جنگی کے خاتمے کے بعد ھی یہ نوبت آئی کہ روسی حکومت چرکس سے آباد علاقوں میں قائم ھوئی، یعنی ۱۹۲۰ء کے موسم بہار میں، پہلے بلاد ادغہ میں پھر بلاد قبارد میں ۔ حکومت کے نظم و نسق کے اعتبار سے، چرکس تین علاقائی وحدتوں میں منقسم کیے گئے :

اَدغہ کا خود اختیار خطہ: دریاے قوبان اور اس کے معاونوں کے طاس میں جو کَرَسنُودر کے خطے کے متعلق ھیں ۔ ۲۷ جولائی ۱۹۲۲ء کو اسے ادغہ چرکس کے خود اختیار خطے کا نام دیا گیا تھا ۔ پھر ۱۳ اگست ۱۹۲۸ء کو ادغہ کے خود اختیار خطے کے نام کے تحت معرض وجود میں آیا ۔ اس خطے کا رقبہ ۴۴۰۰ مربع کیلومیٹر اور آبادی ۲۷۰۰۰۰ نفوس (۱۹۵۶ء میں) ہے، جن میں ادغہ فقط اقلیت میں ھیں ۔ دارالحکومت میکوف Maikop ایک روسی شہر ہے ۔

قرہ چای چرکس کا خود اختیار خطہ، زِلِن چُک Zelenčuk کلاں اور خرد کی مرتفع وادیوں کا علاقہ جو خطۂ Stavropol کے متعلق ہے ۔ اس میں چرکس ایک ترکی قوم قرہ چای (رکَ بآں) کے ساتھ مشترکہ طور پر حصےدار ھیں ۔ یہ خطہ ۱۲ جنوری ۱۹۲۲ء کو معرض وجود میں آیا اور ۲۶ اپریل ۱۹۲۶ء کو دو انتظامی وحدتوں میں تقسیم کر دیا گیا : قرہ چای کا خود اختیار خطہ اور چرکس کا قومی شہری ضلع، جس کا مرتبہ بڑھا کر ۳۰ مارچ ۱۹۲۸ء کو خود اختیار

خطہ بنا دیا گیا - ۱۹۴۴ء میں قرہ چای قوم کو ملک بدر اور اس کے خود اختیار خطے کو منسوخ کر دیا گیا تھا، لیکن انھیں دوبارہ بسانے کے بعد ۹ جنوری ۱۹۵۷ء کو قرہ چای - چرکس کے خود اختیار خطے کو دوبارہ قائم کر دیا گیا - اس کا رقبہ ۱۴,۲۰۰ مربع کیلومیٹر ہے اور ۱۹۵۶ء میں اس کی آبادی ۲,۱۴,۰۰۰ نفوس تھی، جن میں اکثریت روسیوں اور یوکرینیوں کی تھی۔

قبارد - بلکر خود اختیار سوویت اشتراکی جمہوریہ، وسطی قفقاز کے کوہستانی حصے میں ہے - اس کی تشکیل یکم ستمبر ۱۹۲۱ء کو بطور "خود اختیار خطہ قبارد" ہوئی، جس میں ۱۶ جنوری ۱۹۲۲ء کو بلکر کے قومی شہری ضلع کا اضافہ کر دیا گیا، اس طرح قبارد - بلکر خود اختیار خطے کی تشکیل عمل میں آئی، جو ۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو خود اختیار جمہوریہ بن گیا - ۱۹۴۴ء میں بلکروں کو ملک بدر کرنے کے بعد اس جمہوریہ کو خطۂ بلکر کا ایک حصہ ضائع ہو جانے پر "قبارد خود اختیار اشتراکی جمہوریہ" کے نام سے موسوم کیا گیا تھا - اخیر میں، ۹ فروری ۱۹۵۷ء کو جب بلکر دوبارہ آباد کر دیے گئے اور انہیں اپنے ملک میں آنے کی اجازت مل گئی تو یہ جمہوریہ ایک دفعہ پھر "قبارد-بلکر خود اختیار سوویت اشتراکی جمہوریہ" بن گئی - اس کا علاقہ ۱۲,۴۰۰ مربع کیلومیٹر پر مشتمل ہے اور اس کی آبادی ۱۹۵۶ء میں ۳,۵۹,۰۰۰ باشندے تھی - ۱۹۳۹ء میں قبارد - بلکر اور دوسرے مسلمان آبادی کا ۶۰ فی صد تھے اور زیادہ تر پہاڑی علاقوں میں رہتے تھے؛ روسی اور یوکرینی (آبادی کا چالیس فی صد) دارالحکومت نلچک (۱۹۵۶ء میں ۷۲,۰۰۰ باشندے) کی آبادی میں اکثریت میں ہیں اور ترک کے میدان میں بھی ان کا ہی غلبہ ہے۔

مآخذ: بہت ہی جامع مآخذ رمضان تراہو کے مقالے '*Literature on Circassia and the Circassians*' در '*Caucasian Review*'، عدد ۱، ۱۹۵۵ء میونخ، ص ۱۳۵ تا ۱۶۲ میں ہیں - اس میں ۲۵۰ روسی، مغربی زبانوں (فرانسیسی، انگریزی، جرمن، ترکی، ہنگری اور پولش) اور چرکس زبانوں کی کتابوں اور مقالوں کے نام مندرج ہیں، جو بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر چرکس قوم سے بحث کرتے ہیں - لہٰذا اس جگہ چند ایک تازہ کتابوں کا اندراج کافی ہوگا:

فرانسیسی میں: (۱) A. Namitok: *Origines des Circassiens*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۲) G. Dumezil: *Introduction à la grammaire comparée des langues caucasiennes du Nord*، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۳) *Etudes comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest*، پیرس ۱۹۳۲ء.

جرمن میں: (۴) A. Dirr: *Einführung in das Stadium der Kaukasischen Sprachen*، لائپزگ ۱۹۲۸ء؛ (۵) F. Hančar: *Urgeschichte Kaukasiens*، وی انا - لائپزگ ۱۹۳۷ء.

انگریزی میں: (۶) J. B. Baddeley: *The Russian Conquest of the Caucasus*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۷) W. S. Allen: *Structure and system in the Abaza Verbal complex*، در *Transanctions of the Philological Society*، ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۷ تا ۱۷۶، وسیع لسانی مآخذ سمیت.

روسی میں: (۸) *Adigeīskaya Avtonomnaya Oblast'*، میخوف ۱۹۴۷ء؛ (۹) *Kabardinskaya ASSR* Nal'čik ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) Sh B. Nogmov: *Istoriya Adigeyskogo Naroda sostaxlennaya po predaniyam Kabardintzev*، Nal'čik ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) K. Stal: *Étnografičeskiy očerk Čerkesskogo naroda*، در *Kavkazskiy Sbornik*، ج ۲۱، تفلس ۱۹۰۰ء؛ (۱۲) S. A. Toharev: *Étnografiya narodov SSSR*، ماسکو ۱۹۵۸ء، ص ۲۴۶ تا ۲۵۸؛ (۱۳) D. A. Ashkhamaf:

Grammatika Adgeiskogo yazika‘ Krasnodar ۱۹۳۴ء؛ (۱۴) T. M. Borukaev : Grammatika Kabardino-Čerkesskogo Yazika‘ Nal'čik ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) وهی مصنف : Yaziki severnogo Kavkaza i Dagestana‘ جلد I ‘ ماسکو - لین گراڈ ۱۹۳۵ء؛ (۱۶) N. F. Yakovlev و D. A. Ashkhamaf : Grammatika Adgeyskogo literaturnogo yazika‘ ماسکو - لین گراڈ ۱۹۴۱ء۔

(CH. QUELQUEJAY)

۲- عہد ممالیک: چرکسوں کو مملوک عہد کے ماخذ میں [معرب صورت میں] "جَرْکَس" یا "جَرَاکِسه" (واحد "جَرْکَسِی") لکھا ہے اس کے متبادل ہجے بھی ہیں "چَرْکَس" یا "چَرَاکِسه" (واحد "چَرْکَسِی")؛ "شَرْکَس" یا "شَرَاکسه" (واحد "شَرْکَسی") اور کم تر استعمال میں "جہارکَس" - سرکیشیا (Circassia) کئی طرح سے معروف ہے، جیسے "بلادالجَرْکَس" یا محض "جَرْکَس" اور گاہے گاہے "جبل الجَرْکَس" - القلقشندی کا قول ہے کہ جرکستان [سرکیشیا] کے لوگ مفلس ہیں اور ان میں سے بیشتر عیسائی ہیں (صُبح الاعشٰی، ۵ : ۳۶۲، ۱ : ۵).

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آخری عشروں سے لے کر مملوک سلطنت کے خاتمے (۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء) تک ممالیک کے عسکری معاشرے میں چرکس ایک غالب عنصر کی حیثیت رکھتے تھے، اور وہ اس سلطنت کے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں قیام ہی کے وقت سے بخوبی نمایاں تھے - وہ "بُرجیّه" [رک بآں] کی فوجی جمعیت میں جس کی بنیاد سلطان قلاوون (۶۷۸ھ/۱۲۷۹ء تا ۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء) نے رکھی تھی، ایک بہت ہی ممتاز حیثیت رکھتے تھے - آیا اس جمعیت کے زوال سے ان کی قوت کم ہوگئی تھی، یا نہیں، ایک مابہ النزاع مسئلہ ہے - قپچاق ترک، جو قیام سلطنت سے لے کر تقریباً ایک سو تیس برس تک حکمران قوم رہے، چرکسوں سے ان کی جاہ طلبی، خودسری اور انتشار و فساد پھیلانے کے رجحان کے سبب سخت خوف‌زدہ رہتے تھے - یہ واقعہ ہے کہ سلطان حسن کے عہد حکومت میں قپچاق رمضان-شوال ۷۴۸ھ/دسمبر ۱۳۴۷ - جنوری ۱۳۴۸ء میں چرکسوں کی فوجی طاقت کے ذریعے ان کا تختۂ حکومت الٹنے کی خطرناک سازش کو آغاز ہی میں دبا دینے میں کامیاب ہو گئے تھے - یہ چرکس سلطان حسن کے پیشرو حکمران سلطان حاجی (۷۴۷ تا ۷۴۸ھ/۱۳۴۶ تا ۱۳۴۷ء) کے منظور نظر تھے: وہ "انہیں ہر مقام سے لایا تھا اور انہیں ترکوں (اتراک) پر فوقیت دینا چاہتا تھا" (النجوم، ۵ : ۵۶، ۲ : ۱۴ تا ۲۰)؛ مگر معلوم ہوتا ہے سلطان حاجی کا عہد حکومت اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ناکافی تھا، لہٰذا چرکسوں کا اقتدار حاصل کرنا مزید پینتیس سے پینتالیس برس تک کے لیے ملتوی ہو گیا.

یہ سلطان برقُوق [رک بآں] تھا جو بذات خود چرکس اور بُرجیّه سپاہ کا رکن تھا، جس نے چرکس مملوکوں کو روز افزوں تعداد میں باقاعدہ طریقے سے خرید کے اور اس کے ساتھ ہی دوسری قوموں کے مملوکوں کی خرید کو سختی سے کم کر کے اپنی قوم کو حتمی فتح دلائی - اسے بجا طور پر "چرکس حکومت کا بانی" ("القائم بدولة الجراکسه") کہا جاتا ہے (النجوم، ۵ : ۳۶۲) - اگرچہ جب اس کی زندگی کے آخری ایام میں چرکسوں نے اسے قتل کرنے کی کوشش کی تو یہ سلطان اپنے فعل پر نادم ہوا (النجوم، ۵: ۵۸۵، ۵۹۸)، لیکن اس صورت حال کو، جسے اس نے خود پیدا کیا تھا، بدل دینے کا وقت گزر چکا تھا - اس کے بیٹے اور جانشین سلطان فَرج (۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء تا ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء) نے چرکسوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو ان کے قتل عام کے ذریعے ختم کر دینے کی کوشش کی تھی، جس کی پاداش میں اسے زندگی سے ہاتھ دھونے

پڑے۔ القلقشندی ایسا قدیم مصنّف، جس نے اپنی کتاب ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء میں ختم کی تھی، کہتا ہے: ہمارے زمانے میں بیشتر "امیر" اور فوجی چرکس ہیں۔۔۔ مصر کے ترکی مملوک تعداد میں اتنے کم ہو گئے ہیں کہ ان کے صرف چند باقی ماندہ لوگ اور ان کے بچے رہ گئے ہیں (صُبح الاعشٰی، ۴ : ۴۵۸، ۲ : ۱۶ تا ۱۹)۔ سلطان المؤیّد شیخ (۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء تا ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء) کو ابن تغری بردی اس بنا پر قدیم بادشاہوں ("ملوک السلف") کے مشابہ بتاتا ہے کہ فوجی سپاہیوں کے انتخاب میں اس کا معیار نسل نہیں بلکہ قابلیّت اور بہادری تھا (المنہل الصافی، جلد ۳، ورق ۱۶۸ الف، س ۲۱ تا ۱۶۸ ب، س ۴)۔ اس بادشاہ نے قپچاق ترک عنصر کو مملوک عسکری معاشرے میں عددی قوت دے کر چرکسوں کا زور کم کرنے میں قدرے کامیابی پائی، لیکن اس کی وفات کے بعد چرکسوں نے پھر غلبہ حاصل کر لیا، جسے انھوں نے کسی سخت حریف کے سامنے آئے بغیر مملوک حکومت کے خاتمے تک قائم رکھا۔

مملوک مآخذ قپچاق ترکوں کے انحطاط کی بنا پر چرکسوں کے عروج کا ذمے دار زیادہ‌تر ان عوامل کو ٹھیراتے ہیں جو خود مملوک سلطنت کے اندر موجود تھے، لیکن وہ عوامل بھی جو (مصر کے باہر) مملوکوں کے اصل وطنوں میں کارفرما تھے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے۔ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں مغول کے آلتون اردو کا زوال اور اندرونی جنگیں جو وہاں شروع ہو گئیں، مصری حکمرانوں کے اس فیصلے کی یقیناً محرک ہوئی ہوں گی کہ مملوکوں کی خرید کے مرکز کو قفقاز میں تبدیل کر دیا جائے۔

چرکسوں کے عہد کے مصنفین عام طور پر قپچاق ترکوں کے متعلق اعلی رائے رکھتے ہیں اور چرکسوں پر درشت لہجے میں اعتراض کرتے ہیں اور انھیں سے سلطنت کے زوال اور مصائب کو منسوب کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ابن تغری بْردی کے مندرجۂ ذیل الفاظ ایک خاص مثال کی حیثیت رکھتے ہیں: طَشتَمُر العلائی جو پہلے "دوادار" اور بعد میں "اتابک العساکر" (سپہ سالار اعلٰی) تھا، اور جسے امیر برکہ اور امیر (بعد میں سلطان) برقُوق نے معزول کر دیا تھا، اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: "طَشتُمر کا زمانہ اس کی دانشمندانہ حکمت عملی کے تحت سلطنت کے لیے خوشحالی اور فراوانی کا عہد تھا، اور یہ حالات اس وقت تک برقرار رہے تاآنکہ اسے اس کے عہدے سے معزول کر کے قید خانے میں ڈال دیا گیا۔ اس کی جگہ برقُوق اور برکہ آئے اور اُنھوں نے سلطنت میں وہ کام کیے جن کے برے اثرات کا آبادی کو آج تک احساس ہے۔ پھر برقُوق مطلق العنان حکمران بن گیا اور اس نے حکومت کے معاملات کو اُلٹ پُلٹ کر کے رکھ دیا۔ اس کے جانشین اس کی حکمت عملی پر آج کے دن تک (مصنف کے زمانے تک) قائم ہیں؛ اس لیے کہ وہ اپنی نسل کے افراد کو دوسروں پر ترجیح دیتا تھا اور اپنے مملوکوں ("اَجْلَاب") کو، جو اس کے رشتہ دار تھے، بڑی جاگیریں اور اعلٰی عہدے دیتا تھا، حالانکہ وہ اس وقت کمسن ہوتے تھے۔ یہ ہے اس سلطنت کے زوال کا بنیادی سبب۔ بے شک اس چیز سے بڑھ کر مخدوش بات کیا ہوگی کہ چھوٹے کو بڑے پر مسلّط کر دیا جائے۔ یہ بات پہلے سلاطین کے دستور کے خلاف ہے، کیونکہ وہ کسی ایک نسل کی فوقیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ وہ جسے دیکھتے کہ جرأت اور عقل مندی سے کام کرتا ہے اسے ترجیح اور مراعات دیتے تھے۔ کسی غیر مستحق شخص کو عہدہ یا منصب نہیں دیا جاتا تھا" (المَنْہَل، جلد ۳، ورق ۱۸۵ ب، س ۱۴ تا ۲۳).

اگرچہ یہ اور اس قسم کے دوسرے بیانات صداقت سے خالی نہیں، لیکن ان کو بلفظہٖ مان لیا

یقیناً درست نہ ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ چرکسوں نے اس سلطنت کے زوال کا عمل تیز کر دیا ہو، لیکن زوال کے بہت سے دوسرے عوامل بھی ہیں، جو قپچاق۔ترکی حکومت کے آخری عشروں میں پہلے ہی سے بالکل عیاں ہو چکے تھے۔

بعد کے عہد مملوکی میں چرکس نسل کا غلبہ، ابتدائی دور کے قپچاق۔ترکی غلبے سے بہت زیادہ قوی اور ہمہ گیر تھا۔ قپچاق ترکوں کے برعکس، چرکس دوسرے مملوک گروہوں کے سخت دشمن تھے، جن کی سیاسی اہمیت کو انھوں نے ختم کر دیا۔ مملوکوں کی کوئی دوسری جماعت نسلی وحدت اور نسلی فوقیت کے جذبات سے ان سے زیادہ سرشار نہ تھی، ان کی حکومت کے تحت "الجنس" کا مطلب ہی چرکسی ہو گیا تھا اسی طرح "القوم" کا اطلاق بھی صرف چرکسوں پر ہوتا تھا۔

تمام مملوک اقوام میں سے چرکسی ہی ایک ایسی قوم تھی جسے یہ دعوی تھا کہ ان کا سلسلۂ نسب عرب قبیلۂ بنو غسّان سے ملتا ہے۔ یہ قبیلہ ہرقل (Heraclius) کی شام سے پسپائی کے وقت جَبَلَة بن الأیہم کے ساتھ بلاد الروم میں داخل ہوا تھا (ابن خلدون: کتاب العِبَر، ۵ : ۴۷۲، س ۴ تا ۱۸۔ ابن ایاس، ۵ : ۱۹۳، س ۳)۔ یہ حکایت عثمانی ترکوں کے زمانے تک بھی مصر کی مملوک آبادی میں رائج تھی (دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: (۱) D. Ayalon: The Circassians in the Mamlūk Kingdom، در JAOS، ۱۹۴۹ء، ص ۱۳۵ تا ۱۴۷؛ (۲) وہی مصنّف: Studies of the Structure of the Mamluk Army، در BSOAS، ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۳ تا ۲۲۸، ۴۴۸ تا ۴۷۶، ۱۹۵۴ء، ص ۵۷ تا ۹۰؛ (۳) وہی مصنّف: L'esclavage du Mamelouk، بیت المقدس ۱۹۵۱ء؛ (۴) P.M. Holt: The exalted lineage of Riḍwān Bey: some observations on a seventeenth-century Mamulk genealogy، در BSOAS، ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۱ تا ۲۳۰۔

(D. AYALON)

۳۔ (عثمانی ترکوں کا عہد) بحیرۂ اسود کے ساحلوں پر اہل جنیوا کو ہٹا کر عثمانی ترکوں نے آناپہ (Anapa) اور کُبہ (Copa، قب Heyd، ۲ : ۱۹۰) ۸۸۴ھ/۱۴۷۹ء میں قبضہ کر لیا (قب ہَشت بہشت)، لیکن اندرونی علاقوں میں چرکس قبائل بدستور کریمیا کے خانوں [رک بہ کریم] کے ماتحت رہے، جو اپنے بیٹوں کو چرکسوں کے ہاں تربیت پانے کے لیے بیجھا کرتے تھے جیسا کہ وہ آلتون اردو کے عہد میں کیا کرتے تھے (رک بہ اتلق = اتالیق)۔ چنانچہ اس رسم اور سلاطین کریمیا کی چرکسی امیر زادیوں کے ساتھ شادیوں کی وجہ سے ان کے چرکسوں کے ساتھ تعلقات استوار ہو گئے، اور وہ خوانین کو غلام اور امدادی افواج سالانہ خراج کے طور پر دیا کرتے تھے۔ کریمیا کے خوانین اپنے آپ کو فرمانروائے "طاغ آرا چرکس" یا "چرکاچ" [چرکز] کے لقب سے ملقّب کرتے تھے۔ چرکسوں کا ملک [چرکستان یا سرکیشیا] "دشت" سے آنے والے تاتاری نوغای قبیلوں کی پناہ گاہ کا بھی کام دیتا تھا، جو اُن سے گُھل مل جانے کی غرض سے عموماً یہاں خصوصاً دریائے قوبان کے طاس اور جزیرہ‌نمائے تامان میں آتے رہتے تھے۔ آگے چل کر کریمیا کے خوانین نے یہاں قلعے بھی تعمیر کیے، مثلاً چُبن قلعہ، نو روز کِرمان، شاد کِرمان اور ان میں نوغای قبائل کو آباد کیا تاکہ وہ قازقوں اور قالموقوں کے خلاف ملک کی مدافعت کر سکیں۔ چرکس بھی اکثر قازقوں کی معاونت کیا کرتے تھے۔ صاحب گرای خان نے باغی چرکس قبائل کو مطیع کرنے کی بڑے پیمانے کی کوششوں کے سلسلے میں پانچ مہمیں سرکیشیا میں بھیجیں: پہلی ۹۴۶ھ/۱۵۳۹ء میں ژَنہ کے قساوُق بیک کے خلاف، دوسری اور تیسری قبارطای (Kaberda) کے خلاف۔

اس نے ان قبیلوں کو جنھوں نے بَکْسَن کی مرتفع وادی میں پناہ لی تھی زبردستی بالائی اُرُپ میں آباد کیا۔ بعد میں اس نے اپنی آخری مہم ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں خَتُقای کے خلاف بھیجی (صاحب گرای تاریخ، Blochet : *Cat. Man. Turc. supp.*، ص ۱۶۴)؛ لیکن اُس کی موت کے بعد چرکسوں خصوصاً زَهَنه اور پشِدُه (پزهدُخ) کے چرکسوں نے جزیرہ نماے تمان کو تاراج کیا، اَزَق کو ڈرایا دھمکایا اور ایون Ivan چہارم کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی (قب *Belleten*، عدد ۴۶، ۱۹۴۸ء: ص ۳۶۴)۔ اسی زمانے میں قازق، جو ترک میں مقیم تھے، قبارطای میں عثمانی کریمیا کی سیادت کے لیے خطرہ بن گئے تھے.

تاتاری چرکسی تعلقات کی اُستواری کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام چرکسوں میں پھیل گیا، لیکن ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵ء میں بھی اولیا چلبی (۷: ۷۰۸ تا ۷۵۸) نے دیکھا کہ بہت سے قبائل ہنوز غیر مسلم تھے، اور جو اسلام کے مدّعی تھے ان میں بھی کچھ اپنے پرانے مذہب کے معتقدات اور رسوم موجود تھے۔ محمد گرای چہارم نے قبارطای کے قبائل کو، جو اسلام قبول کر چکے تھے، سؤروں کی پرورش ترک کر دینے کی تلقین کی.

سلاطین عثمانیہ چرکسوں پر کریمیا کی بادشاہی تسلیم کرتے تھے، لیکن وہ چرکسی سرداروں کو اپنے متوسل بیگ سمجھ کر انھیں احکام بھیجتے اور خطابات دیتے تھے اور یہ امر ان کے مانع نہ تھا (قب *Belleten*، عدد ۴۶، ص ۳۹۹)۔ ۹۷۸ھ/ ۱۵۷۰ء میں سلیم ثانی نے زار روس کو لکھا تھا کہ وہ چرکسوں کے معاملے میں، جو اس کی رعایا ہیں، کوئی مداخلت نہ کرے (*Belleten*، ص ۴۰۰).

۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵ء میں، اولیا چلبی (۸: ۶۹۸ تا ۷۶۸) کو تمان سے آلبُرس جاتے ہوے پہلے چوبان ایلی میں لوغای ملے، پھر شقاکہ قبیلے (قب J. Klaproth : *Voyage*، ۱: ۲۳۸) بحر اسود کے ساحل پر اور چھوٹے بڑے زَهَنه قبائل کوہستان ہیقو کے دامن میں، پھر آگے مشرق میں یہ قبیلے ملے: خاتوقای، ادحی، تَقُقُو؟ بلاتقای، بوزودُق، (پزہ دوخ)، مشغ؟ بسنے (بسلنے) اور قبارطای۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس عہد میں قالموق قوم کی تاختوں نے چرکس قبائل کو، جو قوبان اور قبارطای کے خطّوں میں رہتے تھے، پہاڑوں کے دشوار گزار حصوں میں پسپا ہونے پر مجبور کر دیا، اور ادھر مغرب میں قازق چرکسوں پر نشیبی قوبان اور جزیرہ نماے تمان پر بہت دباؤ ڈال رہے تھے.

جب اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل سے چرکستان (سرکیشیا) کو روسی سلطنت کی روز افزوں توسیع کی وجہ سے سخت خطرہ لاحق ہو گیا تو چرکس عثمانی ترکوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تعاون کرنے لگے۔ ۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۵ء میں انھوں نے دریاے قوبان کے دوسرے کنارے پر روسی فوجوں کو پسپا کر دیا۔ لیکن ۱۱۸۸ھ/ ۱۷۷۴ء کے عہدنامۂ قُچُق۔ قَینَرجه کی رو سے عثمانی ترکوں نے کرِمیا کی خانی ریاست کی آزادی کو اس کے مقبوضات سمیت، جو دریاے قوبان کے شمال میں تھے اور جنھیں ۱۱۹۷ھ/ ۱۷۸۳ء میں روس نے اپنے ساتھ ملحق کر لیا تھا، تسلیم کر لیا۔ قبارطای ۱۱۸۸ھ/ ۱۷۷۴ء میں پہلے ہی سے روسیوں کے تحت آ چکے تھے.

روسیوں کے خلاف دریاے قوبان پر ایک دفاعی خط بنانے کی غرض سے عثمانی ترک اب سرکیشیا کی طرف خاص توجہ دینے لگے اور انھوں نے ۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۲ء میں سُوغُچق (سُجُق)، گلنجک، لوغای اور آناپہ کے قلعوں کو تعمیر کیا یا ان کی مرمت کی اور چرکسوں، نیز کریمیا سے نئے آئے ہوے تاتاریوں اور دُبرجہ کے نُغای مہاجرین کو ازسرنو منظم کرنے کی کوشش کی۔ فرح علی پاشا نے (۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۲ء تا ۱۱۹۹ھ/ ۱۷۸۵ء)، جو غیر معمولی قابلیت کا ناظم تھا، عثمانی سپاہیوں کی حوصلہ افزائی اس غرض سے کی کہ وہ چرکسوں سے

ازدواجی رشتے قائم کریں، جس سے عثمانی اثر و نفوذ بڑھے اور چرکسوں میں اشاعت اسلام کو تقویت پہنچے۔ آناپہ نے اس علاقے کے سب سے بڑے تجارتی مرکز کی حیثیت سے بڑی تیزی سے ترقی کی۔ اس اثنا میں شیخ منصور کی، جو شیخ شامیل [رک بآں] کا پیشرو تھا، روسیوں کے خلاف جہاد کی دعوت کو علاقۂ چچن کے چرکسوں نے قبول کر لیا (اس عہد کے لیے دیکھیے محمد ہاشم فرح علی پاشا کے دیوان کاتب کا اہم بیان، مخطوطہ درطوپ قپو سرای Revan، عدد ۱۵۶۴؛ قب جودت: تاریخ، ۳: ۱۶۸ تا ۲۷۲)۔

۱۲۰۱ھ/۱۷۸۷ء تا ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء کی روسی-عثمانی جنگ کے دوران میں شہباز گرای کے تحت تاتاریوں کے ساتھ قوبان کی ایک خانی ریاست بنا دی گئی اور اِدھر چرکسوں نے عثمانی فوج کے ساتھ تعاون کیا، جو بطّال حسین پاشا کے تحت تھی اور کچھ کامیابیاں حاصل کیں، لیکن آخر کار آناپہ، جو عثمانیوں کا بڑا جنگی مرکز تھا، ہاتھ سے نکل گیا (۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء)۔ صلح نامے کی رو سے دریاے قوبان کو روسی اور عثمانی سلطنتوں کے مابین سرحد مقرر کیا گیا۔ صلح کے بعد عثمانی ترکوں نے تو اس علاقے سے غفلت کی لیکن رومیوں نے سرحد کے ساتھ ساتھ قلعوں کا ایک سلسلہ تیار کیا اور قازقوں کے بڑے بڑے گروہوں کو وہاں آباد کر دیا۔ ساتھ ہی انہوں نے جارجیا کا الحاق کر لیا اور درۂ دریال کو قبضے میں لے کر سرکیشیا کو گھیرے میں لے لیا۔ ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء کے ادرنہ کے صلح نامے کی رو سے عثمانی ترکوں کو روس کے حق میں چرکستان (سرکیشیا) پر اپنے حقوق سے دست بردار ہونا پڑا۔ پھر بھی چرکسوں نے حملہ آوروں کے خلاف ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء تک شدید جد و جہد جاری رکھی اور ایک عثمانی اطلاع کے مطابق ۵۹۵۰۰۰ چرکسی ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۶ء اور ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء کے درمیان اپنے ملک سے ہجرت کرکے ترکی چلے گئے۔ انہیں آناطولی اور روم ایلی میں بسایا گیا [رک بہ بلغاریا]۔ ۱۹۴۵ء کی سر شماری کی رو سے ترکی میں ۶۶۶۹۱ ایسے چرکس تھے جو ابھی تک اپنی مادری زبان بولتے تھے۔ عثمانی ترکوں کے تحت، خاص کر سترھویں صدی عیسوی سے آگے تک، چرکسی غلام عثمانی نظام "قول" [رک بآں] میں ایک اہم مقام رکھتے تھے اور ان میں سے بہت سے حکومت کے اعلٰی عہدوں تک پہنچ گئے (دیکھیے تاریخ عطاء، ۵ جلدیں، استانبول، ص ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۳)۔

مآخذ: (۱) اِدریس بدلیسی: ہشت بہشت (Babinger، ص ۴۸)؛ (۲) کمال پاشا زادہ: تواریخ آل عثمان، چربہ TTK، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۵۲۰؛ (۳) عالی: کُنہُ الاخبار (Babinger، ص ۱۲۹)؛ (۴) اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۷، استانبول ۱۹۲۸ء: ۶۹۸ تا ۷۶۷؛ (۵) کاتب چلبی: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۴۰۳؛ (۶) محمد ہاشم: احوال اباز او چراکسہ، طوپ قپو سرای، Revan kit، عدد ۱۵۶۴؛ (۷) رسالہ فی احوال کریم و قوبان، Atif Ef. Kütüphanesi، عدد ۱۸۸۶؛ (۸) احمد جودت: تاریخ، ۱۲ جلدیں، استانبول، ص ۱۲۷۱ تا ۱۳۰۱؛ (۹) وہی مصنف: کریم و قفقاز تاریخچسی، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۱۰) نوح المتروق: نورالمقابس فی تواریخ الچراکس، قازان ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) L. Widerszal: *British Policy in the western Caucasus* ۱۸۳۳ تا ۱۸۴۲ء، وارسا ۱۹۳۳ء؛ (۱۲) N. A. Smirnov: *Rossiya i Turtsiya v XVI-XII vv.*، دو جلدیں، ماسکو ۱۹۴۸ء؛ (۱۳) E.N.Kusheva: *Politika Russkogo gosudarstva na severnom Kavkaze v* ۱۵۵۲ تا ۱۵۵۳، در *Istoričcskiye Zapiski*، ۳۴ (۱۹۵۰ء): ۲۳۶ تا ۲۸۷؛ (۱۴) H. Inalcik: *Osmanli-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanab Tesebbüsü*، در *Belleten*، ۴۶ (۱۹۴۸ء): ۳۴۹ تا ۴۰۲؛ (۱۵) W. E. D. Allen و P. Muratoff: *Caucasian Battlefields*، کیمبرج

۱۹۵۳ء؛ (۱۶) Mirza Bala، مقالہ ”چرکسلر“ در اآ، ت.

(HALIL INALCIK)

* **چرکس** : رَکَ بہ محمد پاشا چرکس.

* **چرکِس اِدہم** : چرکِس رشید اور چرکِس محمد توفیق، چھاپہ ماروں کے تین ترک قائد، قرہ جہ بے (ولایت بُرسہ) کے نزدیک اِمری میں ایک چرکسی کسان کے بیٹے تھے۔ بڑا بیٹا رشید تھا، جو ۱۸۶۹ء (یا ۱۸۷۷ء میں، دیکھیے T.B.M.M 25cl yıldōnümünü anıs (۱۹۴۵ء)، ص ۶۳) میں پیدا ہوا؛ ادہم، سب سے چھوٹا ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء میں۔ رشید عثمانی فوجوں کے ساتھ لیبیا اور ریاستہاے بلقان میں لڑا، جہاں وہ مغربی تھریس کی عارضی حکومت میں نائب سپہ سالار اعظم تھا (ستمبر ۱۹۱۳ء) اور حلقۂ صُرحان کی طرف سے آخری عثمانی مجلس اور انقرہ کی مجلس ملی کا رکن تھا۔ ان تینوں بھائیوں نے قوم پرستوں کی چھاپہ مار جنگ کی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ادہم نے Salihli میں یونانیوں کے خلاف اور Anzavur کے ”قوای محمدیہ“ (گرما ۱۹۱۹ء) میں نام پایا۔ پھر دوزجہ اور یوزغاد کے مقام پر اتاترک کمال کے خلاف بغاوتوں کو فرو کرنے میں ممتاز ہوا (بہار ۱۹۲۰ء)۔ تیز حرکت فوج (قوای سیارہ) کے سالار کی حیثیت سے [اپنے بھائی کی معیت میں، جو اس کا نائب تھا] اس کے اختلافات باقاعدہ فوج کے سپہ سالاروں کے ساتھ شدید ہوتے گئے، خصوصاً کدوس [=کدیز] کے مقام پر (۲۴ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو) اِدہم کے یونانیوں سے شکست کھا جانے اور عصمت [انونو] کے مغربی محاذ پر سپہ سالار اعلٰی بن جانے کے بعد۔ مجلس ملی کی اس غرض کے لیے تحقیقاتی جماعت تنازع کا تصفیہ کرنے میں ناکام رہی۔ ترکی کی باقاعدہ فوجوں کے فیصلہ کن تصادم (کوتاھیہ، ۲۹ دسمبر) کے بعد ادہم، اس کے بھائی اور کئی سو چرکسی چھاپہ مار فوج کے سپاہی بھاگ کر یونانی مورچوں کے پیچھے چلے گئے (۵ جنوری ۱۹۲۱ء)۔ انقرہ کی مجلس نے ان بھائیوں کو غدّار قرار دیا اور رشید کو بھی جلاوطن کر دیا۔ بعد میں یہ بھائی ان ایک سو پچاس اشخاص (Yüzellilikler) میں سے تھے جنھیں ۱۹۲۳ء کے عہدنامۂ لُوزان کی عام معافی کی دفعات سے مستثنٰی قرار دیا گیا تھا۔ اِدہم اور رشید، یونان، جرمنی اور کئی عرب ممالک سے ہوتے ہوئے آخرکار عمّان پہنچ گئے۔ ۱۹۳۵ء میں انھیں وہاں اتا ترک کے خلاف سازش کرنے کے شبہے پر مختصر عرصے کے لیے نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۴۱ء میں بھی عراق کے رشید علی کی تحریک میں مدد دینے کے سبب ادہم دوبارہ نظر بند کیا گیا۔ وہ ۷ اکتوبر ۱۹۴۹ء کو عمّان میں گلے کے ناسور سے فوت ہو گیا۔ رشید ۱۹۵۰ء میں ڈیموکریٹ پارٹی کی کامیابی کے بعد ترکی لوٹ آیا اور ۱۹۵۱ء میں اس کا انقرہ میں انتقال ہوا۔ توفیق نے اپنی جلا وطنی کے سال حیفہ میں تیل صاف کرنے کے کارخانے میں بطور پاسبان بسر کیے اور ۱۹۳۸ء میں ترکی لوٹ آنے کے تھوڑے دن بعد فوت ہو گیا.

مآخذ : (۱) Taufik Biyiklioğlu : Trakya'da milli mücadele، انقره ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء، ۱ : ۷۷ ببعد، ۸۷؛ ۲ : ۳۰ ببعد؛ (۲) [چرکس ادہم] Cerkes Edhem : Çerkes Ethem hadisesi، طبع Cemal Kutay، ۱ : iii، استانبول ۱۹۵۶ء؛ (۳) یونس ندی : Çerkes Ethem Kuvvetlerinin ihaneti Atatürk Kütüphanesi 16، استانبول ۱۹۵۵ء؛ (۴) علی فواد Cebesoy : Millî mücadele hatiralari، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۴۰۳ تا ۴۰۹، ۴۵۲، ۴۶۶ تا ۴۷۰، ۴۹۷ تا ۵۰۵؛ (۵) کمال [اتاترک] : Nutuk، مطبوعۂ ۱۹۳۴ء، ۲ : ۹، ۲۷ تا ۸۵؛ (۶) OM، ۱۵ : ۵۷۲؛ (۷) D.A. Rustow، در World Politics، ۱۱ : ۵۱۳ تا ۵۵۲ (۱۹۵۹ء)؛ (۸) رشید کے بیٹے ارسلان کی مُنشیّہ، اردن میں نجی خط و کتابت، اپریل ۱۹۶۰ء، بشکریۂ جناب ولید و عبدالقادر تاش.

(D.A. RUSTOW)

* **چرمس** : ۵۸۱ (=چرمیس) (ملکی نام ماری)، مشرق فن لینڈ کے گروہ کے لوگ، جو زیادہ تر مارس کی خودمختار سوویت اشتراکی جمہوریہ میں قازان کے شمال مشرق میں دریاے والگا کے وسطی حصے کے طاس میں، نیز گرد و نواح کے ان علاقوں میں رہتے ھیں : تاتارستان اور باشکیریہ کی سوویت جمہوریہ میں، گورکی، کردف اور R.S.F.S.R. کے Sverdlovsk کے خِطوں (oblast') میں - ۱۹۳۹ء میں چرمس افراد کی کل تعداد ۴۸۱۳۰۰ ہو گئی تھی؛ وہ اپنی بولیوں اور اپنی ثقافت کے لحاظ سے تین ممیّز گروھوں میں منقسم ھیں - میدانوں (lugovie) کے چرمس دریاے والگا کے بائیں کنارے پر اور سطح مرتفع (gornie) کے رھنے والے دائیں کنارے پر آباد ھیں - تیسرے مشرق چرمس، جو اٹھارھویں صدی عیسوی میں نقل مکانی کرکے باشکیر کے علاقے میں دریاے بالیہ کی وادی میں چلے گئے تھے.

چرمس دریاے والگا کے "فنی یوگروی" (Finish-Ugrian) قبائل کی نسل سے ھیں - آٹھویں صدی عیسوی میں انھیں قبائل خَزَر نے، پھر نویں اور تیرھویں صدی کے درمیان بُلغاروں نے اپنا مطیع بنا لیا تھا - یہ بلغار ھی ھیں جن کے توسل سے عزب چرمس سے (جنھیں وہ جرمس کہتے ھیں) واقف ھوے - بلغاریا عظمٰی کی سلطنت کی تباھی کے بعد، چرمس پہلے مغلوں کے اَلتُون اُردو (Golden Horde) کے اور پھر قازان کی "خانی" حکومت کے زیر نگین آ گئے - موجودہ چرمسوں کے آبا و اجداد مشرف باسلام نہیں ھوے تھے، لیکن اُنھوں نے بہر حال بہت پہلے، یعنی اوائل ازمنۂ وسطٰی ھی میں مسلمانوں کا اثر بالواسطہ قبول کر لیا تھا، جیسے ھم بعض مندرجۂ ذیل رسمی اصطلاحات میں آج بھی شناخت کر سکتے ھیں: "پیرام" (=جشن بہار)، "حَرَم" (متبرک درختوں کا جُھنڈ)، "کِرِمِت" یعنی جنگل کی رُوح (از "کرامۃ" = کرامت).

روسیوں نے سولھویں صدی میں چرمسوں پر فتح پائی تو اس زمانے سے ان پر روسی ثقافت کا گہرا رنگ چڑھ گیا اور اُنیسویں صدی میں ان کی اکثریت نے سرکاری طور پر عیسائیت قبول کرلی - اُنیسویں صدی کے اواخر میں، فقط مشرقی گروہ کے چرمس مظاھر پرست (Ci-maris) رہ گئے تھے.

۱۹۰۵ء کے آغاز سے اکتوبر کے انقلاب تک، بلکہ اس کے بعد تک بھی ھم تاتاریوں اور مسلم باشکیروں کے ساتھ رھنے والے چرمسوں میں سے متعدد لوگوں کو اسلام قبول کرتے دیکھتے ھیں، مگر صحیح اندازہ نہیں لگایا جا سکتا کہ چرمسوں پر اسلام کا اثر کیا ھوا.

مآخذ : (۱) I. N. Smirnov : *Čeremisi, Istoriečskiy-Étnogrfičeskiy očerk*، قازان ۱۸۸۹ء؛ (۲) *Očerki drevney istoriy narodov Srednego Povolz'ya i Prikam ya*، در *Materiali i Issledovani ya po Arkheologiy SSSR*، عدد ۲۸، ماسکو ۱۹۵۲ء؛ (۳) Ya Yalkaev : *Materiali dlya bibliograficeskogo ukazatelya po marivedeniyu*، ۱۷۶۲ تا ۱۹۳۱ء، Joshkar-Ola ۱۹۳۴ء.

(CH. QUELQUEJAY)

* **چِرمن** : تھریس کے قدیم باشندوں کا قلعہ، جو بُرُدِپْتا Burdipta کے محل وقوع پر پایا گیا (قبّ Tomaschek، ص ۳۲۵) - بوزنطی مؤرخ Kantakuzenos کے وقائع میں اسے Γζερνομιανον کہا گیا ہے (نیز قبّ Chalkokondyles، جس نے سریا کے مآخذ میں Črunomêci اور κερμιανονχωρον کا ذکر کیا ہے) - یہ دریاے مریچ (Maritsa) کی جنوبی جانب واقع ہے اور ادرنہ (اڈریا نوپل) سے اوپر کی طرف کچھ زیادہ فاصلے پر نہیں ہے - عثمانیوں کی فتوحات بلقان کے ابتدائی زمانے میں جنگی اعتبار سے یہ کسی قدر اہم مقام تھا، اس لیے کہ دریا کا ایک معبر اس کی زد میں تھا - ستمبر ۱۳۷۱ء/ربیع الاول ۷۷۳ھ میں عثمانیوں

نے چرمن پر حریبوں کو، جن کے قائد Vukašin اور Ugljesa نامی امیر تھے، ایک تباہ کن شکست دی۔ جب عثمانیوں کی فتوحات بلقان کا ریلا شمال اور مغرب کی طرف آگے بڑھا تو اس کے ساتھ چرمن کی حیثیت بطور ایک قلعے کے کم ہوتی گئی۔ اولیا چلبی اس کی بابت کہتا ہے "اِچ اِل قلعہ سی" یعنی یہ اندرونی علاقے کا ایک قلعہ ہے، جس میں کوئی محافظ فوج اور سامان حرب نہیں ہے اور اس کی فصیلیں بے مرمت پڑی ہیں۔ چودھویں تا انیسویں صدی میں چرمن روم ایلی کی "ایالت" (=صوبے) میں ایک سنجاق کا صدر مقام تھا، لیکن بعد میں اس کا مرتبہ گرتا چلا گیا یہاں تک کہ وہ ادرنہ کی ولایت اور سنجاق کے اندر "مصطفٰی پاشا کوپریسی" کے حلقۂ "قضا" میں ایک ناحیہ ہو کر رہ گیا۔

مآخذ: (۱) سعد الدین: تاج التواریخ، ۱، استانبول ۱۲۷۹ھ، ۸۳، ۵۱۸، ۵۳۱۰؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳، استانبول ۱۳۱۴ھ: ۴۲۳؛ (۳) Kantakuzenos، ۱، (بون ۱۸۲۸ء): ۱۹۱؛ ۲ (بون ۱۸۳۱ء): ۵۲۶؛ ۳ (بون ۱۸۳۲ء): ۲۴۳؛ (۴) Chalkokondyles، بون ۱۸۴۳ء، ص ۳۱؛ (۵) J. von. Hammer-Purgstall: *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۹۴؛ (۶) P.A. von Tischendorf: *Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten*، لائپزگ ۱۸۷۲ء، ص ۶۲، ۶۳؛ (۷) C. Jireček: *Die Heerstrasse von Belgrad nahc Constantinopel und dië Balkan-pässe*، پراگ Prague ۱۸۷۷ء، ص ۹۹، ۱۰۸؛ (۸) W. Tomaschek: *Zur Kunde der Hamus-Hälbinsel*، *SBAk Wien, Phil.-hist. Cl. Bd. 113*، وی انا ۱۸۸۶ء، ص ۲۲۵؛ (۹) N. Jorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۱، Gotha ۱۹۰۸ء: ۲۴۰ تا ۲۴۱؛ (۱۰) St. N. Kyriakides: *βυζαυτιυαι Μελεται*، Thessalonike ۱۹۳۷ء، ص ۱۸۹؛ (۱۱) F. Babinger: *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien* (۱۴ تا ۱۵ *Jahrhundert*)، بَرنّ Brünn، میونخ Munich، وی انا ۱۹۴۴ء، ص ۲۹ (حاشیہ ۱۱۳)، ۵۰؛ (۱۲) H.J. Kissling: *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert* (*Abh.* K. M. ۳۲/۳)، Wiesbaden، ص ۳۸ و ۱۱۶ (اشاریہ)؛ (۱۳) Ö.L. Barkan: *Kanunlar*، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۲۵۷ تا ۲۵۹؛ (۱۴) M.Tayyib Gökbilgin: *XV-XVI. asırlarda Edirne ve Pasa Livâsı*، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۲ بعد، ۲۶۱ بعد، ۵۱۵ بعد اور ۵۶۱ (اشاریہ) (نیز قب وهی مصنف: Vakfiyeler، ص ۲۳۵ بعد)؛ (۱۵) سامی: قاموس الاعلام، ۳، استانبول ۱۸۹۱ء: ۱۸۷۳، اور ۶، استانبول ۱۸۹۸ء: ۴۳۰۹ (بذیل مادّۂ چرمن اور مصطفٰی پاشا کوپریسی)۔

(V.J. PARRY)

* **چریغو:** (=چِرِگو) رک بہ چوقہ آطہ سی۔

چشتی: خواجہ معین الدین حسن [سِجزی، اجمیری،] اسلامی تصوف کی تاریخ میں برگزیدہ ترین بزرگوں میں سے ایک بزرگ اور ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے بانی [رک بہ چشتیہ]۔ ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء میں یا اس سنہ کے قریب سجستان میں پیدا ہوئے۔ ابھی بیس سال کے نہ ہوئے تھے کہ ان کے والد سیّد غیاث الدین انتقال کر گئے اور ترکے میں ایک آٹے کی چکّی اور ایک میوے کا باغ چھوڑا۔ غُزّ ترکوں کے ہاتھوں سجِستان کی تاخت و تاراج کے بعد وہ احوال باطن کی طرف متوجہ ہوئے اور مسلک صوفیہ کی جانب بہت قوی رجحان پیدا ہو گیا۔ سب مال و متاع بانٹ دیا اور مسافرت کے لیے نکل کھڑے ہوئے؛ سمرقند اور بخارا کی درس گاہوں میں اس زمانے کے ممتاز علما سے مذہبی علوم کی تحصیل کی؛ عراق جاتے ہوئے قصبۂ ہَروَن سے گزرے، جو ضلع نیشاپور میں ہے۔ یہاں خواجہ عثمان سے ملاقات ہوئی

اور ان کے مریدوں کے حلقے میں داخل ہو گئے۔ تعلیم و تربیت کی غرض سے بیس برس تک وہ اپنے ان مرشد کے ہمراہ سیر و سیاحت کرتے رہے۔ اس کے بعد بطور خود سیاحت پر کمر باندھی اور اس اثنا میں مشاہیر مشائخ و علما سے ملاقات کی، جیسے شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ نجم الدین کُبرٰی، شیخ نجیب الدین عبدالقاہر سہروردی، شیخ ابو سعید تبریزی، شیخ عبدالواحد غزنوی؛ یہ سب کے سب وہ بزرگ ہیں جنھوں نے اپنے ہم عصر مذہبی افکار پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ حضرت خواجہؒ نے مملکت اسلامیہ کے تقریباً تمام بڑے مرکزوں کی، جو اس عہد میں موجود تھے، مثلاً سمرقند، بخارا، بغداد، نیشاپور، تبریز، اوش، اصفہان، سبزوار، مہنہ، خزان، استرآباد، بلخ اور غزنہ؛ اور قرون وسطٰی کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے تقریباً تمام اہم رجحانات سے واقفیت حاصل کی۔ اس کے بعد ہندوستان کا رخ کیا اور کچھ دن لاہور میں ٹھہر کر اپنا کچھ وقت شیخ علی الہجویری کے مزار پر مراقبے میں صرف کیا؛ اس کے بعد اجمیر پہنچے، جسے اس وقت تک غوریوں نے فتح نہیں کیا تھا۔ یہیں انھوں نے بڑی عمر میں شادی کی۔ عبدالحق دہلوی (م ۱۶۴۲ء) کا بیان ہے کہ انھوں نے دو شادیاں کیں اور ان کی ایک زوجہ ایک ہندو راجا کی لڑکی تھی۔ ان دو بیویوں سے ان کے تین لڑکے ہوئے: شیخ ابو سعید، شیخ فخرالدین اور شیخ حسام الدین، اور ایک لڑکی بی بی جمال ہوئی۔ بی بی جمال کا تصوف کی طرف زبردست رجحان تھا، لیکن لڑکوں کا میلان تصوف کی طرف نہ تھا۔ ابو سعید کا تو کچھ حال معلوم نہیں؛ فخرالدین اجمیر کے قریب منڈل میں کھیتی باڑی میں مشغول ہو گئے؛ اور حسام الدین پراسرار طور پر کہیں غائب ہو گئے۔ خواجہ معین الدینؒ کی وفات اجمیر کے اندر ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۶ء میں ہوئی۔ ان کے مزار کا ہندو اور مسلم دونوں احترام کرتے ہیں اور ان کے عرس کے موقع پر وہاں پاکستان و ہند سے لاکھوں آدمی جمع ہوتے ہیں۔

درگاہ کے احاطے میں بہت سی عمارتیں شامل ہیں: دروازے، مسجدیں، مسافر خانے، لنگر وغیرہ، جو مالوے کے فرمانرواؤں، مغل بادشاہوں، رئیسوں، سوداگروں اور صوفیوں نے گذشتہ صدیوں میں وہاں تعمیر کرائے۔ محمد بن تغلق (۷۲۶ھ/ ۱۳۲۵ء تا ۷۵۲ھ/ ۱۳۵۱ء) دہلی کا پہلا سلطان تھا جو خواجہ صاحبؒ کے مزار پر حاضر ہوا (فتوح السلاطین، مدراس، ص ۴۶۶)۔ مالوے کے خلجی سلاطین نے اس ولی اللہ کا مقبرہ تعمیر کرایا۔ اکبر (۹۶۳ھ/ ۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء) کے زمانے میں ان کا مزار ملک کی سب سے بڑی زیارت گاہ کے طور پر شہرت پا چکا تھا۔ مغل بادشاہ اس مقبرے سے بہت اظہار عقیدت کرتے تھے؛ چنانچہ اکبر اجمیر تک پیادہ پا چل کر گیا اور کہا جاتا ہے کہ شاہجہان کی دختر جہاں آرا نے اپنی پلکوں سے مقبرے میں جھاڑو دی اور اسے صاف کیا۔

خواجہ معین الدینؒ نے ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی بنیاد رکھی اور اجمیر میں، جو اس وقت چوہان حکومت کا مرکز تھا، اس کے اصول مرتب کیے۔ اس امر کی مستند تفصیلات نہیں ملتیں کہ انھوں نے ایسے لوگوں کے درمیان کس طریق سے کام کیا جو ہر اجنبی کو ترچھی نظر سے دیکھتے تھے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کا وہاں قیام پرتھوی راج اور اونچی جاتی کے ہندوؤں کو پسند نہ تھا، مگر عوام الناس جوق در جوق ان کے گرد جمع ہوتے تھے۔ التتمش (۱۲۱۰ تا ۱۲۳۶ء) کے زمانے میں وہ دو مرتبہ دہلی آئے، مگر وہ سیاسی قوت کے اس مرکز سے اپنے آپ کو دور ہی رکھتے تھے اور خاموشی کے ساتھ ملک میں ایک فکری انقلاب کی بنیاد رکھ رہے تھے۔ وحدۃ الوجود میں ان کے راسخ عقیدے کی وجہ سے انھیں

bestordubooks.wordpress.com

اپنے صوفیانہ تبلیغ کے نصب العین کو ایسی نظریاتی مدد ملی جوان لوگوں میں جذباتی ھم آھنگی پیدا کرنے کے لیے ضروری تھی جن میں وہ رہتے تھے۔ ان کے بعض ملفوظات سے، جس طرح سے وہ سیر الاولیاء میں محفوظ ھیں، پتا چلتا ھے کہ وہ صاحب دل، وسیع المشرب اور نہایت درد مند انسان تھے۔ وہ عمیق جذبۂ انسانیت کے علمبردار تھے۔ ان کے نزدیک مذھب کے معنی خدمت خلق کے تھے، وہ اپنے مریدوں کو یہ تعلیم دیتے تھے کہ "وہ اپنے اندر دریا کی سی فیاضی، سورج جیسی گرمجوشی اور زمین جیسی مہمان نوازی پیدا کریں"۔ سب سے اعلٰی عبادت ("طاعت") کی شکل ان کے نزدیک یہ تھی کہ "مصیبت زدہ لوگوں کے دکھوں کو دور کیا جائے، بے یار و مددگار لوگوں کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور بھوکوں کو کھانا کھلایا جائے"۔ سلسلۂ چشتیہ کے بلند نظریات انھیں کے قائم کیے ھوے ھیں، جن کی شیخ نظام الدین اولیا کے ارشادات (فوائد الفؤاد) اور ساتویں آٹھویں صدی ھجری کی ان تصانیف میں شرح کی گئی ھے جن کا تعلق چشتیہ مسلک سے ھے۔

مآخذ: شیخ کی سیرت اور تعلیمات معاصر ماخذ میں موجود نہیں۔ تصانیف، جو ان کی طرف منسوب کی گئی ھیں، گنج الاسرار، انیس الارواح، دلیل العارفین اور دیوان معین تاریخی اعتبار سے مشکوک ھیں (دیکھیے پروفیسر محمد حبیب: *Chishti Mystic Records of the Sultanate Period*، در *Medieval India Quarterly*، ج ۱، شمارہ ۲: ص ۱۵ تا ۲۲؛ [پروفیسر شیرانی نے ثابت کیا ھے کہ دیوان معین خواجہ اجمیری کا نہیں بلکہ ھرات کے ایک بزرگ معین الدین الفراھی کا ھے؛ دیکھیے محمود شیرانی: مقالات شیرانی، لاھور ۱۹۴۸ء، ص ۲۲۳، ۲۲۴ بعد]؛ (۲) خلیق احمد نظامی: *Studies in Medieval Indian History*، علی گڑھ ۱۹۵۶ء، ص ۴۰ تا ۴۲)۔ قدیم ترین سُرور الصدور (خواجۂ موصوف کے مرید شیخ حمید الدین الصوفی کے ملفوظات، جو ان کے پوتے نے مرتب کیے، مخطوطات، حبیب گنج اور کتاب خانۂ ذاتی مقالہ نگار) اور (سیر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۱ھ، ص ۴۵ تا ۴۸) میں ملتے ھیں، لیکن اس میں ان کی سیرت سے متعلق معلومات بہت کم ھیں۔ ان کی زندگی کے حالات کی تفصیل پہلی مرتبہ سولھویں صدی عیسوی کے ایک صوفی شیخ جمالی کی کتاب (سیر العارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۴ تا ۱۷) میں ملتی ھے، جس نے دوسرے ممالک سے جتنا مواد ان سے متعلق مل سکا جمع کیا۔ اولیاء اللہ کے حالات و اقوال پر اس کے بعد کی تمام تصانیف میں، بہ استثنائے چند، واقعات کو من گھڑت کہانیوں کے ساتھ مخلوط کر دیا گیا ھے اور ان میں ھر قسم کے افسانے بھر دیے گئے ھیں۔ یہ تصانیف اس احاظ سے قابل قدر ھو سکتی ھیں کہ ان سے اُن افسانوں کی نشو و نما کا پتا لگایا جا سکتا ھے جو خواجہ کی شخصیّت کے گرد اکھٹے ھونے شروع ھوے؛ تاھم ان کی تاریخی قدر و قیمت نہایت قلیل ھے۔ بعد کے زمانے کے مستند ماخذ ذیل میں درج ھیں: (۱) ابوالفضل: آئین اکبری، طبع سر سیّد، ص ۲۰۷؛ (۲) غوثی: گلزارِ ابرار، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، مخطوطہ ڈی ۲۶۲، ورق ۸۷ تا ۱۰: (۳) تاریخِ فرشتہ، نولکشور، ۱۲۸۱ھ، ۲: ۳۷۵ تا ۳۷۸؛ (۴) علی اصغر چشتی: جواھر فریدی، لاھور ۱۳۰۱ھ، ص ۱۴۶ تا ۱۶۳؛ (۵) عبد الحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۲ تا ۲۴؛ (۶) عبد الرحمٰن: مرآۃ الاسرار، مخطوطۂ کتاب خانۂ ذاتی، ص ۳۰۸ تا ۴۲۶؛ (۷) سیر الاقطاب، نولکشور۔ لکھنؤ ۱۳۳۱ھ، ۱۰۰ تا ۱۴۱؛ (۸) غلام معین الدین: معارج الولایۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ ذاتی، ۱: ۳ تا ۲۷؛ (۹) تاج الدین روح اللہ: رسالہ حال خانوادۂ چشت، مخطوطہ در کتاب خانۂ ذاتی، ورق ۲ الف تا ۵ ب؛ (۱۰) بہا الملقب براجا: رسالہ احوال پیرانِ چشت، مخطوطہ در کتاب خانۂ ذاتی، ص ۷۷ تا ۸۰؛ (۱۱) داراشکوہ: سفینۃ الاولیاء، آگرہ ۱۲۶۹ھ، عدد ۱۱۰؛ (۱۲) جہان آرا: مونس الارواح (مخطوطات، Storey، ۰۰۰۰)؛ (۱۳)

bestrurdubooks.wordpress.com

اِکرام بَرسَوی: اقتباس الانوار، لاہور، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷؛ (۱۴) رحیم بخش فخری: شجرة الانوار، مخطوطه در کتاب خانهٔ ذاتی، ۱۴۱ ب تا ۱۶۲ ب؛ (۱۵) نجم الدین: مناقب الحبیب، دہلی ۱۳۳۲ھ؛ (۱۶) محمد حسین: تحقیقات اولاد خواجه صاحب، دہلی؛ (۱۷) امام الدین خان: مُعین الاولیاء، اجمیر ۱۲۱۳ھ؛ (۱۸) بابو لال: وقائع شاہ معین الدین، نولکشور؛ (۱۹) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، ندوة المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۴۲ تا ۱۴۷؛ (۲۰) خادم حسن: مُعین الارواح، آگره ۱۹۵۳ء؛ (۲۱) Storey، ۹۴۳.

(خلیق احمد نظامی)

* **چشتیه**: ہندوستان کے بڑے مقبول اور با اثر صوفیه کے سلسلوں میں سے ایک سلسله ۔ نام کی نسبت چشت سے ہے، جو ہرات کے قریب ایک گاؤں ہے (بعض نقشوں میں اسے خواجهٔ چشت لکھا ہے)، جہاں اس سلسلے کے حقیقی بانی خواجه ابو اسحٰق شامیؒ (میرخورد: سِیَر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۳۹ تا ۴۰؛ جامی: نفحات الاُنس، نول کشور ۱۹۱۵ء، ص ۲۹۶) اپنے روحانی پیشوا خواجه مُمشاد عُلو دینوری (دینَوَر، ہمدان اور بغداد کے درمیان قُہستان میں ایک جگه ہے) کے ایما پر آ کر آباد ہوے ۔ یه سلسله نبی اکرم صلّی اللہ علیه وسلّم تک اس طرح پہنچتا ہے: ابو اسحٰق مُمشاد عُلو دِینوری، امین الدین ابی ہُبَیرة البصری، سدید الدین حذیفة المَرعَشی، ابراہیم ادہم البلخی، ابوالفیض فُضیل بن عیاض، ابو الفضل عبدالواحد بن زید، حسن البصری، علیؓ بن ابی طالب، رسول کریم حضرت محمّد صلی اللہ علیه وسلّم ۔ شاہ ولی اللہؒ (م ۱۷۶۳ء) نے اس روایت کی صحت پر شک کیا ہے جو حسن البصری کو حضرت علی کا روحانی جانشین بناتی ہے (الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۸)، لیکن اُن کی اس رائے پر شاہ فخرالدین دہلوی (م ۱۷۸۴ء) نے اپنی کتاب فخرالحسن (اس کی شرح از مولانا احسن الزمان: القول المستحسن فی فخرالحسن، حیدر آباد ۱۳۱۲ھ) میں تنقید کی ہے ۔ سلسلهٔ چشت کی ہندوستان سے پہلے کی تاریخ کو کسی معتبر معلومات کی بنیاد پر دوباره مرتب کرنا مشکل ہے ۔ خواجه معین الدین سِجزی چشتی [رک به چشتی] اس سلسلے کو بارھویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں لائے اور اجمیر میں چشتی صوفیه کا مرکز قائم کیا، جہاں سے یه سلسله ہندوستان کے اطراف و اکناف میں پھیل گیا اور ہندوستانی مسلمان کی روحانی زندگی میں ایک سر چشمهٔ قوت بن گیا ۔ خواجه معین الدینؒ اس سلسلے کے بانی تک مندرجهٔ ذیل روحانی پیشواؤں کے سلسلے سے پہنچتے ہیں: معین الدین حسنؒ، عثمان ہَرْوَنیؒ، حاجی شریف زندانیؒ، مودود چشتیؒ، ابی یوسفؒ، ابی محمدؒ ابن احمد، ابی احمد ابن فَرَسنْفهؒ، ابو اسحٰقؒ [شامی].

چشتی اولیاے عظام کی ان کے سلسلهٔ جانشینی کے مطابق قدیم ترین فہرستیں ان کتابوں میں مندرج ہیں: فُتوح السلاطین، مدراس، ص ۷ تا ۸؛ خیر المجالس، علی گڑھ، ص ۷ تا ۸؛ سِیَر الاولیاء، دہلی، ص ۴۲ تا ۴۵؛ احسن الاقوال، مخطوطه در کتاب خانهٔ ذاتی).

الف: سلسلهٔ چشتیه کی تاریخ

ہندوستان میں سلسلهٔ چشتیه کی سرگرمیوں کے چار دَور ہیں: (۱) مشائخ عظام کا دَور (تقریباً ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء تا ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء)، (۲) صوبائی خانقاہیں (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی)، (۳) سلسلهٔ صابریّه کا عروج (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی سے آگے تک) اور (۴) سلسلهٔ نظامیه کا احیاء (بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی سے آگے تک).

پہلے دَور کے صوفیه نے اپنی خانقاہیں زیاده تر راجپوتانے، یوپی اور پنجاب میں قائم کیں ۔ ان میں سے بعض، جیسے حمید الدین صوفی، نے چشتی صوفی اصولوں

کو دیہی علاقوں میں پھیلایا۔ بعض صوفی قصبوں اور شہروں میں رہتے تھے اور بر بناے احتیاط سیاسی مرکزوں سے دور رہنا پسند کرتے تھے، جاگیریں اور سرکاری ملازمتیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے تھے اور روحانی جانشینی کو اپنے خاندانوں کے اندر محدود کر دینے کے مخالف تھے۔ وہ علم کو روحانی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ شیخ فرید گنج شکرؒ اور شیخ نظام الدین اولیاؒ کے تحت اس سلسلے کا اثر و نفوذ سارے ہندوستان میں پھیل گیا اور لوگ ملک کے دور و دراز حصّوں سے جوق در جوق اُن کی خانقاھوں میں آنے لگے۔ اس عہد میں یہ سلسلة ایک بہت ھی زیادہ مربوط مرکزی نظام پر قائم تھا، جو اپنے متعلقین کے اعمال کی نگرانی اور رھنمائی کرتا تھا۔ محمد بن تغلق (۱۳۲۵ تا ۱۳۵۱ء) نے جب صوفیہ کو ملک کے مختلف حصوں میں آباد ہونے پر مجبور کیا تو اس کی اس حکمت عملی نے چشتیوں کے مرکزی نظام کو مفلوج کرکے رکھ دیا۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ اور چند دیگر عمر رسیدہ صوفیہ نے خطرہ مول لے کر محمد بن تغلق کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کر دیا، لیکن نوعمر صوفیہ میں سے کئی ایک نے سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ شیخ نصیر الدین [چراغ دہلیؒ] کو بھی صوفیانہ عقائد اور اداروں کو ابن تیمیہ [رک بآں] کے حملوں کی زد سے بچانے کے لیے دعوت دی گئی۔ ان کے بعد سلسلۂ چشتیہ کی مرکزی تنظیم کا شیرازہ بکھر گیا اور صوبائی خانقاھیں، جو کسی مرکزی نظام کے تحت نہ ہوتی تھیں، معرض وجود میں آگئیں۔

سلسلۂ چشتیہ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں زیادہ تر شیخ نظام الدین اولیاؒ کے مریدوں کے ذریعے پھیلا۔ ان میں سے بعض نے تو اپنے مرشد کے ایما پر صوبائی راجدھانیوں میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بعض محمد بن تغلق کے دباؤ کی وجہ سے وہاں آباد ہونے پر مجبور ہوے۔ یہ بات معنی‌خیز ہے کہ ان صوفیہ کی صوبائی حکومتوں کے مراکز میں آمد اور صوبائی حکومتوں کے عروج کا زمانہ ایک تھا۔ ان حالات میں ان صوفیہ میں سے اکثر اپنے آپ کو صوبائی درباروں سے دور نہ رکھ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے دَور کے صوفیہ کی روایات ترک کر دی گئیں اور یہ آسان نظریہ اپنا لیا گیا کہ صوفیہ کو بادشاھوں اور اعلٰی منصب داروں کا ہم نشین ہونا چاہیے تاکہ ان پر اچھا اثر ڈال سکیں۔ سرکاری عطیات قبول کیے جانے لگے اور اس کے عوض نئے صوبائی خانوادوں کے بانیوں کو برکت کی دعائیں اور اخلاقی مدد دی جانے لگی اور "سلسلے" کے اندر اصولِ وراثت بھی داخل کر دیا گیا۔

شیخ سراج‌الدین المعروف بہ اخی سراجؒ نے بنگال میں اس "سلسلے" کی بنیاد رکھی۔ ان کے خلیفہ شیخ علاءالدینؒ بن اسعد اس بات میں خوش نصیب ھیں کہ اُن کے دو ممتاز خلیفہ ہوے، یعنی سیّد نور قطب عالمؒ اور سیّد اشرف جہانگیر سمنانیؒ، جنھوں نے سلسلۂ چشتیہ کو بنگال، بہار اور مشرق یو۔ پی میں ھردلعزیز بنانے میں بڑا حصہ لیا۔ جب راجا کنس نے بنگال میں اپنی حکومت قائم کی تو سیّد نور قطب عالمؒ نے اس کے خلاف جمہور کی رائے کو منظّم کیا اور سلطان ابراہیم شرقی جونپوری (۱۴۰۲ تا ۱۴۴۰ء) کو بنگال پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ نور قطب عالمؒ اور اُن کے جانشینوں کا اس مذہبی ہیجان کے ابھارنے میں بڑا ہاتھ ہے جو بالآخر بنگال اور بہار میں بھکتی تحریک کے فروغ کا باعث ہوا۔

شیخ برہان الدین غریبؒ نے سلسلۂ چشتیہ کو دکن میں رائج کیا۔ وہ دولت آباد میں مقیم ہوے اور چشتیہ کے صوفیانہ اصولوں کو پھیلایا۔ شہر برہان پور کا نام انھیں کے نام پر رکھا گیا تھا۔ اُن کے مرید شیخ زین الدینؒ علاء الدین حسن شاہ (۱۳۴۷ تا ۱۳۵۹ء) بہمنی سلطنت کے بانی کے روحانی پیشوا تھے۔ آگے چل کر شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ کے ایک

مرید سیّد محمد گیسو درازؒ نے گلبرگه میں ایک مرکز چشتیه قائم کیا۔ وہ ایک پُرنویس مصنّف اور کئی زبانوں کے عالم تھے ان کے ذریعے اس سلسلے کی دکن اور گجرات میں اشاعت ہوئی۔

گجرات میں اس سلسلے کو خواجه قطب الدینؒ کے دو نسبۃً کم معروف مریدوں شیخ محمودؒ اور شیخ حمیدالدینؒ نے رواج دیا۔ بعد میں شیخ نظام الدین اولیاؒ کے تین مرید سیّد حسنؒ، شیخ حسام الدین ملتانیؒ اور شیخ بارک اللّٰہؒ وهاں پهنچے، لیکن اسے مؤثر طور پر منظّم کرنے کا کام علاّمه کمال الدینؒ نے سنبهالا، جو شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے بهتیجے تهے۔ ان کے بیٹے سراج الدین نے فیروز شاہ بهمنی (۱۳۹۷ تا ۱۴۲۲ء) کی اس درخواست کو که وہ دکن میں آباد ہوں، ٹهکرا دیا. اور گجرات میں اس سلسلے کی توسیع کے کام میں منہمک ہو گئے۔ اس کے علاوہ سلسلۂ چشتیه کے بعض دوسرے صوفیه بهی گجرات میں آباد ہو گئے۔ شیخ زین الدین دولت آبادی کے خلیفه شیخ یعقوب نے نهرواله میں ایک چشتی خانقاہ قائم کی۔ سید کمال الدین قزوینی، جو گیسو درازؒ کے شجرے سے تعلق رکهتے تهے، بهروچ میں آباد ہوے۔ اس سلسلے کے ایک اور صوفی شیخ رکن الدین مودودؒ گجرات میں بهت مقبول ہوے۔ ان کے مرید شیخ عزیز اللّٰه المتوکّل لله شیخ رحمت اللّٰه کے باپ تهے، جو سلطان محمود بیگڑا (۶۸۲ھ/ ۱۴۵۸ء تا ۹۱۷ھ/ ۱۱۵۱ء) کے مرشد تهے.

شیخُ نظام الدین اولیاؒ کے مندرجۂ ذیل تین مریدوں نے مالوے میں سلسلۂ چشتیه کو منظّم کیا: شیخ وجیه الدین یوسف، شیخ کمال الدین اور مولانا مغیث الدین۔ وجیه الدین تو چندیری میں آباد ہوگئے، شیخ کمال الدین اور مولانا مغیث مانڈو میں جا بسے.

صابریه شاخ کے بانی کے متعلق بهت کم حالات معلوم ہیں۔ اس شاخ نے نویں صدی ہجری / پندرهویں صدی عیسوی میں شهرت پائی، جب شیخ احمد عبدالحقؒ نے ردولی میں تصوّف کا ایک بڑا مرکز قائم کیا۔ سلسلۂ چشتیه کی اس شاخ کے اہم مرکز یه تهے: کَلیَر (یو۔ پی کے ضلع سهارنپور میں رڑکی کے نزدیک)، پانی پت، ردولی (اودھ میں ضلع باره بنکی سے اڑتیس میل دور)، گنگوہ (سهارنپور سے تیئیس میل دور)، تهانیسر (نزد پانی پت)، جهنجهانه (یو۔ پی کے ضلع مظفر نگر میں)، الٰه آباد، امروهه (یو۔ پی کے ضلع مراد آباد میں)، دیوبند ضلع سهارنپور میں)؛ تهانه بهَوَن (یوپی کے ضلع مظفر نگر میں) اور نانوته (ضلع سهارنپور میں)۔ شیخ عبدالقدوسؒ شاخ صابریه کے عظیم ترین فرد تهے۔ اُنهوں نے مشهور افغان امیر عُمر خان کے ایما پر ۱۴۹۱ء میں ردولی کو چهوڑ دیا اور دہلی کے قریب شاہ آباد میں بس گئے۔ ۱۵۲۶ء میں جب بابر نے شاہ آباد کو تاخت و تاراج کر ڈالا تو وہ گنگوہ چلے گئے اور وہیں آباد ہو گئے۔ ان کے مکاتیب (مکتوبات قدوسی) میں سکندر لودی (۱۴۸۸ تا ۱۵۱۷ء)، بابر (۱۵۲۶ تا ۱۵۳۰ء)، همایوں (۱۵۳۰ تا ۱۵۵۶ء) اور متعدّد افغان اور مغل امرا کے نام لکهے ہوے خطوط موجود ہیں۔ صابریه صوفیوں کے تعلقات مغل شهنشاہوں سے بهت زیاده خوشگوار نه تهے۔ اکبر (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) نے بلا شبهه شیخ جلال الدین فاروقیؒ کی تهانیسر میں زیارت کی تهی، لیکن جهانگیر (۱۶۰۵ تا ۱۶۲۷ء) ان کے مرید شیخ نظام الدین فاروقی کا دشمن بن گیا، کیونکه اُنهوں نے باغی شهزادے خسرو سے جب وہ تهانیسر میں سے گزر رها تها ملاقات کی تهی۔ جهانگیر نے اُنهیں هندوستان چهوڑنے پر مجبور کر دیا۔ دارا شکوہ تو شیخ محب اللّٰه کا بڑا احترام کرتا تها اور اُن سے خط و کتابت رکهتا تها، لیکن اورنگ زیب اُن کے مذهبی خیالات پر بڑی نکته‌چینی کرتا تها۔ شاہ عبدالرحیم سید احمد شهیدؒ کی تحریک میں داخل ہو گئے اور ۱۸۳۰ء میں بالا کوٹ کے مقام پر لڑتے ہوے

شهید هوگئے ۔ حاجی امداد اللہؒ ۱۸۵۷ء میں هندوستان سے هجرت کر گئے اور مکّهٔ معظمه میں آباد هوگئے ۔ اُنهوں نے علماے شریعت کی ایک بهت بڑی تعداد کو اپنے حلقے کا گرویده بنا لیا ۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کے بهت سے نمایاں هندوستانی علما، مثلاً مولانا رشید احمد محدّث گنگوهی، مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا اشرف علی تهانوی، مولانا محمود الحسن دیوبندی، سیّد سلیمان ندوی، مولاناحسین احمد مدنی، مولانا خلیل احمد، مولانا محمد الیاس کاندهلوی، مولانا احمد حسن محدّث امروهوی ان کے روحانی جانشین کهلانے جا سکتے هیں ۔ دیو بند [رکّ باں] کے تقریبًا سارے عُلما ان کے واسطے سے سلسلهٔ چشتیه سے نسبت رکهتے هیں .

سلسلهٔ چشتیه کی نظامیه شاخ کا احیا شاه کلیم اللہ جهاں آبادیؒ نے کیا ۔ وه ماهرانِ تعمیرات کے اس مشهور گهرانے سے تعلق رکهتے تهے جس نے آگرے کا تاج محل اور دهلی کی جامع مسجد بنائی تهی، لیکن اُنهوں نے اپنی زندگی تصوف کے لیے وقف کردی اور سلسلهٔ چشتیه کو، جو تقریباً مرده هو چکا تها، نئے سرے سے زنده کیا ۔ شیخ نصیرالدین چراغ دهلیؒ کے بعد وه سب سے بڑے چشتی صوفی تهے، جنهوں نے پرانی روایات کو زنده کیا اور اس سلسلے کے ایک مرکزی نظام کو استوار کرنے کی کوشش کی ۔ ان کے مرید جنوب میں بهی دُور دُور پهیل گئے ۔ ان کے بڑے خلیفه شیخ نظام نے اورنگ آباد میں کام کیا ۔ شیخ نظام الدین کے لڑکے شاه فخر الدین دهلی چلے گئے اور اُنهوں نے وهاں ایک صوفی مرکز قائم کیا ۔ اُن کے دو خلیفه شاه نور محمد مَهرانی اور شاه نیاز احمد بریلوی تهے، جن کے ذریعے یه سلسله پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبے اور یو ۔ پی میں پهیلا ۔ شاه نور محمد کے مریدوں نے پنجاب میں مندرجهٔ ذیل مقامات پر خانقاهیں قائم کیں : تونسه، چاچراں، کوٹ مٹهن، احمد پور، ملتان، سیال، گولڑه اور جلال پور ۔ شاه نیاز احمد نے زیاده تر دهلی اور یو ۔ پی میں کام کیا ۔

ب ۔ تصوّرات و نظریات

هندوستان کے قدیم چشتی صوفیه شیخ شهاب الدین سُهروردیؒ کی کتاب عوارف المعارف کو اپنا سب سے بڑا هدایت نامه سمجهتے تهے ۔ ان کی خانقاهوں کی تنظیم اسی کتاب پر مبنی تهی اور شیوخ صوفیه اسے اپنے مریدوں کو پڑهایا کرتے تهے ۔ شیخ هُجْویریؒ کی کشف المحجوب بهی بڑی مقبول عام کتاب تهی اور شیخ نظام الدین اولیاءؒ کها کرتے تهے: "جس شخص کا کوئی روحانی مرشد نه هو، اس کے لیے کشف المحجوب کافی هے ۔" ان دو تصنیفات کے علاوه، شیخ نظام الدین اولیاءؒ، شیخ نصیرالدین چراغ دهلیؒ، شیخ برهان الدین غریبؒ اور سیّد محمد گیسو درازؒ کے ملفوظات چشتی سلسلے کے نظریات کا خاصا صحیح تصور پیش کرتے هیں : (۱) چشتی تصوّرات و نظریات کا بنیادی تصورِ "وحدت الوجود" تها ۔ یه تصور اُن کی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے قوتِ محرکه مهیا کرتا اور اُن کے معاشرتی نظریے کی تعیین کرتا تها ؛ لیکن چشتی سلسلے کے متقدمین نے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ نهیں لکها ۔ مسعود بک کی کتاب مِرآة العارفین اور ان کے دیوان نورالعین نے ان تصوّرات کو رواج دیا اور ان کی تصنیفات چشتی خانقاهوں میں بڑے شوق سے پڑهی جانے لگیں ۔ بعد کے زمانے میں، شیخ عبدالقدوسؒ نے ابن العربی کی کتابوں کی شرح لکهی، انهیں کے تتبع میں شیخ نظام الدین تهانیسری نے عراقی کی کتاب لمعات کی دو شرحیں لکهیں ۔ ان کے خلفا میں سے ایک شیخ عبدالکریم لاهوری نے فُصوص الحِکم کی فارسی میں شرح لکهی ۔ شیخ محب اللہ الٰه آبادی نظریهٔ وحدت الوجود کے زبردست شارح تهے ۔ اورنگ زیب نے، جو شیخ احمد سرهندیؒ کے دبستان سے نسبةً زیاده متأثر تها، شیخ محب اللہ الٰه آبادی کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا ؛ (۲) ذاتی جائداد پر قبضه رکهنے کو چشتیه

توکل علی اللہ کے منافی سمجھتے ہوئے نفرت کی نگاہوں سے دیکھتے تھے ۔ وہ تمام دنیوی ساز و سامان اور مادّی شہوات کو ترک کرتے تھے (ترک دنیا) اور "فتوح" پر گزارہ کرتے تھے، جنھیں خیرات کے طور پر نہیں مانگا جاتا تھا؛ (۳) وہ امن و صلح اور عدم تشدّد پر اعتقاد رکھتے تھے اور انتقام اور بدلے کو حیوانی دنیا کا طریقہ خیال کرتے تھے ۔ وہ تمام تنازعات و امتیازات سے آزاد ایک صحت مند معاشرتی نظام کے لیے جیتے اور کام کرتے تھے؛ (۴) حکومت سے راہ و رسم رکھنے کی کسی صورت میں بھی اجازت نہ تھی؛ ایک قدیم چشتی صوفی کہتا ھے: "صوفیوں میں دو غلط شعار شخص ھیں: جرّت اور مقلّد ۔ مُقلّد تو وہ ھے جس کا کوئی استاد یا ھادی نہ ھو اور جرّت وہ ھے جو بادشاھوں سے ملتا اور ان کے درباروں میں جاتا اور لوگوں سے روپیہ مانگتا ھے"؛ (۵) صوفیانہ زندگی کی غایت چشتیوں کے خیال میں فقط اللہ تعالیٰ کے لیے جینا ھے ۔ صوفی کو نہ تو جنّت کی تمنا کرنی چاھیے اور نہ دوزخ سے ڈرنا چاھیے ۔ انسان کی خدا سے محبت کی تین قسمیں ھیں: (الف) "محبت اسلامی" یعنی وہ محبت جو نو مسلم کو نئے دین قبول کر لینے کے باعث خدا سے پیدا ھوتی ھے؛ (ب) "محبتِ مُوَھبی"، یعنی وہ محبت جو انسان کے دل میں سُنت رسولؐ پر عمل کرنے کی کوشش سے پیدا ھوتی ھے؛ اور (ج) "محبت خاص"، جو کائناتی جذبے کا نتیجہ ھے ۔ صوفی کو آخری نوع کی محبت پیدا کرنی چاھیے؛ (۶) چشتی صوفی صوفیانہ ریاضت کی ابتدا کرنے کے لیے رسمی طور پر اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ضروری شرط کے طور پر نہیں کرتے تھے ۔ ان کا کہنا تھا کہ رسمی طور پر اسلام قبول کرنے سے پہلے جذباتی زندگی میں انقلاب پیدا ھونا ضروری ھے ۔ اس لحاظ سے چشتی طریقہ، سہروردی اصولوں کے بالکل متناقض ھے ۔

ج۔ ریاضتیں

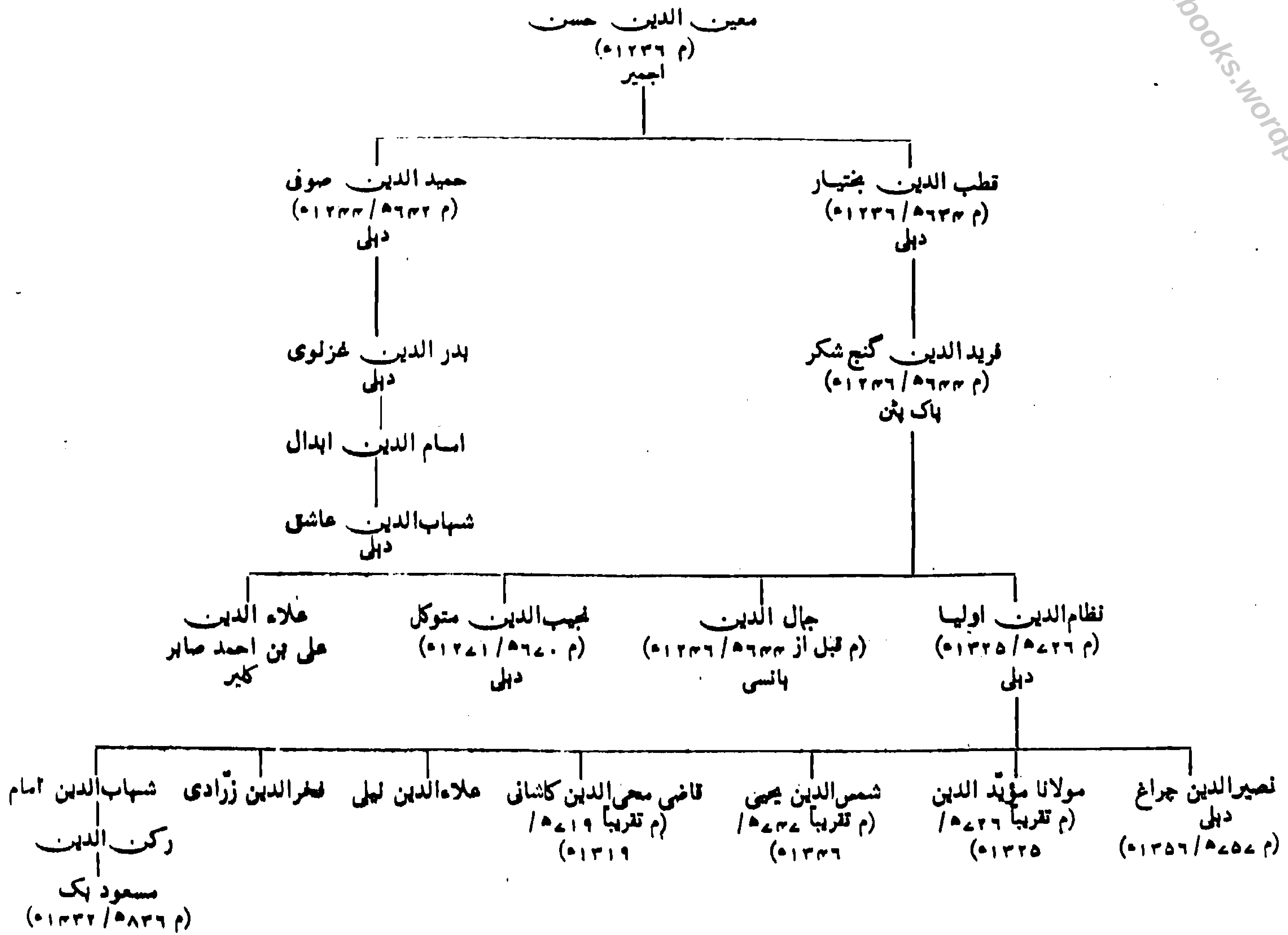
چشتیہ اللہ سے تعلق قائم کرنے کے لیے تمام احساسات و جذبات پر قابو پا لینا ضروری سمجھتے ھیں ۔ اس کی خاطر مندرجۂ ذیل ریاضتوں کو اپنا شعار بناتے ھیں: (۱) ذِکرِ جہر: مقررہ اوقات میں، معین کردہ طریقے سے بیٹھ کر اللہ کے نام کا بلند آواز سے ذکر؛ (۲) ذکرِ خفی: اللہ کا نام خاموشی سے لینا؛ (۳) پاسِ اَنفاس: سانس کو منضبط کرنا؛ (۴) مراقبہ: تصوفانہ تفکّر میں استغراق؛ (۵) چلّہ: کسی گوشۂ عزلت یا کنج تنہائی میں عبادت و تفکّر کے لیے چالیس روز ایک طرف توجہ کر کے مشغول ھو جانا ۔ صوفی کے دل کو لا محدود و قدیم مقدس ذات کے ساتھ متحد کرنے کے لیے سماع پر بھی زور دیا جاتا تھا ۔ بعض چشتی صوفیہ "چلۂ معکوس" پر بھی اعتقاد رکھتے تھے ۔ جو شخص اس پر عمل کرتا تھا وہ اپنے پاؤں میں رسّی باندھ کر کنویں میں اُلٹا لٹک جاتا تھا اور چالیس رات تک اسی حالت میں عبادت کرتا رھتا تھا ۔

د ۔ تالیفات

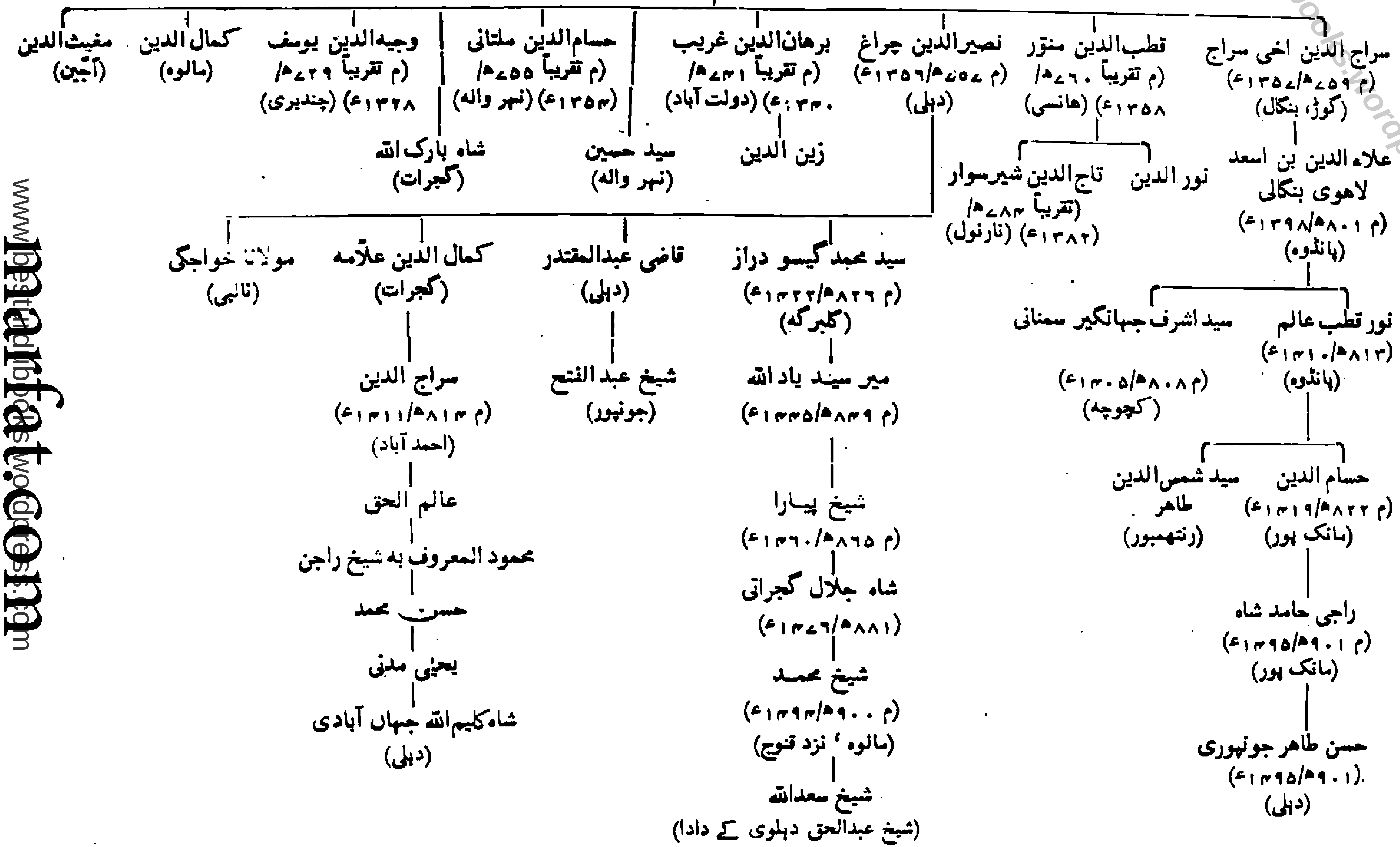
سلسلۂ چشتیہ کی تالیفات پر پانچ عنوانات کے تحت غور کیا جا سکتا ھے: (الف) اولیاء اللہ کے مَلفُوظات؛ (ب) اولیاء اللہ کے مکتوبات؛ (ج) صوفیہ کے معتقدات اور ریاضات پر تصنیفات؛ (د) سِیَر الاولیاء اور (۵) منظوم تصانیف ۔ اس مقام پر فقط بڑی بڑی اور نمائندہ مصنفات کا ذکر کیا گیا ھے ۔

(الف) ملفوظات: چشتی صوفیہ کا "ملفوظ" ادب ان کی فکر اور سرگرمیوں پر گراں قدر روشنی ڈالتا ھے ۔ ھندوستان میں فن ملفوظ نگاری کے موجد امیر حسن سِجزی ھیں جنھوں نے شیخ نظام الدین اولیاؒ کے ملفوظات کو اپنی کتاب (فوائد الفؤاد، نوَل کشُور ۱۳۰۲ھ) میں جمع کیا ۔ دیگر اھم مجموعہ ھاے ملفوظات مندرجۂ ذیل ھیں: (۱) خیر المجالس، شیخ نصیر الدین چراغ دھلیؒ کے ملفوظات (اقوال)، مرتبۂ حمید قلندر (طبع خلیق احمد نظامی، علی گڑھ)؛ (۲) سُرُور الصدور، شیخ حمید الدین صوفی کے ملفوظات، جسے

۱۔ مشائخ عظام کا عہد


معین الدین حسن
(م ۱۲۳۶ء)
اجمیر
قطب الدین بختیار
(م ۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶ء)
دہلی
حمید الدین صوفی
(م ۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴ء)
دہلی
فرید الدین گنج شکر
(م ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء)
پاک پٹن
بدر الدین غزنوی
دہلی
امام الدین ابدال
شہاب الدین عاشق
دہلی
نظام الدین اولیا
(م ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۵ء)
دہلی
جمال الدین
(م قبل از ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء)
ہانسی
نجیب الدین متوکل
(م ۶۷۰ھ/ ۱۲۷۱ء)
دہلی
علاء الدین
علی بن احمد صابر
کلیر
نصیر الدین چراغ
دہلی
(م ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء)
مولانا مؤید الدین
(م تقریباً ۷۲۶ھ/
۱۳۲۵ء)
شمس الدین یحیی
(م تقریباً ۷۴۷ھ/
۱۳۴۶ء)
قاضی محی الدین کاشانی
(م تقریباً ۷۱۹ھ/
۱۳۱۹ء)
علاء الدین نیلی
فخر الدین زرّادی
شہاب الدین امام
رکن الدین
مسعود بک
(م ۸۳۶ھ/ ۱۴۳۲ء)

۲۔ صوبائی خانقاہوں کا دور


سراج الدین اخی سراج
(م ۷۵۹ھ/۱۳۵۷ء)
(گوڑ، بنگال)
علاء الدین بن اسعد لاہوی بنگالی
(م ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء)
(پانڈوہ)
نور قطب عالم
(۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء)
(پانڈوہ)
سید اشرف جہانگیر سمنانی
(م ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء)
(کچوچھہ)
حسام الدین
(م ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء)
(مانک پور)
سید شمس الدین طاہر
(رنتھمبور)
راجی حامد شاہ
(م ۹۰۱ھ/۱۴۹۵ء)
(مانک پور)
حسن طاہر جونپوری
(۹۰۱ھ/۱۴۹۵ء).
(دہلی)
قطب الدین منور
(م تقریباً ۷۶۰ھ/۱۳۵۸ء) (ہانسی)
نور الدین
تاج الدین شیرسوار
(تقریباً ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء) (نارنول)
نصیر الدین چراغ
(م ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء)
(دہلی)
سید محمد گیسو دراز
(م ۸۲۶ھ/۱۴۲۲ء)
(کلبرگہ)
میر سید یاد اللہ
(م ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء)
شیخ پیارا
(م ۸۶۵ھ/۱۴۶۰ء)
شاہ جلال گجراتی
(۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء)
شیخ محمد
(م ۹۰۰ھ/۱۴۹۴ء)
(مالوہ، نزد قنوج)
شیخ سعداللہ
(شیخ عبدالحق دہلوی کے دادا)
قاضی عبدالمقتدر
(دہلی)
شیخ عبد الفتح
(جونپور)
کمال الدین علّامہ
(گجرات)
سراج الدین
(م ۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء)
(احمد آباد)
عالم الحق
محمود المعروف بہ شیخ راجن
حسن محمد
یحیٰی مدنی
شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی
(دہلی)
مولانا خواجگی
(کالپی)
برہان الدین غریب
(م تقریباً ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) (دولت آباد)
زین الدین
حسام الدین ملتانی
(م تقریباً ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء) (نہر والہ)
سید حسین
(نہر والہ)
وجیہ الدین یوسف
(م تقریباً ۷۲۹ھ/۱۳۲۸ء) (چندیری)
شاہ بارک اللہ
(گجرات)
کمال الدین
(مالوہ)
مغیث الدین
(اُجّین)

۳۔ سلسلۂ صابریہ کا عروج

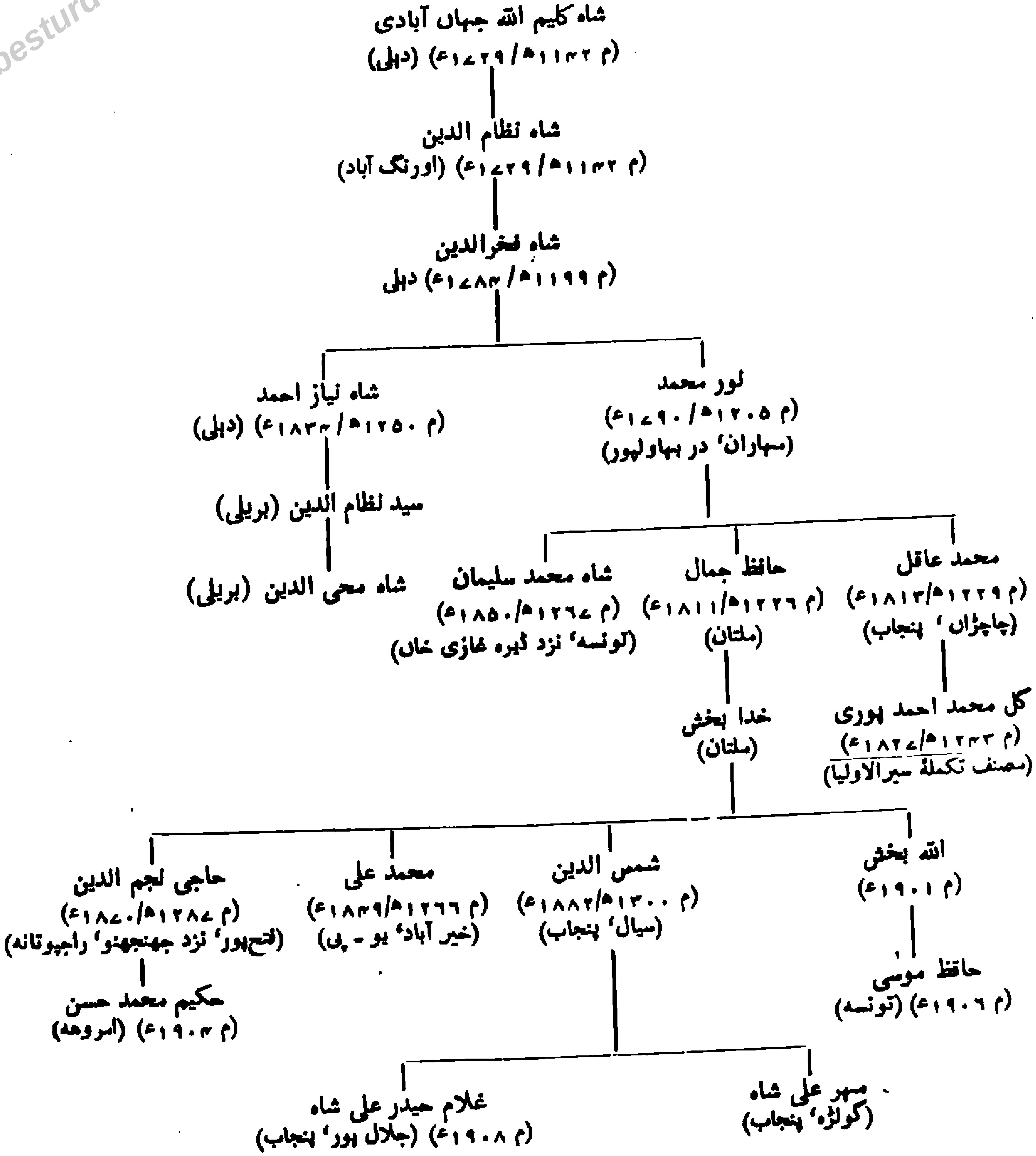
شیخ علاء الدین علی بن احمد صابر
(م ۶۹۱ھ/۱۲۹۱ء) (کلیر)

شمس الدین ترک (پانی پت)

جلال الدین محمود (پانی پت)

احمد عبدالحق

۴- سلسلۂ نظامیہ کا احیا


شاہ کلیم اللہ جہان آبادی
(م ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء) (دہلی)
شاہ نظام الدین
(م ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء) (اورنگ آباد)
شاہ فخرالدین
(م ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴ء) دہلی
نور محمد
(م ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء)
(مہاران، در بہاولپور)
شاہ نیاز احمد
(م ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) (دہلی)
سید نظام الدین (بریلی)
شاہ محی الدین (بریلی)
محمد عاقل
(م ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۳ء)
(چاچڑاں، پنجاب)
حافظ جمال
(م ۱۲۲۶ھ/۱۸۱۱ء)
(ملتان)
شاہ محمد سلیمان
(م ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۰ء)
(تونسہ، نزد ڈیرہ غازی خان)
گل محمد احمد پوری
(م ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۷ء)
(مصنف تکملۂ سیرالاولیا)
خدا بخش
(ملتان)
اللہ بخش
(م ۱۹۰۱ء)
شمس الدین
(م ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء)
(سیال، پنجاب)
محمد علی
(م ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء)
(خیر آباد، یو ـ پی)
حاجی نجم الدین
(م ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء)
(فتح‌پور، نزد جھنجھنو، راجپوتانہ)
حکیم محمد حسن
(م ۱۹۰۴ء) (امروھہ)
حافظ موسیٰ
(م ۱۹۰۶ء) (تونسہ)
مہر علی شاہ
(گولڑہ، پنجاب)
غلام حیدر علی شاہ
(م ۱۹۰۸ء) (جلال پور، پنجاب)

اُن کے پوتے نے مرتب کیا (مخطوطات حبیب گنج اور کتبخانۂ مقاله نگار؛ دیکھیے *Proceedings of the Indian History Congress*، (ناگپور اجلاس Session) ۱۹۵۰ء، ص ۱۶۷ تا ۱۶۹)؛ (۳) احسن الاقوال، ملفوظات شیخ برھان الدین غریب، مرتبه حماد کاشانی مخطوطه در کتبخانۂ مقاله نگار، دیکھیے *J. Pak. H.S.*، جلد ۳، حصه ۱، ص ۴۰ تا ۴۱)؛ (۴) جوامع الکلام، ملفوظات گیسو دراز، طبع سیّد محمد اکبر حُسینی (عثمان گنج)؛ (۵) انوارالعیُون، ملفوظات شیخ احمد عبدالحق (مرتبۂ شیخ عبدالقدوس، علی گڑھ ۱۹۰۵ء؛ (۶) لطائف قدوسی، ملفوظات شیخ عبدالقدوس، طبع رکن الدین، دہلی ۱۳۱۱ھ؛ (۷) فخر الطالبین (شاہ فخر الدین کے ملفوظات، مرتبۂ رکن الدین فخری)، دہلی ۱۳۱۵ھ؛ (۸) نافع السالکین، ملفوظات شاہ سلیمان تونسوی، مرتبۂ امام الدین، لاھور ۱۲۸۵ھ۔ چشتی صوفیه کے ملفوظات کے مفصلۂ ذیل مجموعے مستند نه ھونے کے باوجود اس حد تک مفید ھیں که وه چشتی فکریات کی عام پسند تاویل کی ترجمانی کرتے ھیں: انیس الارواح، دلیل العارفین، فوائدالسالکین، اسرارالاولیاء، راحت القلوب، راحت المحبین، مفتاح العاشقین، افضل الفوائد.

(ب) مکتوبات: (۱) صحائف السلوک، احمد فقیر جھجّری کے خطوط؛ (۲) بحرالمعانی، سیّد جعفر مکّی کے خطوط، مراد آباد ۱۸۸۹؛ (۳) مکتوبات اشرفی، سیّد اشرف جہانگیر سمنانی کے خطوط، (مخطوطۂ علیگڑھ)؛ (۴) مکتوبات سید نور قلب عالم (مخطوطۂ علیگڑھ)؛ (۵) شیخ عبد القدوس (دہلی) کے مکتوبات قدوسی؛ (۶) مکتوبات کلیم، از شاہ کلیم اللہ جہان آبادی، دہلی ۱۳۰۱ھ۔ بعض خطوط کی نقلیں بھی دستیاب ھیں، جن کے متعلق کہا جاتا ھے که خواجه معین الدین نے انھیں خواجه قطب الدین کو لکھا تھا، لیکن ابھی تک انھیں مستند قرار نہیں دیا گیا ھے.

(ج) صوفیه کے تصورات اور ریاضتوں پر تصنیفات: صوفیه کے تصورات پر دو قدیم ترین تصنیفات اقوال ماثُوره کی صورت میں ھیں: مُلہمات از شیخ جمال الدین ھانسوی، الور ۱۳۰۶ھ اور مُخّ المعانی، از امیر حسن سجزی (مخطوطۂ مسلم یونیورسٹی لائبریری، علی گڑھ)۔ اُصول السّماع، از فخرالدین زرّادی، جھجّر ۱۳۱۱ھ، میں مجالس سماع کے متعلق چشتی موقف کی صراحت پائی جاتی ھے۔ دیگر چشتی مصنفات میں سے مندرجۂ ذیل بالخصوص قابل لحاظ ھیں: (۱) رکن الدین عماد: شمائل اَنقِیّه (مخطوطه، ایشاٹک سوسائٹی بنگال)؛ (۲) عبدالقُدوس: غرائب الفؤاد (مسلم پریس، جھجر)؛ (۳) نظام الدین بلخی: ریاض القُدس، بجنور ۱۸۸۷ء؛ (۴) شاہ کلیم اللہ: مرقع کلیمی، دہلی ۱۳۰۸ھ؛ (۵) سواء السبیل (مخطوطۂ رامپور)؛ (۶) نظام الدین اورنگ آبادی: نظام القُلُوب (دہلی ۱۳۰۹ھ)؛ (۷) فخرالدین دہلوی: نظام العقائد (اردو ترجمه، دہلی ۱۳۱۲ھ)؛ (۸) رساله عین الیقین، دہلی.

(د) کُتب سِیَر: پہلے دَور کے چشتی صوفیه کے قدیم ترین حالات زندگی میر خُورد کی سِیَرالاولیاء، مرتبۂ آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی میں پائے جاتے ھیں۔ اُنیسویں صدی کے اواخر میں خواجه گُل محمد احمد پوری نے سِیَرالاولیاء کا تکمله لکھا، دہلی ۱۳۱۲ھ۔ دیگر اھم کُتب سِیَر میں یه بھی شامل ھیں: (۱) جمالی: سیرالعارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ؛ نظام الدین یَمنی: لطائفِ اشرفی، دہلی ۱۲۹۵ھ؛ (۳) تاج الدین: رسالۂ حالِ خانوادۂ چشت (مخطوطه در کتبخانۂ مقاله نگار)؛ (۴) بہا عُرف راجا: رسالۂ احوالِ پیرانِ چشت (مخطوطه در کتبخانۂ مقاله نگار)؛ (۵) علی اصغر چشتی: جواھرِ فریدی، لاھور ۱۳۰۱ھ؛ (۶) عبدالرحمن: مرآة الاسرار (مخطوطات Storey، ۱۰۰۵)؛ (۷) اللہ دیا: سیرالاقطاب، لکھنؤ ۱۸۸۱ء؛ (۸) معین الدین: معارج الولایت (مخطوطه در کتبخانۂ مقاله نگار)؛ (۹) علاءالدین برنوی: چشتیه بہشتیه (مخطوطه Storey، ۱۰۰۸)؛

(۱۰) اکرم برسوی : اقتباس الانوار، لاهور ۱۸۹۵ء؛ (۱۱) محمد بلاق : مطلوب الطالبین، (مخطوطه Storey، ۱۰۱۴) (۱۲) روضة الاقطاب، دہلی ۱۳۰۴ھ؛ (۱۳) میر شہاب الدین نظام : مناقب فخریه، دہلی ۱۳۱۵ھ؛ (۱۴) رحیم بخش : شجرة الانوار (مخطوطه در کتبخانهٔ مقاله نگار)؛ (۱۵) محمد حسین : انوارالعارفین، لکهنؤ ۱۸۷٦؛ (۱٦) نجم الدین : مناقب المحبوبین، لکهنؤ ۱۸۷٦ء؛ (۱۷) غلام محمد خان : مناقب سلیمانی، دہلی ۱۸۷۱ء؛ (۱۸) احمد اختر میرزا : مناقب فریدی، دہلی ۱۳۱۴ھ؛ (۱۹) هادی علی خان : مناقب حافظیه، کانپور ۱۳۰۵ھ؛ (۲۰) نثار علی : خوارقِ هادویه، دہلی ۱۹۲۷ء.

(٥) منظوم تصنیفات : جو دیوان خواجه معین الدین اور خواجه قطب الدین کی طرف منسوب کیے جاتے هیں، غیر مستند هیں ۔ سرور الصدور سے پتا چلتا ہے که شیخ حمید الدین نے عربی، فارسی اور هندی میں منظوم تصنیفات چھوڑی تھیں، اب تو صرف چند اشعار هی ملتے هیں ۔ ایک هندوستانی صوفی کی قدیم ترین منظوم تصنیف دیوان جمال الدین هانسوی ، دہلی ۱۸۸۹ء ہے ۔ امیر خسرو کا تعلق اگرچه سلسلهٔ چشتیه سے ہے، لیکن انهوں نے خصوصیت کے ساتھ تصوّف پر کوئی کتاب نہیں لکھی؛ تاهم ان کی بعض نظموں میں ایسے اشعار پائے جاتے هیں جو اُس عهد کے صوفیانه رجحانات پر روشنی ڈالتے هیں ۔ دیوانِ مسعود بک، یوسف گدا کا تحفة النصائح، لاهور ۱۲۸۳ھ اور شاه نیاز احمد کا دیوان نیاز، آگره ۱۳۴۸ھ، حد سے زیاده مبالغه آمیز چشتی تصورات کے حامل هیں .

مآخذ : ان مصنفات کے علاوه جو مقالے میں مذکور هیں دیکھیے: (۱) عبدالحق محدّث : اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ؛ (۲) غلام سرور : خزینة الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۳) مشتاق احمد : انوار العاشقین، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ؛ (۴) عاشق الٰهی : تذکرة الخلیل (میرٹھ)؛ (٥) عبدالحیّ : نزهة الخواطر، حیدرآباد؛ (٦) اشرف علی تهانوی : السّنة الجلیّه فی الچشتیة العلیه، دہلی ۱۳۵۱ء؛ (۷) محمد حبیب : *Shaykh Nasiral-Din Čiragh as a great Historical Personality*، در *Islamic Culture*، اپریل ۱۹۳٦ء؛ (۸) وهی مصنف : *Čishti Mystic Records of the Sultanate Period*، در *Medieval India Quarterly*، جلد ۱، شماره ۲؛ (۹) خلیق احمد نظامی : تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) وهی مصنف : *The Life and Times of Shaykh Farīd al-Dīn Gandj-i-Shakar*، علی گڑه ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) وهی مصنف : *Early Indo-Muslim Mystics and their Attitude towards the State* در *Islamic Culture*، اکتوبر ۱۹۴۸ء، جنوری ۱۹۵۰ء.

(خلیق احمد نظامی)

چَشْمَه : (ف، بمعنی مبدأ یا پانی کا منبع، جو اسی مفهوم میں ترکی زبان میں مستعمل ہے)، یه ایشیاے کوچک میں ایک تجارتی شهر کا نام ہے، جس کی بحیرهٔ روم کے ساحل پر، اسی نام کی خلیج کے دهانے پر، جزیره لماے اُرله (بالمقابل جزیرهٔ خیوس) کے شمال مغربی سرے پر، عرض بلد غربی ۲٦ درجے ۲۰ ثانیے اور طول بلد شمال ۳۸ درجے ۲۳ ثانیے پر ایک وسیع اور محفوظ قدرتی بندرگاه ہے ۔ یه "ولایت" اِزمِیر [رکّ باں] ایک "قضا" کا صدر مقام ہے ۔ قصبے کی آبادی ۱۹۵۰ء میں ۳۷۰٦ اور "قضا" کی ۱۲۳۳۷ تھی ۔ یه ابتدا میں آیدین کی ریاست (بعد میں سنجاق) کا ایک حصه تھا اور اس طرح بایزید ثانی کے وقت سے عثمانی علاقه تھا ۔ قصبے میں ایک بالا حصار اور اس کے اندر ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء کی بایزید ثانی کی مسجد ہے ۔ موجوده قصبه، جو بالکل جدید ہے، اِریتریا کی قدیم بندرگاه کی جگه واقع ہے ۔ اِیلیجه میں گرم پانی کے چشمے پائے جاتے هیں .

نو بڑے اور چند چھوٹے جنگی جهازوں (frigates) کا ایک روسی بیڑا، جو تین جمعیتوں (squadrons) میں

منقسم تھا اور جس کی قیادت Spiridov، Alexis Orlov اور Elphinston کے ہاتھوں میں تھی، مینوت (Mainots) کے باغیوں کی مدد کے لیے روسی بیڑا بندرگاہ کرانسٹڈ Kronstad سے چل کر آیا اور اس نے چشمہ کے مقام پر ترکی بیڑے پر حملہ کیا۔ ترکی بحری بیڑا سولہ جنگی جہازوں کے علاوہ چند دوسرے درجے کے جنگی جہازوں اور چھوٹی کشتیوں پر مشتمل تھا اور اس کی قیادت قپودان پاشا حسام الدین، مع جزائرلی حسن پاشا اور جعفر بے کر رہے تھے۔ روسی اور ترکی امیر البحر دونوں کے جہازوں میں بیک وقت آگ لگ گئی اور ان کے جہازیوں میں سے صرف وہ بچ نکلے جو تیر کر ایسا کر سکتے تھے (۱۱ ربیع الاول ۱۱۸۳ھ/ ۵ جولائی ۱۷۷۰ء [بہ تصحیح ۱۵ جولائی ۱۷۶۹ء]؛ باقی ماندہ ترکی بحری بیڑے کو دوسری رات آگ لگا دی گئی۔ چشمہ پر ترکوں کی یہ شکست کوچک قینارجہ کی صُلح کا پیش خیمہ تھی۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۹: ۱۰۷ ببعد؛ (۲) علی جواد: جغرافیا لغاتی (*Djoghrāfiyā lughāti*)، ص ۳۰۸؛ (۳) von Hammer: *Histoire de l'Empire Ottoman*، ۱۶: ۳۵۲ = (مطبوعۂ جرمنی) ۸: ۳۵۸؛ (۴) Baron de Tott: *Mémoires*، ۳: ۳۵ ببعد؛ (۵) v. Cuinet: *Turquie d'Asie*، ۳: ۴۸۸ ببعد؛ (۶) *IA*، ۳: ۳۸۶ تا ۳۸۸ (از M C. Şehabeddin Tekindağ) جہاں مزید حوالے دیے گئے ہیں؛ (۸) بحری جنگ کی مفصل بحث کے لیے دیکھیے R. C. Anderson: *Naval Wars in the Levant*، پرنسٹن ۱۹۵۲ء، ص ۲۸۶ ببعد۔

([Fr. Taeschner و] Cl. Huart)

* **چشمی زادہ**: مصطفیٰ رشید، عثمانی مؤرخ اور شاعر، اس خاندان علما کا ایک فرد جس کا بانی رمیلیہ (روم ایلی) کا "قاضی عسکر" چشمی محمد اِفندی (م ۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء) تھا۔ وہ "شیخ الاسلام" محمد صالح اِفندی کا پوتا اور حجاز کے ایک قاضی کا بیٹا تھا۔ اُس نے بھی علمی زندگی اختیار کی اور کئی قانونی اور تعلیمی ملازمتیں کیں۔ شاہی تاریخ نگار محمد حاکم اِفندی [رک بآں] کے مستعفی ہوجانے کے بعد اُسے عہدۂ مذکور پر متعین کیا گیا، جس پر وہ ڈیڑھ برس تک فائز رہا۔ اس کے بعد اُس نے پھر اپنی معلّمانہ زندگی کی طرف رجوع کیا، جس کے آخر میں وہ سلیمانیہ کے دارالحدیث میں "مدرّس" مقرر ہو گیا۔ اس کی تاریخ سے، جو ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء تا ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء کے زمانے پر حاوی ہے، واصف [رک بآں] نے کام لیا تھا۔ اس کا ترکی متن پہلے پہل بِکر کُوتُوک اوغلو نے ۱۹۵۹ء میں شائع کیا تھا؛ لیکن ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء تا ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء کی جنگ گرجستان کے متعلق اُس کے بیان کے سویڈنی ترجمے میں قبرص، مصر اور مدینۂ منورہ کے بعض واقعات کے مختصر حال کو بھی M. Norberg نے اپنی تصنیف *Turkiska Rikets Annaler*، جلد ۵، Hernösand ۱۸۲۲ء، ص ۱۴۱۶ تا ۱۴۲۴ء میں شامل کیا۔ اس نے شعبان ۱۱۸۴ھ/نومبر ۱۷۷۰ء میں وفات پائی اور اسے روم ایلی حصاری میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) *Çeşmizâde Tarihi*، طبع B. Kütükoğlu استانبول ۱۹۵۹ء؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۲: ۲۸۹؛ (۳) عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۴۵؛ (۴) Babinger، ص ۳۰۲۔

(B. Lewis)

* **چغالہ زادہ**: (=جغالہ زادہ) یُوسف سنان پاشا (تقریباً ۱۵۴۵ تا ۱۶۰۵ء) جو "چغال (جَغال)۔ اُوغلو" کے نام سے بھی معروف ہے، سِقالہ کے جنووی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ صقلیہ میں مسینا کے مقام پر پیدا ہوا اور اس کا ذاتی نام اسکی پیون (Scipione Cicala) رکھا گیا۔ اس کا باپ Visconte di Cicala، بقول Gerlach اسپین کی ملازمت میں "بحری قزاق" (corsair) تھا اور اس کی ماں کے متعلق کہا جاتا ہے (قب L. Soranzo: *L' Ottomanno*) کہ وہ Castelnuovo کی ترک (Turca) تھی۔ وائی کاؤنٹ Visconte اور اس کے بیٹے کو مسلمان

bestrurdubooks.wordpress.com

بحری قزاقوں نے ۹۶۸ھ/۱۵۶۰-۱۵۶۱ء میں پکڑ لیا (بعض مآخذ میں سنہ ۹۶۷ھ/۱۵۵۹-۱۵۶۰ء دیا ہے) ۔ پہلے انھیں شمالی افریقہ میں طرابلس اور پھر استانبول لے جایا گیا ۔ باپ معمول کے مطابق فدیہ دے کر قید سے رہا ہو گیا اور کچھ عرصے بے اوغلو میں رہنے کے بعد مسینا واپس چلا گیا، جہاں وہ ۱۵۶۴ء میں مر گیا ۔ لیکن اس کا بیٹا، اسکیپیون اسلام لے آیا، اور اس کی تربیت شاہی محل میں ہوئی، جہاں وہ ترقی کر کے پہلے "سِلاحدار" کے اور پھر قپوجی باشی کے عہدے پر فائز ہوا ۔ جب چغالہ زادہ کی شادی پہلے (۹۸۰-۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء) میں سلطان سلیمان قانونی کی ایک پرپوتی سے اور بعد میں (۹۸۳-۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) میں دوسری پرپوتی سے ہوئی تو اُسے دولت، اعلیٰ عہدے اور باب عالی کی مستقل حمایت کا تیقن حاصل ہو گیا ۔

وہ ۹۸۲ھ/۱۵۷۵ء میں ینی [یکی] چری فوج کا آغا مقرر ہوا اور ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء تک اس عہدے پر متمکن رہا ۔ اس نے اپنی سرکاری زندگی کے دوسرے دور میں ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء-۹۹۸ھ/۱۵۹۰ء کے ترکی - ایرانی محاربات میں بہت سی خدمات انجام دیں ۔ ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں وہ ولایت وان کا "بیگلربیگ" تھا، اسی سال اس نے اِریوان کے بڑے قلعے کی سپہ سالاری سنبھال لی ۔ اب اُسے وزیر کے عہدے پر فائز کر دیا گیا اور تبریز کے خلاف ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء کی مہم میں دوبارہ وان کے بیگلربیگ کی حیثیت سے اس نے ممتاز حصہ لیا ۔ اسے ۹۹۴ھ/۱۵۸۶ء میں بغداد کے بیگلربیگ کا عہدہ ملا اور اُسی حیثیت سے وہ جنگ کے آخری سالوں میں مغربی ایران میں کامیابی کے ساتھ لڑا اور نہاوند اور ہمدان کو عثمانی تسلّط میں لے آیا ۔ ۹۹۸ھ/۱۵۹۰ء کی صلح کے بعد اُسے اِرزروم کا بیگلربیگ بنا دیا گیا اور ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء میں وہ "قپودان پاشا" یعنی ترکی بحری بیڑے کا بڑا امیر البحر بن گیا ۔ اس عہدے پر وہ ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء تک متمکن رہا ۔ خوجہ سِنان پاشا کی تیسری وزارت عظمیٰ (۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء تا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء) میں اُسے ترقی دے کر چوتھے وزیر کے عہدے پر مامور کر دیا گیا ۔ عثمانلی ترک ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء سے آسٹریا کے ساتھ برسرپیکار تھے اور چغالہ زادہ کو اس وقت تیسرا وزیر بنا دیا گیا جب وہ ۱۰۰۴-۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء کی ہنگری کی جنگ میں سلطان محمد سوم کے ہمراہ گیا ۔ اُس نے حصار خطوان (Hatvan) کو محاصرے سے نجات دلانے کی کوشش کی مگر کامیاب نہ ہوا اور محرّم ۱۰۰۵ھ/ستمبر ۱۵۹۶ء میں یہ قلعہ عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا ۔ وہ اِگری (Erlau) کے محاصرے کے موقع پر موجود تھا جس میں ترک کامیاب ہوے (محرّم صفر ۱۰۰۵ھ/ستمبر - اکتوبر ۱۵۹۶ء) اور ربیع الاول ۱۰۰۵ھ/اکتوبر ۱۵۹۶ء جنگ خاچ اووہ سی (Mezö-Keresztes) کے اس آخری حملے میں شریک تھا جس سے قریب الوقوع شکست ترکوں کی شاندار فتح میں تبدیل ہوگئی ۔ چغالہ زادہ کو جنگ Mezö-Kereszte کی انھیں خدمات کے صلے میں اب وزیر اعظم بنا دیا گیا، لیکن عثمانلی فوج میں نظم و ضبط قائم کرنے کی کوشش میں اس نے جو اقدامات کیے ان سے فوج میں بددلی پیدا ہوئی ۔ پھر کریمیا [قرم] کے تاتاریوں کے معاملات میں اس کی مداخلت کا نتیجہ فتنہ و فساد کی شکل میں رونما ہوا ۔ ادھر دربار میں ایسے طاقتور عناصر موجود تھے جو وزارت عظمیٰ پر داماد ابراہیم پاشا (رک بآن) کو دوبارہ متمکن کرانا چاہتے تھے ۔ ان اسباب کی بنا پر اسے اس کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، جس پر فائز ہوے اسے صرف ایک ماہ اور کچھ روز ھی (ربیع الاول تا ربیع الآخر ۱۰۰۵ھ/اکتوبر تا دسمبر ۱۵۹۶ء) گزرے تھے ۔

چغالہ زادہ جمادی الاولیٰ ۱۰۰۶ھ/دسمبر ۱۵۹۷ - جنوری ۱۵۹۸ء میں شام کا بیگلربیگ ہو گیا

اور پھر شوال ۱۰۰۷ھ / مئی ۱۵۹۹ء میں اُسے دوسری مرتبہ قپودان پاشا مقرر کیا گیا۔ ۱۰۱۳ھ / ۱۶۰۴ء میں اُس نے مشرق محاذ کی سپہ سالاری سنبھالی، جہاں ایک برس پہلے سے ترکوں اور ایرانیوں میں نئی جنگ چھڑ چکی تھی۔ ۱۰۱۴ھ / ۱۶۰۵ء میں اس کی معرکہ آرائی ناکام رہی، کیونکہ اس کی جن افواج نے اس کی قیادت میں تبریز کی طرف پیش قدمی کی تھی انھیں بحیرۂ اُرمیّہ کے ساحل کے قریب شکست ہوئی۔ چِغالہ زادہ اب ہٹ کر قلعۂ وان میں آ گیا اور وہاں سے دیار بکر کی طرف پسپا ہوا۔ اسی پسپائی کے دوران رجب ۱۰۱۴ھ / نومبر، دسمبر ۱۶۰۵ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مآخذ: (۱) سِلانِیکی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۱ھ، ص ۱۹۸ ببعد، ۲۹۲، ۲۹۹، ۳۳۴، ۳۴۲ تا ۳۴۳؛ (۲) پچوی: تاریخ، جلد ۲، استانبول ۱۲۸۳ھ، ص ۲۵، ۸۷، ۹۷ ببعد، ۱۰۷، ۱۱۱ تا ۱۱۲، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۴ ببعد، ۲۶۱ ببعد، ۲۸۴؛ (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، جلد ۷، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۵۷، ۱۷۹، ۱۸۰؛ (۴) نعیما: تاریخ، استانبول ۱۲۸۱ - ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۳۶ ببعد، ۱۶۷ ببعد، ۱۷۲ ببعد، ۳۶۸، ۳۷۹، ۳۸۷ تا ۳۸۸ (چِغالہ زادہ سنان پاشا اُوغلو محمود پاشا)، ۳۹۳ ببعد، ۴۲۵ ببعد؛ (۵) اسکندر بیگ منشی: تاریخ عالم آرائے عباسی، تہران ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء، ۱: ۳۱۱ ببعد، ۴۰۳ ببعد، ۴۷۰ و ۲: ۶۳۵، ۶۵۶، ۶۶۰ تا ۶۷۲ بمواضع کثیرہ، ۶۷۸ تا ۶۸۵ بمواضع کثیرہ، ۶۹۵، ۷۰۲ تا ۷۰۵ بمواضع کثیرہ، ۷۶۸، ۷۶۹؛ (۶) S. Gerlach: *Tagebuch*، Frankfurt-am-Main ۱۶۷۴ء، ص ۲۷، ۲۱۷، ۲۴۴ تا ۲۴۵، ۲۶۵ تا ۲۶۶، ۲۶۹؛ (۷) G. T. Minadoi: *Historia della Guerra fra Turchi et Persiani*، وینس ۱۵۸۸ء، ص ۲۲۱ تا ۲۲۲، ۳۰۷، ۳۱۵ تا ۳۱۷ بمواضع کثیرہ، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۴۵؛ (۸) L. Soranzo: *L' Ottomanno*، Ferrara ۱۵۹۹ء، ص ۱۰ تا ۱۲؛ (۹) *The Travels of John Sanderson in the Levant 1584-1602*، طبع Sir W. Foster، نشر Hakluyt Society، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۳۱۹ (بمدِ اشاریہ)؛ (۱۰) C. Hughes: *Shakespeare's Europe*، یعنی Fynes Moryson: *Itinerary* کے غیر مطبوعہ ابواب، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۲۶ و ۴۶؛ (۱۱) *Purchas His Pilgrimes*، گلاسگو ۱۹۰۵ء، ۸: ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۰؛ (۱۲) *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut Biron, Baron de Salignac, 1605-1610 (Correspondance diplomatique et documents inédits)*، در *Archives Historiques de la Gascogne*، کراسہ ۱۹، پیرس ۱۸۸۹، ص ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۰ و نیز ۳۹۳ تا ۳۹۷ بمواضع کثیرہ؛ (۱۳) G. Sagredo: *Memorie Istoriche de' Monarchi Ottomani*، وینس ۱۶۷۳ء، ص ۶۶۵، ۶۷۱، ۶۸۴، ۷۴۹ تا ۷۵۰، ۷۵۱ تا ۷۵۲، ۷۵۹ تا ۷۶۱، ۷۶۷ تا ۷۶۹، ۷۷۳ و ۸۳۰ تا ۸۳۸ بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) E. Albèri: *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato*، سلسلہ ۳، فلورنس ۱۸۴۰ - ۱۸۵۵، ۱: ۳۸۰ و ۲: ۱۴۳، ۱۸۰، ۲۴۹، ۲۸۸ تا ۲۹۲ بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) N. Barozzi و G. Berchet: *Le Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel secolo decimo-settimo* سلسلہ ۵: ترکیہ، حصّۂ اوّل، وینس ۱۸۶۶ء، ص ۳۴، ۳۸، ۳۹؛ (۱۶) E. de Hurmuzaki: *Documente privitóre la Istoria Românilor*، ۲/۳ (۱۵۷۶ تا ۱۶۰۰ء)، بخارسٹ ۱۸۸۸ء، ص ۲۱۵، ۲۲۵؛ (۱۷) *Calendar of State Papers, Venetian: 1581-1591*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۵۸۳ (بمدِ اشاریہ)، ۱۵۹۲ تا ۱۶۰۳، لنڈن ۱۸۹۷ء، ص ۵۸۲ تا ۵۸۳ (بمدِ اشاریہ) اور ۱۶۰۳ تا ۱۶۰۷، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۵۵۱ (بمدِ اشاریہ)؛ (۱۸) I. Rinieri: *Clemente VIII e Sinan Bassà Cicala. Studio storico secondo documenti inediti*، روما ۱۸۹۸ء، (نیز در *La Civiltà Cattolica*، سلسلہ ۱۶، جلد ۹ (روما ۱۸۹۷ء)، ص ۶۹۳ تا ۷۰۷

و جلد ۱۰ (روما ۱۸۹۷ء)، ص ۱۵۱ تا ۱۶۱، ۲۷۲ تا ۲۸۵، ۶۷۱ تا ۶۸۶ و سلسلہ ۱۷، جلد ۱ (روما ۱۸۹۸ء)، ص ۱۶۵ تا ۱۷۶)؛ (۱۹) G. Oliva: *Sinan-Bassà (Scipione Cicala) celebre rinnegato del secolo XVI: Memorie storico-critiche*، در *Archivio Storico Messinese*، جلد ۸-۹، Messina ۱۹۰۷-۱۹۰۸ء؛ (۲۰) Hammer-Purgstall، ۳: ۳۲۳ و ۴: ۱۷، ۳۳ تا ۳۵، ۸۶، ۱۷۱ تا ۱۸۰، بمواضع کثیرہ، ۲۲۹ تا ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۸ تا ۲۷۲، بمواضع کثیرہ، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۲۱، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۵۸ تا ۳۵۹، ۳۷۶ تا ۳۷۹، ۶۲۰، ۶۳۳، ۶۶۹ تا ۶۷۰؛ (۲۱) N. Jorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، گوتھا ۱۹۱۰ء، ۳: ۱۸۳ تا ۱۸۵؛ (۲۲) H. Laoust: *Les Gouverneurs de Damas . . . (658-1156/1260-1744): Traduction des Annales d'Ibn Ṭūlūn et d' Ibn Ğum'a*، دمشق ۱۹۵۲، ص ۱۹۶ (سنان پاشا بن الجغال)؛ (۲۳) عثمان زادہ تائب: حدیقۃ الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۷۴ ببعد؛ (۲۴) سامی: قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۸ھ، بذیل جغالہ زادہ؛ (۲۵) سجلّ عثمانی، ۳: ۱۱۱ و ۴: ۳۱۹ (جغالہ زادہ محمود پاشا)؛ (۲۶) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۴ء، ۳/۲: ۲۳۵، ۳۵۴ تا ۳۵۷، ۳۹۱؛ (۲۷) اٰا - ت، بذیل مادّۂ Cigala-zade (از ایم۔ طیّب کوک بیلگن).

(V. J. Parry)

* **چغان رود**: (چغان روذ)، آمودریا [رک بآں] کے دائیں طرف کا ساتواں اور آخری معاون۔ یہ چغانیان [رک بآں] کے شمال میں کوہستان بتّم سے نکلتا ہے اور اس شہر کے علاوہ کئی چھوٹی چھوٹی بستیوں کے پاس سے بہتا ہوا آخر میں ترمذ کے اوپر آمو دریا میں جا گرتا ہے۔ اس دریا کو فقط حدود العالم میں (۱۷، شمارہ ۱۱، ص ۳۶۳) اور شرف الدین علی یزدی: ظفرنامہ (طبع محمد الہ داد)، ۱۸۸۵ء، ۱: ۱۹۶ (ترجمہ از F. Petis de la Croix، ۱: ۱۸۳) میں اس نام سے پکارا گیا ہے۔ المقدّسی (ص ۲۲) اسے 'چغانیان کی ندّی' کہتا ہے اور اسے کافرنہان سے متمائز کرتا ہے جو آمو دریا کا (مشرق بعید میں) چھٹا معاون ہے۔ اس کے برعکس ابن رُستہ (BGA، ۷: ۹۳) نے ان دریاؤں، ان کے منبعوں اور اُن کے معاونوں میں خلط ملط کر دیا ہے؛ وہ چغان رُود کو زامی/زامُل، لکھتا ہے۔ آج کل اس دریا کا بالائی حصّہ "قرا طاغ دریا" کہلاتا ہے، اور دِہ نو (دِینَو = چغانیان) سے آگے سرخان [قب وا، ۱: ۲۵۱].

مآخذ: (۱) Le Strange، ص ۴۳۶، ۴۴۰؛ (۲) W. Barthold: *Turkestan*، ص ۷۲؛ (۳) J. Markwart: *Wehrot und Arang*، ۱۹۳۸ء، ص ۸۹ تا ۹۴ (وہ قبل از اسلام ایرانی مآخذ کو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش کرتا ہے)؛ (۴) B. Spuler: *Der Āmū-Darjā*، ص ۲۲۴ (در *Jean Deny Armağanı*، انقرہ ۱۹۵۸ء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۸)؛ (۵) Brockhaus - Efron: *Énciklop. Slovar*، ۱/۳۲ (=۶۳)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۱ء، ص ۱۰۹؛ (۶) *Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklop*، بار دوم، ص ۴۱ (۱۹۵۶ء)، ۳۱۵.

(B. Spuler)

چغانیان: (عربی تلفّظ صغانیان)، ازمنۂ وسطٰی کے اوائل میں یہ نام وادی چغان رود [رک بآں] کو دیا جاتا تھا۔ یہ ندی آمو دریا [رک بآں] کی انتہائی شمالی معاون ہے۔ یہ ضلع شہر ترمذ [رک بآں] کے شمال میں واقع ہے، مگر ترمذ کا رقبہ [بشمول چمن گان] سیاسی یا انتظامی کسی لحاظ سے بھی چغانیان کا حصہ نہیں تھا (ابن خرداذبہ، ص ۳۹)۔ وَیش گرت [واشجرد] (=فیض آباد) کو دریاے پنج اور دریاے وخش کے درمیان ضلع خُتّلان [رک بآں] کے ساتھ سرحد تسلیم کیا جاتا تھا۔ ضمناً یاد رہے کہ قبادیان (قُوادیان) [رک بآں] کا نواحی رقبہ، جنوب مشرق کی طرف، اکثر اوقات آزاد ضلع تسلیم کیا جاتا تھا.

اس خطے کی آب و ھوا خوشگوار، پانی کے ذخیرے وافر، زمین عمدہ، لھٰذا زراعت بھی اچھی تھی۔ تاھم اس کے کسان کاھل خیال کیے جاتے تھے ۔ اس طرح چغانیان میں محتاجوں ("درویشان") کی خاصی تعداد پائی جاتی تھی اور یہ رقبہ کم آباد تھا ۔ علاقے کے صدر مقام کا نام بھی چغانیان تھا (Markwart : *Wehrot*، ص ۹۳، کا مغول لفظ "چَغَن" (= سفید) سے اشتقاق یقیناً غلط ھے) ۔ یہ پھاڑی کے ایک پھلو میں واقع تھا، جھاں بھتا پانی موجود تھا ۔ اس شھر کی آبادی بھی غریب اور کم تعلیم یافتہ خیال کی جاتی تھی، چنانچہ یہ اپنے نسبةً بڑے رقبے کے باوجود جلد ھی ترمذ کے مقابلے میں دب کے رہ گیا (الاصطخری، ص ۲۹۸ ؛ حدود العالم، ص ۱۱۴، شمارہ ۲۵ و شمارہ ۲۷؛ نیز وھی کتاب، ص ۶۳، ۱۱۹، ۱۹۸؛ السمعانی، ص ۳۵۲) ۔ ۹۸۵ء کے حدود میں اس کے محاصل ۳۸۵۲۹ درھم تھے (المقدسی، ص ۲۸۳، ۲۹۰) ۔ اس ضلع میں دوسرے معروف مقامات بارنگی اور دارزنگی تھے ۔ اس علاقے کے لیے نقشے دیکھیے حدود العالم، ص ۳۳۹، و Le Strange، نقشہ ۹).

تاریخ : پانچویں اور چھٹی صدیوں میں چغانیان ھَیاطِلہ [رک بآن] کے اھم علاقوں میں شامل اور بُدھ مذھب کے زیر اثر تھا ۔ چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی میں بھی "کُمیجی" کے خلاف سرحدّی خطہ تصوّر کیا جاتا تھا، جنھیں ھَیاطِلہ کی باقیات خیال کیا جاتا ھے (البیھقی، طبع Morley، ص ۴۹۹، ۵۷۶، ۶۱۱، ۶۹۶؛ نیز Markwart : *Wehrot*، ص ۹۳ ببعد؛ مزید معلومات کے ساتھ)، گو ھوسکتا ھے کہ ان کا تعلق سَبک قوم سے بھی رھا ھو (حدود العالم، ص ۳۶۳) ۔ ساسانی عھد میں اس پر یھیں کا ایک خاندان چَغان خُدات کے لقب سے حکمرانی کرتا تھا (الطبری، ۲ : ۱۵۹۶) ۔ ۳۱ھ/ ۶۵۱ء میں اس کی افواج نے حملہ آور عربوں کے خلاف یزد جرد سوم کی جنگ میں حصّہ لیا ۔ ان میں سے بعض افراد (قیدی؟) ۵۹ھ/۶۷۸ء کے لگ بھگ بصرے میں پائے جاتے تھے (البلاذُری، طبع De Goeje، ص ۴۱۹ ببعد=قاھرہ ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۳؛ Spuler : *Iran*، ص ۱۹) ۔ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں چُغان خُدات نے قتیبہ بن مسلم [رک بآن] کی اطاعت قبول کر لی، جس نے ماوراءالنھر کو فتح کر کے اسلامی حکومت میں شامل کیا تھا ۔ اس طرح چغانیان اسلامی علاقے کا ایک حصّہ بن گیا اور اس نے بخارا و سمرقند کے بجائے بلخ سے اپنی ثقافت قبول کی (الطبری، ۲ : ۱۱۸۰ ؛ الدینَوری، الاخبار، ص ۳۳۰؛ Spuler : *Iran*، ص ۲۹ و حاشیہ ۶ ؛ گب H. A. R. Gibb : *Arab Conquests in Central Asia*، ۱۹۲۳ء، ص ۳۲ (ترکی طبع، ص ۲۸)؛ Gh. H. Sadighi : *Les mouvements relig. iraniens*، ۱۹۳۸، ص ۲۴ ببعد) ۔ ۱۱۹ھ/ ۷۳۷ء تا ۱۲۱ھ/۷۳۹ء میں اس کے باشندے عربوں کی طرف سے ترکوں، اُن کے حلیفوں اور صُغد پناہ گزینوں کے خلاف لڑے (الطبری، ج ۲، ۱۵۹۶ء؛ .Ind، ص ۷۳۵؛ بارتولڈ Barthold : *Turkestan*، ص ۱۹۱؛ B. G. Gafurov : *Ist. Tadžikskogo Naroda*، ۱۹۴۹ء، ۱ : ۱۴۷) ۔ اُنھوں نے امویوں اور عباسیوں کے درمیان خانہ جنگی میں حصہ لیا (الطبری، ۲ : ۱۴۲۳، ۱۷۶۷)؛ اور ۱۹۱ھ/ ۸۰۶ء تا ۱۹۵ھ/ ۸۱۰ء میں عباسیوں کے خلاف رافع بن لَیث کے خروج میں شریک تھے (الیعقوبی : .*Hist Isl*، ۱۸۸۳ء، ۲ : ۵۲۸) ۔ ۳۲۳ھ/ ۹۳۴ء میں وہ کچھ مدت ایک جھوٹے مدعی نبوت مھدی کی بھی متابعت کرتے رھے (گردیزی، ص ۳۷ ببعد) ۔ اَبوعلی [رک بہ اِلیاسیہ]، جس نے اس ضلع، نیز ترمذ، شُومن اور آگے مشرق میں خَرُون پر حکومت کی، والی خراسان کے منصب سے معزول ھونے کے بعد ۳۳۷ھ / ۹۴۸ء میں یھاں دفاع کرنے کی غرض سے آیا تھا ۔ وہ خالوادۂ "محتاج" کا فرد بیان کیا جاتا ھے ۔ یہ بات واضح نھیں ھے کہ اس خاندان اور چُغان خُدات

کے مابین کیا واسطہ تھا۔ جب وہ ایک دفعہ اور خُراسان کا والی بنا تو اس نے چَغانیان کی حکومت اپنے بیٹے کے سپُرد کر دی۔ ۳۴۳ھ/۹۵۴ء میں وہ پھر معزول کر دیا گیا تھا۔ وہ چغانیان میں مدفون ہوا (رجب۔ شعبان ۳۴۴ھ/ نومبر ۹۵۵ء؛ دیکھیے ابن حوقل، ص ۴۰۱؛ المقدّسی، ص ۳۳۷؛ گردِیزی، ص ۳۶ ببعد؛ یاقوت: معجم الادباء (طبع وقفیۂ گب)، ۱: ۱۴۳؛ بارٹولڈ: *Turkestan*، ص ۲۳۳، ۲۴۷ - ۲۴۹؛ Spuler: *Iran*، ص ۹۷).

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اواخر میں امیر چغانیان (جو "ملوک الاطراف" میں سے ایک شمار کیا جاتا تھا)، گوزْگان (جُوزجان) [رَکَ بآں] کے حکمرانوں اور دوسرے امیدواروں کے درمیان ایک طویل جنگ چھڑ گئی (النَّرشَخی، ص ۱۵۷؛ مزید معلومات کے لیے بارٹولڈ: *Turkestan*، ص ۲۵۴ و Minorsky، در حدود العالم، ص ۱۷۸)۔ یہ جنگ ۳۹۰ھ/ ۹۹۹ء میں ختم ہوئی جب چغانیان قَرہ خانی حکومت کے تحت آ گیا۔ ۴۱۶ھ/ ۱۰۲۵ء میں یہ ضلع محمود غزنوی کے ساتھ ہو گیا، مگر ۴۲۶ھ/ ۱۰۳۵ء میں غزنویوں کے ساتھ مل کر قرہ خانیوں نے اسے دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی تو یہاں والوں نے اُنھیں پسپا کر دیا (البیہقی، طبع Morley، ص ۸۲، ۹۸، ۲۵۵، ۵۷۵ ببعد، ۶۱۱، ۶۱۶ [رَکَ بہ قرہ خانیان])۔ آخر میں چغانیان ۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء میں سلجوقی حکومت کے تحت آ گیا۔ انھوں نے ۴۵۷ھ/۱۰۶۴ء میں ایک بغاوت کو فرو کیا (ابن الأثیر، طبع ٹورن برگ، ۱۰: ۲۲)۔ تقریباً ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء میں قرہ خانیوں نے (جو قرہ ختای کے محکوم تھے) ایک دفعہ پھر بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا تھا (الکاتب السمرقندی، در بارٹولڈ: *Turk - russ.*، ۱: ۱۷ ببعد)۔ ۵۷۰ - ۵۷۱ھ/۱۱۷۴ - ۱۱۷۵ء کے قریب یہ ملک غوریوں کے زیر تسلّط آ گیا (جُوزجانی، طبقات، ص ۴۲۳ تا ۴۲۶).

مغول فتوحات کے زمانے میں اس ضلع کا کہیں ذکر نہیں، اس لیے بعد کے مغول مآخذ میں اس کا مشکل ہی سے پتا چلتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں چغانیان سلطنت چغتائی میں شامل تھا۔ ماوراء النہر کے خان بَرق (جسے مسلمان عموماً بُراق خان [رَکَ بآں] کہتے ہیں) کی حکومت کا مرکز ۶۶۳ھ/۱۲۶۴ء تا ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء یہیں تھا۔ تیمور کے عہد میں "دِہِ نو" (اب: "دِینو") مقام کا نام آتا ہے (شرف الدین یزدی، طبع محمد الٰہ داد، ۱۸۸۵ء، ۱: ۱۲۴) اور یہ چغانیان کے قدیم شہر کا محل وقوع معلوم ہوتا ہے (حسب بیان بارٹولڈ: *Turkestan*؛ Markwart: *Wehrot*، ص ۹۳)۔ آئندہ چغانیان کا ذکر صرف ایک اور موقع پر بابرنامہ میں آتا ہے (طبع Beveridge، ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ)، جہاں یہ غالباً پرانی یاد کے طور پر آ گیا ہے۔ بظاہر چغالیان میں عہد وسطٰی کے آثار باقی نہیں بچے اور پُرانی آبادیاں غائب ہو چکی ہیں۔ آج کل یہ ضلع سوویت روس کی ریاست اُزبک سے تعلق رکھتا ہے، اور اُزبک زبان نے پرانی ایرانی کو ہٹا کر اس کی جگہ لے لی ہے، تاہم دریاے کافرِنہاں کے مشرق کے اقطاع قبادیان سمیت تاجیک زبان کے خطے اور سوویت روس کی ریاست تاجیک سے تعلق رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) W. Barthold: *Turkestan*، بمدد اشاریہ؛ (۲) Le Strange، ص ۴۳۵ تا ۴۴۰؛ (۳) J. Markwart: *Wehrot und Arang*، ۱۹۳۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) حدود العالم، بمدد اشاریہ؛ (۵) B. Spuler: *Iran*، بمدد اشاریہ.

(B. SPULER)

چَغتائی ادب: رَکَ بہ تُرک. *

چَغَتای تُرک: رَکَ بہ تُرک. *

چغتای خان: چغتای سلطنت [رَکَ بآں] کا بانی، چنگیز خان اور اس کی بڑی بیگم بُورتہ فُجِن کا درسرا بیٹا۔ اپنے باپ کی زندگی ہی میں "یاسا" مغول *

کے قبائلی قوانین، جن کی تدوین چنگیز خان نے کی تھی) کے متعلق اس کا قول اعلٰی ترین سند تسلیم کیا جاتا تھا۔ اپنے بھائیوں کی طرح اس نے چین (۱۲۱۱ تا ۱۲۱۶ء) کے خلاف اور سلطنت خوارزم شاہ (۱۲۱۹ تا ۱۲۲۴ء) کے خلاف باپ کی مہموں میں حصہ لیا۔ تین شہزادوں جُوچی [رکَ بآں]، چغتای اور اوکتای (= اوگدی) نے خوارزم شاہ کی دارالسلطنت ارگانج کا محاصرہ کر لیا اور اسے صفر ۶۱۸ھ/ ۲۷ مارچ تا ۲۴ اپریل ۱۲۲۱ء کو سرکر لیا۔ اسی سال چغتای کا سب سے بڑا بیٹا مواتوکان (موتوکن)، بامیان کے سامنے قتل ھوا۔ دریاے سندھ پر لڑائی کے بعد (النَّسَوی کے قول کے مطابق، ترجمہ Houdas، ص ۸۳، چہار شنبہ ۷ شوال ۶۱۸ھ، غالباً ۲۴ نومبر ۱۲۲۱ء) چغتای کو جلال الدین خوارزم شاہ کے خلاف جنگ کا انتظام سونپ دیا گیا اور ۱۲۲۱-۱۲۲۲ء کا موسم سرما اس نے ھندوستان میں بسر کیا۔ تنگُت پر چنگیز خان کی آخری مہم (۱۲۲۵-۱۲۲۷ء) کے دوران میں وہ منگولیا میں ان افواج کا امیر لشکر رھا جو وھاں پیچھے چھوڑ دی گئی تھیں.

اپنے باپ کی وفات کے بعد چغتای نے پھر کسی بھی مہم میں عملاً کوئی حصہ نہیں لیا۔ چنگیز خان کا سب سے بڑا زندہ بیٹا ھونے کی حیثیت سے (اُس کا بھائی جُوچی باپ کی وفات سے پہلے ھی انتقال کر چکا تھا) چغتای کی بہت ھی تو قیر و تکریم ھوتی تھی۔ ۱۲۲۹ء میں اُس نے اپنے چچا اُت چگن کے ساتھ قورلتای (= مجلس شوریٰ) کی صدارت کی، جس میں اوکتای خان اعظم منتخب ھوا، مگر چونکہ "یاسا" پر چغتای کو ایک مسلم حیثیت حاصل تھی لہٰذا اس کا اتنا اثر و رسوخ تھا جس کے سامنے خان اعظم اوکتای کو بھی جھکنا پڑتا تھا۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ اس نے یہ زمانہ کچھ تو منگولیا میں اپنے بھائی کے دربار میں گزارا اور کچھ اس علاقے میں جو چنگیز خان نے اس کے لیے مخصوص کر دیا تھا، جہاں وہ اپنا لشکری دربار لگایا کرتا تھا۔ تمام مغول شہزادوں کی طرح اس کے بھی سرما و گرما کے لیے علٰیحدہ علٰیحدہ قیام گاہ (اُردو) تھے۔ بقول جوینی اس کی گرمائی سکونت دریاے اِیلی کے کنارے کسی جگہ تھی، جب کہ سرمائی مقام قُیاس میں رھتا تھا، جسے غالبًا William Rubruck کا Equius شناخت کیا جا سکتا ھے، جو اَلْمالِغ کے قریب یعنی آج کل کے کُلجَہ کے خطّے میں تھا۔ چغتای کے جانشینوں کی قیام گاہ کو جُوینی اور دوسرے مصنف "اُلغ ایف" ([اولُغ ایق] (ترکی لفظ بمعنی "بڑا مکان") کے نام سے موسوم کرتے ھیں.

چغتای کو مشرق میں اویغور Uyghur علاقے سے لے کر مغرب میں بخارا و سمرقند تک سارا ملک اپنے باپ سے ملا تھا؛ تاھم ان سب علاقوں کو ایسی واحد قلمرو نہیں سمجھنا چاھیے جس پر وادی ایلی سے حکومت ھوتی تھی اور خان اعظم کا ان سے براہ راست کوئی واسطہ نہ رھا تھا۔ پھر جگہ جگہ یہاں تک کہ خود وادی ایلی میں بھی ھر جگہ مقامی خانوادے جو مغول سے پہلے حاکم تھے، جوں کے توں رھے۔ مغول حکمرانوں سے ان خانوادوں کا ٹھیک ٹھیک تعلق کیا تھا اس بارے میں صحیح معلومات نہیں ھیں؛ اسی طرح ھم یہ بھی نہیں جانتے کہ خان اعظم کا دربار اور اس کے وکلاے سیادت کے کن حقوق کا ایلی پر دعوٰی رکھتے تھے۔ وسطی ایشیا کے آباد علاقوں پر تو یقیناً چغتای کے نام پر نہیں بلکہ خان اعظم ھی کے نام پر حکومت ھوتی تھی۔ ۶۳۶ھ/ ۱۲۳۸ - ۱۲۳۹ء میں بخارا کی بغاوت کو فرو کرنے کی روداد میں چغتای کا کہیں ذکر نہیں آتا، اس عہد میں ماوراءالنہر کا والی محمود یلواچ پیدائش کے لحاظ سے خوارزمی تھا اور اسے خان اعظم نے مقرر کیا تھا۔ ماوراءالنہر میں مغول افواج کے سپہ سالاروں کا تقرر تک خان اعظم ھی کیا کرتا تھا۔ اسی کے قریب زمانے میں چغتای نے محمود یلواچ کو اس کے عہدے

سے محض خود رائی سے برطرف کر دیا۔ تو چغتای کے بھائی (یعنی خان اعظم) نے اس سے جواب طلب کیا اور چغتای کو اپنا یه فعل خلاف قانون تسلیم کرنا پڑا۔ اوکتای اپنے بھائی کی معذرت سے مطمئن ہو گیا اور یه ملک اسے جاگیر (اِینجو) کے طور پر عطا کر دیا، لیکن اس سے اس علاقے کی قانونی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اوکتای کی حکومت کے آخری سنین میں نیز مونککا (مونککه، منککو) کے عہد میں، چین کی سرحد سے لے کر بخارا تک تمام آباد علاقوں پر مسعود بیگ بن محمود یلواج، خان اعظم کے نام پر حکومت کرتا تھا۔

صحیح طور پر معلوم نہیں ہو سکتا که چغتای کا مسلم وزیر قطب الدین حبش عمید کا خان اعظم کے عمال کے ساتھ ملک کے نظم و نسق میں کتنا کچھ دخل تھا۔ بقول رشید الدین یه وزیر اصلاً اُترار [رکّ بآں] کا اور بقول جمال قرشی کرمینه کا باشنده تھا اور اِس عہد کے دوسرے بہت سے مسلم عمائد کی طرح اس نے بھی مغول کے درمیان تجارت کرکے دولت و حشمت پیدا کی تھی۔ خان سے اس کے اتنے گھرے مراسم تھے که چغتای کے ہر فرزند کا ایک ندیم حبش عمید کا کوئی بیٹا ہوتا تھا۔

عمومی لحاظ سے چغتای اسلام کی طرف میلان نہیں رکھتا تھا۔ مغول قانون کی جن خلاف ورزیوں کی وہ سخت سزا دیتا تھا، ان میں بعض اسلامی احکام بھی تھے۔ مغول میں کسی جانور کو گلے سے ذبح کرنا ممنوع تھا، جو شریعت اسلامی کا طریقه ہے.... اُن ظالمانه سزاؤں کی وجه سے جو وہ ایسی خلاف ورزیوں پر صادر کیا کرتا تھا مسلمانوں کو اس کے نام سے نفرت ہو گئی تھی۔

بقول جوینی، چغتای اپنے بھائی اوکتای کے کچھ عرصه بعد تک زنده رہا جو ۵ جمادی الآخرة ۶۳۹ھ/۱۱ دسمبر ۱۲۴۱ء کو فوت ہوا۔ دوسری طرف رشید الدین کا قول ہے که وہ اوکتای سے سات ماہ پیشتر ہی انتقال کر گیا تھا، یعنی بظاہر مئی ۱۹۴۱ء کے اوائل میں۔

مآخذ: (۱) الجَوینی، طبع Boyle؛ (۲) رشیدالدین: جامع التواریخ، طبع E. Blochet، لائڈن ۱۹۱۱ء؛ (۳) V.V. Barthold: *Four Studies on the History of Central Asia*، ج ۱، ترجمه از Minorsky، لائڈن ۱۹۵۶ء؛ اور جو مآخذ وا، لائڈن بار اول، میں درج ہیں مثلاً (۴) جمال القرشی: ملحقات الصراح، اس کتاب کے دو مخطوطے سینٹ پیٹرز برگ میں ایشیائی متحف میں پڑے ہیں۔ Barthold نے اس کتاب کے کئی جملوں کا حواله اپنی کتاب *Turkestan etc.*، ۱ : ۱۲۸ و بعد میں دیا ہے؛ (۵) شرف الدین یزدی: ظفر نامه، d' Ohsson نے *Histoire des Mongols*، ۲ : ۱۰۸ و بعد میں اس کتاب کی تاریخی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے؛ (۶) Moshemii: *Historia Tartarorum Ecclesiastica*، Helmstadi ۱۷۴۱ء اور خصوصیت کے ساتھ تتمّه عدد ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۹۲ اور اس حصے میں ابن فضل اللہ العمری کی کتاب مسالک الابصار، جسے کاترمیر Quatremere نے *Notices et Extracts*، ج ۱۳ میں شائع کیا ہے، میں وسطی ایشیا کے حالات سے متعلق بہت قیمتی معلومات ملتی ہیں اور Clavijo کے سفر کے حالات ہسپانوی اور روسی زبان میں *Sbornik ot dieleniya russkago jazika i slovesnosti Imp. Academii Nauk*، ج ۲۸، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۱ء میں طبع ہوے۔ اس میں چغتای خان کے حالات ص ۲۲۰ بعد میں درج ہوے ہیں؛ (۷) تاریخ رشیدی، ترجمه از Denison Ross، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۸) S. Lane-Poole: *The Mohammadan Dynasties*، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۲۴۱ تا ۲۴۳؛ (۹) E. E. Oliver: *The Coinage of the Chaghtai Mongols* در *Journal of the Asiatic Society of Bengal*، ۱۸۹۱ء].

W. BARTHOLD ([و J. A. BOYLE])

چغتای خانیه (ریاست): وسطی ایشیا کی *

bestrurdubooks.wordpress.com

"خانیت"، جسے چغتای نے اپنا نام دیا، حقیقت میں اس مغول شہزادے کی موت کے چند اعشار سنین گزرنے کے بعد قائم ہوئی ۔ چغتای کے بعد اس کا پوتا قراهولاکو اس کا جانشین ہوا ۔ وہ مواتوکان کا بیٹا تھا، جو بامیان میں کام آیا تھا ۔ قرا ہولاکو کو خود چنگیز خان اور اوکتای نے چغتای کا وارث نامزد کیا تھا، مگر خان اعظم گویوک (=گیوک خان) (۱۲۴۱ تا ۱۲۴۸ء) نے اسے چغتای کے پانچویں بیٹے ییسو مونککا کے حق میں معزول کر دیا ۔ آخرالذکر کے ساتھ گویوک کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے ۔ جب ۱۲۵۱ء میں ییسو مونککا خان اعظم مونککا کے خلاف سازش میں ملوث ہوا تو گویوک (خان اعظم) نے پھر قراهولاکو کو بحال کر دیا اور ییسو مونککا کو بھی سزاے قتل دینے کے لیے اس کے حوالے کر دیا، مگر قرا ہولاکو وطن واپس آتے ہوے سفر ہی میں انتقال کر گیا اور یہ سزاے قتل اس کی بیوہ شہزادی اورقینہ کے ہاتھوں انجام پائی جو اب اپنے شوہر کے بجاے حکومت کرنے لگی تھی ۔ گو اس کا حلقۂ اقتدار وادی ایلی کے آگے پھیلا ہوا دکھائی نہیں دیتا، جیسا کہ **William of Rubruck** کے بیان سے معلوم ہوتا ہے ۔ اس وقت کل سلطنت مونککا اور باتو کے مابین منقسم تھی : باتو کے حصے میں دریاے تلس اور دریاے چو کے وسطی خطے کے مغرب کا کل علاقہ تھا، اور مشرق میں تمام علاقے براہ راست خان اعظم کے تحت تھے ۔ مسعود بیگ [دیکھیے مقالۂ ماقبل]، جسے دونوں خانوں کا اعتماد حاصل تھا، بیش بالیغ [پایتخت ایغورستان] اور خوارزم کے درمیان تمام آباد علاقوں کا والی تھا .

۱۲۵۹ء میں خان اعظم مونککا کے انتقال کے ساتھ ہی معاملات نے ایک مختلف صورت اختیار کرلی ۔ خان کے بھائیوں قوبیلای اور اریغ (اریق) بوکا (بغا) میں غلبہ حاصل کرنے کی کشمکش ہوئی تو الغو نے، جو چغتای کا ایک پوتا تھا، اریغ بوکا کے لیے وسطی ایشیا پر قبضہ رکھنے اور وہیں سے اس کے دشمنوں کے خلاف اس کی امداد کرنے پر رضا مند ہو گیا ۔ وہ واقعی سارے وسطی ایشیا کو، بشمول خوارزم اور آج کل کے افغانستان کے، اپنے زیرنگیں لے آیا جو اس سے پہلے کبھی خانوادۂ چغتای کے مقبوضات میں شمار نہیں ہوے تھے ۔ اس نے بلاشبہہ یہ فتوحات اریغ بوکا کے لیے نہیں بلکہ خود اپنے لیے حاصل کی تھیں اور ہر جگہ آزاد حکمران ہونے کی منادی کراتا تھا ۔ اریغ بوکا نے اپنا حق منوانے کی کوشش کی، مگر چند ابتدائی کامیابیوں کے بعد وہ انجام کار اس علاقے سے دست بردار ہو جانے پر مجبور ہو گیا ۔ مسعود بیگ پھر بھی آباد علاقوں کا والی بنا رہا، اب خان اعظم کے نام پر نہیں، بلکہ الغو کے نمائندے کی حیثیت سے .

الغو کو وسط ایشیا میں ایک آزاد مغول ریاست کا بانی سمجھا جا سکتا ہے، مگر اسے اپنی یہ کامرانیاں مختصر عرصے کے لیے دیکھنا نصیب ہوئیں، کیونکہ وہ ۶۶۴ھ/۱۲۶۵-۱۲۶۶ء میں انتقال کر گیا ۔ مبارک شاہ کی، جو قراهولاکو اور شہزادی اورقینہ کا بیٹا تھا، اور چغتائیوں میں پہلا شخص تھا جس نے اسلام قبول کیا، مارچ ۱۲۶۶ء میں "خانی" (=بادشاہی) کا اعلان کر دیا گیا ۔ اسی سال، اس کے چچیرے بھائی براق (= برَق) خان [رَک بآن] نے اسے تخت سے علیحدہ کر دیا، براق اگرچہ خان اعظم کا نامزد کیا ہوا تھا لیکن جلد ہی اس کی حیثیت قیدو [رَک بآن] کے ملازم کی سی ہو گئی کیونکہ قیدو اب وسطی ایشیا کا حقیقی مالک ہو گیا تھا ۔ ۱۲۷۱ء میں جب براق مر گیا تو قیدو نے چغتای کے پوتے نیک پای کو اس کی جگہ مقرر کیا؛ نیک پای کا جانشین چغتای کا ایک اور پوتا بوقا تیمور ہوا اور ۱۲۸۲ء میں قیدو نے براق کے بیٹے دوا **Du'a** کو منتخب کر لیا ۔ خان اعظم کے خلاف قیدو کی تمام جنگوں میں دوا اس کا وفادار حلیف رہا ۔ اس نے ۱۳۰۶ یا ۱۳۰۷ء میں اپنی موت سے ذرا

bestirdubooks.wordpress.com

هی پہلے اپنے بیٹے چپَر کو شکست دی اور اُسے معزول کر دیا ۔ اس دن سے لے کر تقریباً اپنے خاتمے تک چغتای حکومت دُوا هی کے خاندان میں رهی اور اس کے چھے بیٹے هی طویل یا مختصر عرصے کے لیے سریر آرا رہے، جن میں سے یہاں اِیسن بوکا (۱۳۰۹ تا ۱۳۱۸ء)، کِبک (۱۳۱۸ تا ۱۳۲٦ء) اور ترمَا شیرین (۱۳۲٦ تا ۱۳۳۴ء) کے نام لکھ دینا کافی هیں ۔

پھر چغتای خانی حکومت کو مستقل نظام بن جانے میں کچھ مدت درکار هوئی ۔ جمال قرشی کی کتاب سے، جو چپَر کے عهد حکومت میں لکھی گئی تھی، مترشح هے که وسطی ایشیا کے معاملات کی اس کے زمانے میں بھی وهی ابتری کی کیفیت رهی، حالانکه چین و فارس میں ایک مدت سے مضبوط مغول مرکزی حکومت تھی جیسی که مغول کی ابتدائی فتوحات کے وقت قائم هو گئی تھی ۔ ایسا ظاهر هوتا هے که مغول پر ایران کی به نسبت وسط ایشیا میں اسلام اور اسلامی ثقافت کا اثر بهت کم پڑا اور ایک طویل مدت تک اپنے مخصوص طریق معاشرت کو انهوں نے بجنسه قائم رکھا ۔ فتح [illegible] تک اویغور علاقے کے سوا اسلام هر جگه بشمول وادی ایلی سرکاری مذهب بن چکا تھا ۔

جیسا که Rubruck نے اشاره کیا هے فتح مغول کے بعد ان خطوں میں شہروں اور زراعتی زمینوں کو چراگاهوں کی توسیع کی وجه سے بهت نقصان پهنچا اور آگے چل کر مغول حکومت کے زیر اثر شهری زندگی کلیةً ناپید هو گئی، بجز علاقۂ ماوراء النهر اور موجوده سنکیانگ کے ۔ ماوراء النهر کی مسلم تهذیب نے قدرتی طور پر مغول پر اثر ڈالا، خصوصاً حکمرانوں پر؛ لیکن یه اثر اتنا قوی نهیں تھا که وه عامة الناس کو اپنی طرز زندگی بدل دینے پر آماده کر دیتا ۔ جب حکمران خاندان نے ماوراء النهر میں آباد هو جانے اور عوام کے رسم و رواج چھوڑ دینے کا فیصله کیا تو ان کے اس عمل کا یه نتیجه هوا که مشرق صوبے قطعی طور پر جدا هو گئے ۔

ایسا معلوم هوتا هے که یِیسو مونککا (۱۲۴٦ تا ۱۲۵۱ء) کی مختصر سی حکومت بھی ان لوگوں سے اچھا سلوک کرتی تھی جو اسلام کے پیرو هو گئے تھے ۔ اُس وقت کا وزیر اعظم خان کی نوجوانی کا دوست اور حَبَش عمید، بهاء الدین مَرْغینانی کا متبنّٰی تھا ۔ عمید فرغانه کے شیوخ الاسلام کی اولاد میں سے تھا ۔ جُوَینی، جو اس کا هم عصر اور ذاتی شناسائی رکھتا تھا، اس بنا پر که وه شعرا و علما کا مربی تھا اس کی بهت تعریف کرتا هے ۔ حَبَش عمید سے خان اس لیے نفرت کرتا تھا که وه قرا هولاکو کا حامی تھا ۔ بلکه عمید کی جان بهاء الدین کی شفاعت کے طفیل سلامت رهی تھی ۔ تاهم جب بهاء الدین اپنے آقا کے زوال دولت میں حصه دار هوا تو اُسے اس کے منه بولے باپ (عَمید) کے سپرد کر دیا گیا، جس نے بهت هی ظالمانه طریقے سے اسے قتل کرنے کا حکم دیا ۔

ملکه اُورقینه کے تحت، حبش عمید نے پھر وهی مقام حاصل کرلیا جس پر وه چغتای کے عهد میں متمکن تھا ۔ اپنے شوهر کے برعکس، یه ملکه مسلمانوں پر مهربان تھی ۔ وَصّاف اسے مسلمانوں کا محافظ و مددگار بیان کرتا هے اور جمال قرشی نے تو یهاں تک بھی کهه دیا هے که وه مسلمان تھی ۔ اس کے بیٹے مبارک شاه نے جو ماوراء النهر میں تخت پر بٹھایا گیا یقیناً اسلام قبول کر لیا تھا، اور اسی طرح مبارک شاه کا حریف بُراق خان بھی کچھ برس بعد مشرف باسلام هو گیا ۔ اَلـغُو کی حکومت بظاهر مسلمانوں سے ایسا عنایت آمیز سلوک نهیں کرتی تھی، اور آئنده برسوں میں جو واقعات رونما هوے اُنهوں نے مُسلم ثقافت کی کامیابی کو بیسیوں سال تک معرض التوا میں ڈال دیا ۔ قَیدُو اور چپَر نیز دُوا اور دوسرے مغول ملوک نے اسلام قبول نه کیا ۔ ان کی سکونت مشرق صوبوں میں رهی ۔ اِیسن بوکا کے عهد حکومت میں خان اعظم کی

www.bestirdubooks.wordpress.com

فوجیں مشرق وسطٰی ایشیا میں دُور تک اندر گھس گئیں اور انھوں نے بوکا کی سرمائی اور گرمائی اقامت گاھوں کو تہس نہس کر دیا۔ رشید الدین کی تاریخ کا تکمله لکھنے والا ان واقعات کی روداد میں لکھتا ھے که سرمائی مستقر ایسک کول کے خطے میں اور گرمائی اقامت گاہ تلَس کے کنارے تھی.

اسن بوکا کا جانشین کِبِک پہلا شخص تھا جو ماوراء النہر کے آباد علاقوں میں لوٹ آیا۔ گو اس نے اسلام قبول نہیں کیا تھا، لیکن مسلمان اس کی بحیثیت ایک عادل سلطان کے تعریف کرتے ھیں۔ اس کے متعلق کہا جاتا ھے که اس نے کئی شہر بسائے یا بحال کر دیے، نیز اُس نے نَخْشب کے نواح میں اپنے لیے ایک محل بنایا، جس سے شہر کا جدید نام قَرشی (جو "محل" کے لیے مغول زبان کا لفظ ھے) لیا گیا ھے۔ اُس نے نقرئی سکّے بھی چلائے، جو بعد میں "کِبکی" کہلانے لگے، اور اسے چغتای کی مملکت یا "خانی" کا پہلا سکّه تصور کرنا چاھیے.

تخت دوباره مختصر عرصے کے لیے خالی رهنے کے بعد کِبک کا بھائی ترماشیرین سریر آرا ھوا۔ یه خان مشرّف باسلام ھوا اور اس نے اپنا نام علاءالدین رکھا؛ اس نے مشرق صوبوں سے بالکل تغافل اختیار کیا اور ان صوبوں کے خانه بدوشوں نے مغولی قانون "یاسا" کی خلاف ورزی کرنے پر اس کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ ایسا معلوم ھوتا ھے که یه بغاوت ۷۳۴ھ/ ۱۳۳۳-۱۳۳۴ء کے قریب رونما ھوئی تھی، اس کی قیادت خان کے بھتیجے بُزَن نے کی تھی اور ترماشرین کے فرار اور موت پر منتج ھوئی۔ بُزَن نے صرف چند ماہ ھی حکومت کی ھوگی، کیونکه ۱۳۳۴ء میں ترما شیرِیں کا ایک اور بھتیجا چنگشی اس کا جانشین بنا۔ هم عصر عیسائی مبلّغین کے بیانات سے ظاهر ھوتا ھے که خانی کا مرکز اب پھر تھوڑے عرصے کے لیے وادی اِیلی میں منتقل ھو گیا اور عیسائی بغیر کسی مداخلت کے اپنے مذھب کی تبلیغ اور گرجوں کی تعمیر کے مجاز ھوگئے؛ یه بھی کہا جاتا ھے که چنگشی کے ایک هفت ساله لڑکے کو باپ کی رضامندی سے بپتسمه دیا گیا اور اس کا نام Johannes رکھا گیا.

کچھ برس بعد نخشب کا نام چغتای خان کے مستقر کے طور پر پھر لیا جاتا ھے۔ یه خان قازان تھا، جو دُوا اور اس کے بیٹوں کی طرح یسُون توًا کی اولاد میں سے نہیں تھا بلکه بوری کی نسل سے تھا، جو مواتوکان کا دوسرا بیٹا تھا۔ قازان، تُرک اُمرا کے جتھے کے خلاف جد و جہد کے دوران ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶-۱۳۴۷ء میں ایک لڑائی میں کام آیا، اور اس کی موت کے ساتھ ھی ماوراء النہر میں اس کے خاندان کی حکومت کا خاتمه ھو گیا۔ ترکی امیر ۱۳۷۰ء تک، چغتای کی اولاد کو برائے نام حکمرانوں کے طور پر تخت نشین کرتے رھے۔ تیمور کے زمانے میں ان حکمرانوں کو اوکتای کے خاندان سے منتخب کیا جاتا تھا؛ تاهم تیمور اور اس کے جانشینوں کے عهد حکومت میں ماوراء النہر کی بدوی آبادی، جسے جنگجو طبقے کی حیثیت سے بہنْت سی مراعات حاصل تھیں، اس وقت بھی پہلے کی طرح چغتای کہلاتی تھی.

مآخذ: وھی ھیں جو مقالۀ چغتای کے ھیں۔ خاندان چغتای کے نقشے کے لیے، جو چینی اور ایرانی دونوں مآخذ پر مبنی ھے، دیکھیے: Louis Hambis : *Le chaptire cvii du Yuan che*، لائڈن ۱۹۴۵ء.

([J.A. Boyle و] W. Barthold)

* **چَغْری بیگ**: داؤد بن میخائیل بن سَلْجُوق، طُغرِل بیگ [رک بآں] کا بھائی اور خاندان سلجوق کی بنیاد رکھنے میں اس کا شریک تھا۔ دونوں بھائیوں کی زندگی ایک دوسرے سے بہت زیادہ غیر منفصل طور پر منسلک ھے۔ یه کہنا بھی مشکل ھے که ان میں سے بڑا بھائی کون تھا۔ ایسا معلوم ھوتا ھے که وه ۳۸۰-۳۸۵ھ/ ۹۹۰-۹۹۵ء کے لگ بھگ پیدا ھوے اور

اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ ان کا خاندان پہلے ہی سے مسلمان تھا یا بعد میں مسلمان ہوا۔ ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء سے پہلے ان کی زندگی کے متعلق بہت ہی کم معلوم ہے۔ وہ کمسنی ہی میں یتیم ہوگئے تھے، اور ضرور ان کے دادا سلجوق نے خطۂ جَنْد میں ان کی پندرہ برس کی عمر تک پرورش کی ہوگی۔ اس دوران میں ان کا چچا ارسلان اسرائیل سامانیوں کی ملازمت میں جنگی خدمات انجام دیتا تھا۔ دادا کی وفات کے بعد سیاسی وجوہ کی بنا پر، جن کی اچھی طرح صراحت نہیں کی گئی، انہیں اپنے قبیلے کے ایک حصے کے ساتھ اس علاقے میں منتقل ہونا پڑا جو ایک قراخانی کی ملکیت تھا۔ یہ حاکم کچھ عرصے تک بغرا خان کے لقب سے معروف رہا۔ بعد میں ان کا اس سے جھگڑا ہوگیا، اور وہ اگرچہ اپنی فوجیں ساتھ نہ لے جا سکے مگر خود اپنے چچا سے جا ملے، جو اس وقت بغرا کے حریف بخارا کے قراخانی حاکم علی تگین کی ملازمت میں تھا۔ اس جگہ چغری بیگ کے ارمینیہ میں بچ نکلنے کی روایت بیان کی جاتی ہے، جو بہت ہی خلاف قیاس ہے۔ ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء میں ان سلجوقیوں کو علی تگین کی شکست کی لپیٹ میں نقصان اٹھانا پڑا۔ یہ شکست اسے محمود غزنوی اور قراخانی سردار اعلٰی قدر خان کی مشترکہ فوجوں نے دی تھی، جس کے باعث ارسلان اسرائیل کو اپنے قبائلی گروہ کے ساتھ غزنہ کے علاقے میں آباد ہو جانا پڑا۔ اس کے برخلاف، طغرل اور چغری علی تگین ہی کے ساتھ رہے، اور پھر جب ان کی اس سے، شاید قبیلے کی سرداری کے سوال پر، ناچاق ہوگئی تو وہ خوارزم منتقل ہوگئے (۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء اور ۴۲۵ھ/۱۰۳۴ء کے درمیان؟)۔ قوم اغز کے امیر شاہ ملک کی دھمکیوں نے، جو ان کے خاندان کا دیرینہ دشمن تھا اور اس وقت رفتہ رفتہ جند کا مالک بن گیا تھا، انہیں ترک وطن پر ایک دفعہ پھر مجبور کر دیا اور چونکہ خطۂ غزنہ کے ترکمانوں نے محمود کی وفات کے بعد بدنظمی کے باعث اپنی خراسانی چھاؤنیوں کو چھوڑ دیا تھا، طغرل اور چغری نے ان کی جگہ لینے کا مطالبہ کیا، اور پھر اس کے جانشین مسعود سے اپنی سکونت کا حق زبردستی حاصل کر لیا۔ اب اگرچہ انہیں مغربی خراسان میں شمال کے سرحدی میدانوں میں کہنے کو سرکاری مراعات مل گئیں، لیکن انھوں نے یقینًا اپنے آپ کو کوئی نیک سیرت مہمان ثابت نہیں کیا۔ مسعود کو شروع میں خبر نہ تھی کہ یہ چیز، جسے وہ محض مقامی بے چینی خیال کرتا تھا، درحقیقت کتنی سنگین ہے، لیکن شہری آبادیاں تک بھی اپنے مضافات کی تاراجی سے حفاظت نہ کیے جانے کی وجہ سے حکومت غزنی کو محصولات ادا کرنے سے تنگ آ گئیں۔ ادھر سلجوقیوں نے مسلم طبقۂ امرا کے سامنے اپنے آپ کو مذہب اہل السنت والجماعت کے مخلص حامیوں کے طور پر پیش کیا اور خراسان میں ایک روز افزوں جماعت نے سلجوقیوں کے ساتھیوں کی تاخت و تاراج کا رخ دوسری طرف پھیرنے کے لیے ان کا مطیع ہو جانا ہی قرین مصلحت سمجھا۔ ۴۲۸ھ/۱۰۳۶ء میں اہل مَرو نے چغری بیگ کے لیے شہر کے دروازے کھول دیے، اور اس نے وہاں ایک خود مختار امیر کی حیثیت سے اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا۔ جلد ہی نیشاپور نے بھی طغرل کے لیے ایسا ہی کیا، اور پھر بعد میں چغری ہرات میں گھس گیا اور اس نے اپنی برادری والوں کو خطۂ سیستان کی طرف بھیجا۔ مسعود نے سد باب کی کوشش بعد از وقت کی۔ اس کے بھاری لشکر صحرا کے پار ایک گریز پا دشمن کا تعاقب کرتے کرتے جسمانی اور ذہنی طور پر تھک کر چور ہوگئے اور ۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء میں دندانقان پر سلجوقیوں نے اسے ایسی شکست دی کہ اسے پھر سنبھلنے کی کوئی امید نہ رہی۔

فاتحوں نے اپنے مفتوحہ علاقوں کو تقسیم کر لیا، اور ایک طرف طغرل تو ایران میں نئی فتوحات کے لیے قسمت آزمانے چلا گیا لیکن چغری نے نوخیز سلجوق

قوت کا مرکز خراسان ھی میں قائم رکھا، مگر وھاں اس کی زندگی کا کسی صورت میں بھی اس کے بھائی کے آئندہ کارناموں سے مقابلہ نہیں کیا جا سکتا؛ تاھم پہلے چار سال میں چغری نے ایک طرف بلخ اور پھر ترمذ کو اور دوسری طرف خوارزم کو، جس کے سلطان کو شاہ ملک نے مار بھگایا تھا، اپنی سلطنت میں ملحق کر لینے سے خراسان کی تسخیر مکمل کر لی ۔ مزید برآں چغری کے ایک بیٹے کُوَرت نے ایک حد تک خود مختار حاکم کی حیثیت سے کرمان پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے بعد سے چغری کی افواج کا سب سے بڑا عسکری کام غزنویوں کے خلاف ایک دشوار جد و جہد رہ گیا، جنھوں نے اپنے ایک کوھستانی حصار میں اور ان وسائل سے قوی ھو کر جو انھیں وادی سندھ کے صوبوں سے دستیاب ھوے پھر جنگ چھیڑ دی، اور گاھے گاھے انھیں کامیابی بھی ھوتی رھی ۔ غزنویوں کی ریشہ دوانی سے سلجوقیوں اور ان کے ھمسایہ قراخانیوں کے تعلقات میں بھی فرق آ گیا تھا، لیکن بہت ھی کم عرصے کے لیے ۔ دوسری طرف سلجوق غزنین کے اندرونی جھگڑوں میں مداخلت کرتے رھے، جہاں مسعود کے جانشین مودود نے چغری کی ایک لڑکی سے شادی کی تھی، مگر مودود کے ایک جانشین کے خلاف سلجوقیوں نے غاصب فرُخ زاد کو شہ دی، لیکن جلد ھی اُن کی اُس سے بھی جنگ چھڑ گئی ۔ بلخ اور سیستان کے ضلعوں میں برابر لڑائیاں ھوتی رھیں اور ایک بار سیستان میں خطرہ اتنی نازک صورت اختیار کر گیا کہ ترکمانوں کو عارضی طور پر کرمان سے واپس بلانا پڑا ۔ چغری اب بوڑھا ھو چکا تھا اور جنگ کی باگ ڈور فی الحقیقت اس کے بیٹے آلْپ آرْسلان [رک بآں] کے ھاتھوں میں آ گئی ۔ سلجوق اور غزنوی یہ بات تسلیم کرنے پر مجبور ھوگئے کہ دونوں کی قوت تقریبًا برابر ھے اور ۴۵۱ھ/۱۰۶۰ء میں چغری اور سلطان ابراھیم غزنوی نے صلح کر لی، جس میں ان کے جانشینوں نے بھی عملاً کوئی خلل نہیں ڈالا ۔ چند ماہ بعد ۴۵۲ھ کے اوائل/ ۱۰۶۰ء کے اواخر میں چغری انتقال کر گیا ۔

چغری بیگ کی حکومت کے متعلق صحیح طور پر کچھ معلوم نہیں ۔ بدویوں کا سردار ایک ایسے خطے کا سلطان بن گیا جس میں پرانا نظم و نسق بدستور جاری رھا یا واگزاشت کر دیا گیا ۔ اس نے اپنا لقب "ملک الملوک" قرار دیا تھا ۔ مشہور اسمٰعیلی مصنف ناصر خُسرو کا ایک بھائی اس کے وزیر کی ملازمت میں بہت دن تک ممتاز عہدے پر فائز رھا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں اخذ کر سکتے کہ سلطان نے غیر شرعی آزادہ روی اختیار کر لی تھی ۔ تاھم اس واقعے سے نہ تو نظام الملک نے، نہ اخلاق کہانیوں کے مصنفین نے، نہ شعرا کے راویوں نے نہ خود چغری نے اپنے متعلق کوئی قابل لحاظ معلومات اس زمانے کے بعد سے جب وہ اپنے بھائی سے علٰیحدہ ھوا محفوظ رکھیں ۔

چغری کے اپنے اقربا سے تعلقات کی بھی واضح نشاندھی نہیں کی جا سکتی ۔ (بہ تصحیح) وندانقان کے بعد ایسا معلوم ھوتا ھے کہ سیستان موسٰی پَیْغو (یبغو ؟) کے حوالے کر دیا گیا، جو چغری اور طغرل کا چچا تھا، لیکن معلوم ھوتا ھے کہ اس خاندان کے سرداروں کا اقتدار مستحکم نہیں رھا اور ۴۴۶-۴۴۸ھ/۱۰۵۵-۱۰۵۷ء میں ان کے اور چغری کے ایک بیٹے یاقوتی کے درمیان جنگ کی نوبت آئی، اگرچہ یہ واقعہ ھے کہ یاقوتی کرمان سے آیا تھا ۔ ایسا دکھائی دیتا ھے کہ اس کے بعد سے چغری سیستان میں اپنے نوجوان چچیرے بھائیوں کا اعلٰی فرمانروا مانا جانے لگا ۔ اس سے اھم تر سوال چغری اور طُغرل کے تعلقات کا ھے ۔ یہاں اُن فتوحات کو ذھن میں رکھیے جنھوں نے طغرل کو محافظ خلافت اور کل اسلامی مشرق کا جائز اور مسلّمہ حکمران بنا دیا ۔ اتنی بات تو یقینی ھے کہ اُن کے اچھے تعلقات آپس میں کبھی خراب نہیں ھوے ۔ بظاھر چغری سیستان میں بھی طغرل کے فیصلوں کو تسلیم

کرتا تھا۔ جب ۴۵۰ھ/۱۰۵۸-۱۰۵۹ء میں ابراھیم اِفیال کی بغاوت سے طُغرل کی سلطنت کو شدید خطرہ لاحق ھوگیا تھا تو اس وقت طغرل ایک حد تک اپنی سلامتی کے لیے اس مدد کا مرھون منت ھوا جو اسے اَلْپ ارسلان اور یاقوتی نے بہم پہنچائی۔ چغری اور طغرل کے درمیان تعلقات کے درست رہنے کا ایک سبب ضرور یہ ھوا کہ مؤخرالذکر بے اولاد تھا، لہٰذا جب خلیفہ نے اس سے ازدواجی تعلقات قائم کرنا چاھے تو وہ چغری کی بیٹی تھی جو القائم کی بیوی بنی۔ چغری نے خوارزم کی ایک شہزادی سے شادی کی تھی، جس کا پہلے سے ایک بیٹا سلیمان موجود تھا۔ چغری کے انتقال کے بعد اس کی بیوہ سے طغرل نے شادی کرلی۔ یہ امر یقینی نہیں ھے کہ آیا اَلْپ اَرْسلان کو، جس کے نصیب میں آئندہ باپ اور چچا دونوں کا وارث ھونا لکھا تھا، خود ان حکمران بھائیوں نے اس دولت کے لیے منتخب کیا تھا، جیسا کہ طغرل کے وزیر نے اعلان کیا، سلیمان نامزد کیا گیا تھا۔ بہرکیف، سلیمان نے نہ تو چغری کے تحت کوئی خاص کام کیا نہ طغرل کے تحت.

مآخذ : (الف) ابتدائی مصادر سے بہت ھی کم معلومات حاصل ھوئی ھیں، بجز ملک نامہ کے، مگر وہ بھی ضائع ھو چکا ھے، لیکن اس سے ابن الأثیر، علی بن ناصر (اخبار الدولة السّلجوقیه، طبع محمد اقبال، لاھور ۱۹۳۳ء)، ابن العبری (Bar-Hebraeus: *Chronography*، طبع و ترجمه از بج Budge) اور خصوصاً میر خواند مستفید ھوے ھیں۔ خراسان میں داخلے کے وقت سے آگے تک ماخذ میں مفصلۂ ذیل ذریعوں سے اِضافہ ھوتا ھے: غزنہ کے مؤرخین، البیہقی اور گردیزی (نیز دیکھیے اوّل الذکر کی تحلیل، جو کزمرسکی نے منوچھر کے دیوان کے مقدمے میں کی ھے)، نیز ظہیر الدین نیشاپوری (اسے اب جلال خاور نے ۱۹۵۳ء میں تہران سے شائع کیا ھے اور اس نے راوندی کی راحت الصُّدُور کو غیر ضروری بنا دیا ھے)۔ چغری کی خود مختاری کے زمانے کے مصادر بہت ھی قلیل ہیں، بڑے بڑے یہ ھیں: ابن الاثیر اور الاخبار، جیسے ابن فُندق کی تاریخ بیہق، طبع بہمن یار Bahmanyar، ۱۹۳۸ء میں مقامی طور پر اور گمنام مصنّف کی تاریخ سیستان، (طبع بہار) ۱۹۳۷ء، میں تکملے کے طور پر لگا دیا گیا ھے (اس کے علی الرغم، تواریخ کرمان میں چغری پر واضح طور پر معلومات موجود نہیں ھیں)۔ اس کے طغرل کے ساتھ تعلقات پر ابن الاثیر نے بحث کی ھے، نیز دوسرے زیادہ تر الجزیرہ (میسو پوٹیما) کے وقائع ناموں میں بھی، خصوصاً سبط ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان میں بھی اس پر مباحث ملتے ھیں؛ ناصر خسرو کے سفرنامہ کا شروع اور آخر بھی دیکھنا چاھیے.

(ب) جدید مطالعات: (۱) Barthold: *Turkestan*؛ (۲) محمد ناظم: *The life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*، ۱۹۳۱ء؛ (۳) Cl. Cahen: *Maliknameh et l'histoire des origines saldjukides*، در *Oriens*، ۱۹۴۹ء؛ (۴) Mukr. Halil Yinanç: مقاله چغری بیگ، در اِ آ، ت؛ ارمینیه میں چغری کے افسانوی فرار (؟) کے متعلق دیکھیے ابراھیم Kafesoğlu کا مقاله: *Doğu Anadoluya ilk selcuklu akını*، در Fuad *Köprülü Armağanı*، ۱۹۵۳ء، اور اس کے ساتھ مقاله نگار کی بحث، در *JA* ۱۹۵۴ء، ص ۲۷۵ ببعد اور ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۹ ببعد.

(CL. CAHEN)

*

چفت، رسمی : اسے "چفت حقّی" یا "قُلق اقچسی" بھی کہتے ھیں، سلطنت عثمانیہ میں "رعیّت" [دیکھیے "رعایا"] پر لازمی محصول، جسے ھر مسلم کسان، جو ایک "چفت" کا مالک ھوتا، اصولاً ادا کرتا تھا۔ "چفت" (اصلی معنی=جوڑا) کی اصطلاح زرعی زمین کی مقدار دکھانے کے لیے استعمال کی جاتی تھی، جس میں دو بیلوں کی جوٹ سے ہل چلایا جا سکتا تھا۔ ایسی زمین ساٹھ سے ایک سو پچاس "دُنُوم" تک زرخیزی کے لحاظ سے مقرر کی جاتی تھی (ایک

دُنُوم = ۱۰۰۰ مربع میٹر= ۱۱۹٦ مربع گز کے قریب) هم سلجوقیوں کے تحت آناطولی میں "چفت آقچسی" بشرح فی "دینار" [رک بآں] دیکھتے هیں۔ اس کے برعکس عثمانی "چفت رسمی" اُن بوزنطی محصولات کے ساتھ حیرت انگیز مشابهت رکھتا تھا جو Poroikoi (کسان Pronoia-holders) زمیندار کو ادا کرتے تھے۔ یه بات بھی قابلِ لحاظ ھے که بحیثیت "عرف" کے یه محصول اپنی اصلی صورت میں ان علاقوں میں مروج هوا جنهیں بوزنطیوں سے مغربی آناطولی اور تھریس کے علاقوں میں فتح کیا گیا تھا اور یہاں وہ مسلم اور عیسائی رعایا دونوں پر یکساں عائد هوتا تھا، البته سلطنت کے دوسرے حصوں میں عیسائیوں پر ایک دوسری قسم کا "رعیّت" محصول لیا جاتا تھا، جس کا نام "اِسپِنجه" یا "اِسپِنچه" تھا۔

محمد ثانی کے قانون نامه میں لکھا ھے که "چفت رسمی" زر تھا، جو مالک "تیمار" کے لیے سات خدمات کے برابر (بدل) هوتا تھا، مثلاً سوکھی گھاس، بھس، لکڑی وغیره کی فراهمی۔ ان "خدمات" یا "قُلقُوں" کے عوض بائیس "آقچه" [رک بآں] "چفت رسمی" کے طور پر ادا کیے جاتے تھے۔ جس کے پاس "نیم چفت" هوتا اُسے آدھا محصول دینا پڑتا تھا۔ ذاتی حالت کا لحاظ کیے بغیر هر "رعیت" کو، جس کے پاس ایک چفت یا نیم چفت هوتا، یه محصول ادا کرنا پڑتا تھا۔ اس طرح اس کی نوعیّت زمین کے لگان کی سی هو گئی تھی۔ دسویں صدی هجری/سولھویں صدی عیسوی میں ابو السّعود اور دوسروں نے اُسے "خراج مؤظّف" کے طور پر شرعی محصولات میں داخل کرنے کی کوشش کی۔

ان شادی شده کاشتکاروں کو جن کے پاس نصف "چفت" سے کم زمین هوتی تھی یا اپنی کوئی زمین نه هوتی تھی "بِنّاک" [رک بآں] کہتے تھے، اور اُن سے محصول میں رعایت کی جاتی تھی، مثلاً صرف چھے یا نو آقچه یا جنهیں بعد میں بڑھا کر نو، باره اور اٹھاره کر دیا گیا تھا۔ محمد ثانی کے قانون نامه میں "بِنّاک" فقط تین خدمات کے پابند خیال کیے جاتے تھے جن کا معاوضه چھے یا نو آقچه هوتا تھا۔ سب سے اخیر میں "رعایا" کی قسم "قَرَه"، یا "مُجرّد"، یعنی بہت مفلس یا کنوارے تھے، جن کے ذاتی قبضے میں کوئی اراضی نه هوتی تھی، وه چھے "آقچه" کی سب سے کم شرح پر محصول ادا کرتے تھے۔

"چفت رسمی" کو ایک تدریجی نظام محصولات کی بنیادی وحدت سمجھ سکتے هیں اور "تُوتُون رسمی" اور "دُنُوم رسمی" بھی اسی نظام میں شامل کیے جا سکتے هیں۔

ابتدا میں چفت رسمی" کی شرح بائیس آقچه تھی، لیکن ۸٦۲ھ/۱۴۵۸ء میں اندُو کی "ایالت" کے سنجاقوں میں اسے بڑھا کر تینتیس آقچه کر دیا گیا۔ اسے آناطولی کے بعض حصّوں میں "سُبشیوں" [رک بآں] اور "سنجاق بیگوں" [رک بآں] کے حق میں مزید بڑھا دیا گیا تھا، لیکن سلیمان اول کے تحت یه بدعت اُلجھنیں پیدا کرنے کے باعث منسوخ کردی گئی۔ شام پر فتح پانے کے بعد چالیس کی نسبةً زیاده شرح اور مشرق آناطولی میں یه پچاس "آقچه" تھی، تاهم روم ایلی میں [illegible] "آقچه" هی رهی۔ دیکھیے فہرست در Halil Inalcik، *Osmanlilarda Raiyyet Rüsûmu*، در *Belleten*، عدد ۹۲، ۱۹۵۹ء)، شاهی "برات" رفاه عامّه کی اِن خدمات کے عوض جو "رعایا" سے مطلوب هوتی تھیں "چفت رسمی" کو جزوی طور پر یا کلیةً معاف بھی کر دیتے تھے، لیکن دسویں صدی هجری سولھویں صدی عیسوی میں ایسی بہت سی معافیاں منسوخ کر دی گئیں۔

عام طور پر "چفت رسمی" کو "سپاهی" کے تیمار [رک بآں] کے لگان میں شامل کیا جاتا [illegible] جب ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء کے بعد آقچه کی [illegible] اور "عوارض" [رک بآں] نے "رعایا" پر باقاعده [illegible]

bestiurdubooks.wordpress.com

کی صورت اختیار کر لی ۔ تو اس کی اهمیت جاتی رهی ۔

(HALIL INALCIK)

* **چفتْلِک** : ترکی زبان میں کھیت کے لیے ایک عام لفظ، لیکن عثمانی ترکوں کے دور میں یہ پہلے نظام زمینداری میں زرعی زمین کی ایک وحدت پر دلالت کرتا تھا اور بعد میں ایک بڑی جاگیر کے لیے بولا جانے لگا ۔ چفت کے معنی هیں جوڑی، خصوصاً بیلوں کی جوڑی ۔ چفتلک فارسی کے "جُفت" اور ترکی زبان کے لاحقہ "لِک" سے مرکب ہے ۔ ابتدا میں چفتْلک سے اتنی زمین مراد هوتی تھی جس پر دو بیلوں کے ذریعے ہل چلایا جا سکتا تھا ۔ چفت اور چفتلک ایک هی معنی میں استعمال هوتے تھے ۔ سلطنت عثمانیہ کے یوگوسلاوی علاقے میں چفتلک کے بجائے "بَشْتنہ" کی اصطلاح اکثر استعمال کی جاتی تھی ۔ عثمانی نظام زمینداری میں، اس دور میں جب کہ تیمار [رک باں] کا طریقہ رائج ہوا "چفتلک" ایسی اصطلاح تھی جس کا اطلاق زرعی زمین کے اس قطعے پر هوتا تھا جو ساٹھ یا اسّی سے ڈیڑھ سو تک "دُنُوم" پر مشتمل هو (ایک دُنُوم = ایک هزار مربع میٹر تقریباً)، اور یہ رقبہ زمین کی زرخیزی کے مطابق کم و بیش هوتا تھا ۔ چفتلک ایک بنیادی وحدت اراضی تھا، جو هر نوع کی زمینداری میں مستعمل تھا، مثلاً "میری"، "وقف" اور "مُلک" یا "مالکانہ"، لیکن قانونی نقطۂ نظر سے، چفتْلک کی نوعیت حق ملکیت کی نوعیت کے بدل جانے کے ساتھ تبدیل هو جاتی تھی ۔

رِعیت چفتلک، جنھیں عیسائی اور مسلم کسان "ہتو" [رک باں] کے ذریعے قبضے میں رکھتے تھے اور جن کے عوض وہ زمین کے مالک کو عشر [رک باں] اور "چفت رسمی" کے محصول ادا کرتے تھے، زرعی زمینوں کا سب سے بڑا حصہ تھیں ۔ عام طور پر چفتلکوں کی ذیلی تقسیم کی اجازت نہ تھی کیونکہ اس صورت میں ابوالسعود کے نزدیک پورے چفتلکوں کے لگان کی وصولی ناممکن تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ زمینوں کی پیمائش یا تحریر کے دوران میں معلوم ہوا کہ تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں بہت سے چفتلک اپنی اصلی صورت میں نہیں رہے ۔ اور "چفت رسمی" اب وصول نہیں هو رہا تھا ۔ چفتلک کو محفوظ و برقرار رکھنے کی خاطر، جو اس عہد کے نظام زمینداری کے لیے ناگزیر تھا اور جو عثمانی ترکوں سے پہلے بھی اس علاقے میں زمین اور گھروں کے محصولات کی بنیاد تھا، یہ حکم نافذ کیا گیا کہ اگر بطور چفتلک دفتر [رک بہ دفْتر] میں مندرج هونے والی زمین کئی شخصوں کے درمیان منقسم پائی جائے تو اسے اس کی اصلی شکل میں لایا جائے اور اگر کوئی "رعیت" یا کسان، جس کے پاس چفتلک هو کئی بیٹے چھوڑ کر مر جائے تو وہ اس کے مشترکہ قابض ("مِشاعن") هوں گے ۔

"رعیت چفتلکوں" کے علاوہ، هم وہ بھی پاتے هیں جنھیں "عسکری چفتلک" کہہ سکتے ہیں، جو اول الذکر کے برعکس براہ راست فوج کے قبضے میں تھے ۔ اس نوع میں هم تیمارداروں کے "خاصّہ چفتلکوں" اور "yaya"، "مُسِلّم" اور "دُغنجی" کی عسکری جماعتوں کی چفتلکوں کو پاتے هیں ۔ ان کی مشترکہ خصوصیّت یہ تھی کہ ان پر "رعیت" محصولات لاگو نہ تھے، لیکن جب کہ "خاصّہ چفتلکوں" کو، جنھیں "کاچ پری" بھی کہتے هیں، تیماردار بٹائی کے اصول کے ماتحت کام میں لاتے تھے، "اُرتقجلک" یا مقاطعہ [رک باں]، نیز "yaya" اور "مُسلّم" چفتْلکوں پر عام طور پر خود "yaya" اور "مسلم" کاشتکاری کرتے تھے ۔ ان چفتلکوں کی اصلی صورت کبھی بدلی نہیں جا سکتی تھی اور انھیں عام طور پر ان کے پہلے قابض کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا، جیسے محمدپری، علی پری وغیرہ ۔ فوج والوں نے "رعیّت" زمینوں کو غیر قانونی طور پر اپنے "خاصہ چفتلکوں" میں شامل کر لینے کی کوششیں کیں، لیکن دسویں صدی هجری / سولھویں صدی عیسوی میں

حکومت نے بیشتر "عسکری چفتلکوں" کو "رعیت چفتلکوں" میں بدل دیا اور انھیں تیمار قرار دیا۔ بوسینہ (رک بہ بوسنہ) کی "خاصہ چفتلکوں" کے بارے میں، جو ۹۳۶ھ/۱۵۳۰ء میں اس طرح بدلے گئے وجہ یہ بیان کی گئی کہ وہ غیر مزروعہ پڑے تھے.

وقف اور مُلک یا مالکانہ زمینوں میں چفتلکوں کی اراضی اتنی ہی ہوتی تھی اور ان پر عموماً "رعیت" کاشتکاری کرتے تھے۔ بایزید اول، محمد ثانی اور دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے سلطانوں کے تحت ان چفتلکوں کا ایک بہت بڑا حصہ بھی تیماروں میں بدل دیا گیا؛ مثلاً اِرزنجین میں ۹۴۷ھ / ۱۵۴۰ء میں ہر "زاویہ" [رک بآں]، جو ایک شیخ کے ماتحت ہوتا تھا، چفتلک قرار دیا گیا، جب کہ بقیہ زمین تیماروں میں تقسیم کر دی گئی.

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی ایسے قدیم زمانوں میں عثمانی سلطانوں نے اثر و رسوخ والے اشخاص کو سارے کے سارے گاؤں یا بڑے بڑے تیمار چفتلکوں کے طور پر بخش دیے۔ ان مثالوں میں، "چفتلک" مزروعہ قطعۂ زمین کے بجاے سلطان کی عطا کردہ ذاتی جاگیر کے طور پر زیر بحث آئے گی، مثلاً پاشا سنجغی کے دفتر کے سال ۸۵۹ھ/ ۱۴۵۵ء میں (بلدیہ، کُت، استانبول، جودت، کِت عدد ۸۹-) ہم متعدد اشخاص کے من جملہ شاہی طبیب محمد شروانی اور سلطان کے اتالیق سیدی احمد کے قبضے میں تیماروں کو بطور چفتلک ("بر وجہ چفتلک") دیکھتے ہیں۔ ایسی بڑی بڑی زمینیں کبھی کبھی بطور مُلک (بر وجہ ملکیت) دی جاتی تھیں۔ اِن چفتلکوں کے قابض، جو عموماً شہروں میں رہتے تھے، اس رقم کے عوض جو "مقاطعہ" کہلاتی تھی اِن چفتلکوں کو ٹھیکے پر دے دیا کرتے تھے۔ چفتلک کے قابض کے لیے عموماً یہ ضروری تھا کہ وہ سلطان کی فوج کے لیے ایک فوجی سپاہی (اِشکنجی) کو ہتیار بند کرے.

اس قدیم زمانے میں بھی ہم عسکری جماعت کے ارکان کو بعض نئی قابل کاشت اراضی یا مزرعوں پر چفتلکوں کے طور پر براہ راست قابض پاتے ہیں۔ یہ لوگ عموماً حکومت کو زر نقد ادا کرتے تھے۔ اسے بھی "مقاطعہ" کہتے تھے؛ لہٰذا یہ چفتلک "مقاطعہ لی چفتلک" بھی کہلاتے تھے۔ مرکزی اور شمالی آناطولی میں ان چفتلکوں کو، جو شمالی ترکوں سے قبل "مالکانہ" یا "یُرد" کے نام سے وہاں کے امرا کے خاندانوں کے قبضے میں تھے، یہی درجہ اس شرط پر دیا گیا تھا کہ وہ ایک "اِشکنجی" مہیا کیا کریں گے۔ اُن چفتلکوں پر صرف عشر محصول ہی ادا ہوتا تھا جہاں فوج والے غیر مزروعہ زمینوں کو قابل کاشت بناتے تھے۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر تک ینی‌چری فوج والوں کے قبضے میں ایسے چفتلکوں کی تعداد بڑی سرعت سے بڑھ گئی، لیکن دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں عام رجحان یہ تھا کہ ہر قسم کے عسکری چفتلکوں کو "رعیت چفتلکوں" میں تبدیل کر دیا تاکہ "رعیت" محصولوں کو تیماروں میں شامل کیا جا سکے.

نظام تیمار میں بدنظمی پھیل جانے کے ساتھ یہ طریقہ ترقی کرنے کے بجاے رو بہ تنزّل ہوگیا۔ ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء تا ۱۰۱۸ھ/ ۱۶۰۹ء کے درمیان جو ابتری رہی اس میں اور اس کے بعد "رعیت چفتلکوں" کا ایک بڑا حصہ "قپی قُلُو" اور شاہی محل کے منظور نظر لوگوں کے قبضے میں چلا گیا اور اب وہی پرانے دستور، جیسے تیماروں کی ملکیت بحیثیت چفتلکوں "ملک" یا "مقاطعہ لی چفتلکوں" کے، ہر جگہ مروّج ہو گئے۔ مزید برآں اسی عہد میں جب کسانوں نے بہ تعداد کثیر اپنی زمینوں کو چھوڑ دیا اور سارے آناطولی میں منتشر ہو گئے، جسے تاریخ عثمانی میں "بڑی ہجرت" کہتے ہیں تو ینی چری اور دوسروں نے بذریعہ "پتو" "رعیت چفتلکوں" کو اپنے قبضے میں لے لیا، مگر

"اعیان" [رک بآں]، یعنی صوبوں میں دولت مند اور بارسوخ اشخاص کے ہاتھوں میں چفتلکوں کا جمع ہوتے جانا زیادہ تر اصول مقاطعہ کے باعث تھا۔ یہ بھی ایک پرانی روش تھی، لیکن اب نظام تیمار کی بدنظمی کے ساتھ تیمار زمینیں پہلے سے بھی بڑھ کر سب سے زیادہ بولی دینے والے نجی اشخاص کو بطور مقاطعہ کرایہ پر دی جانے لگیں، لیکن درحقیقت، نظم و نسق میں خرابیوں کے باعث بارسوخ اشخاص ہی انھیں حاصل کر لیتے تھے۔ بڑے بڑے مقاطعہ دار اور چفتلکوں والے "آغا" اور "اعیان" سلطنت میں ہر جگہ نمودار ہو گئے، خصوصاً بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران میں۔ نجاتی نے (Suleymanlye Kut esad ef، ج ۳۴، عدد ۲۲۷۸) اس صدی میں لکھتے ہوے شکایت کی ہے کہ صوبوں میں "اعیان" اور "اھل عرف" عہدے داروں نے بہت سے تیماروں کو ھتیا لیا ہے۔ یہ مقاطعہ اراضی ھی تھیں جن پر اس صدی میں بڑے "اعیان" کی قوت مبنی تھی، اور اس زمانے سے چفتلک کا لفظ بڑی ذاتی جاگیروں پر دلالت کرنے لگا۔ تنظیمات [رک بآں] والے مصلحین نے ان چفتلکوں کو توڑنے کی جو کوششیں کیں انھیں کوئی بڑی کامیابی نہ ھوئی اور تیرھویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی میں ممالک بلقان میں کسانوں کی جو بغاوتیں ھوئیں ان کا بنیادی سبب یہی خرابی تھی۔ جمہوریۂ ترکیہ کے تحت ۱۹۴۵ء میں ایک قانون (ترمیم شدہ ۱۹۵۰ء) نافذ کیا گیا، جس کی رو سے بڑی بڑی جاگیریں توڑنے اور جن کسانوں کو اراضی کی ضرورت تھی ان میں تقسیم کرنے کا انتظام کیا گیا.

مآخذ : (۱) Ö.L. Barkan : *Kanunlar*؛ (۲) وہی مصنف : *Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat*، در *Tanzimat*، استانبول ۱۹۴۰ء، ص ۳۲۱ تا ۴۲۱؛ (۳) H. Inalcik: *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*، انقرہ ۱۹۴۳ء؛ (۴) وہی مصنف: *Osmanlilarda Raiyyet Rüsûmu*، در *Belleten*، ۹۲ (۱۹۵۹ء)، ص ۵۷۵ تا ۶۰۸؛ (۵) وہی مصنف: *Land Problems in Turkish History*، در *The Muslim World*، ۴۵ (۱۹۵۵ء): ۲۲۱ تا ۲۲۸؛ (۶) آآ، ت، جز ۲۵ (۱۹۴۵ء)، ص ۳۹۲ تا ۳۹۷.

(Halil Inalcik)

چَقْمَق : الملک الظاھر سیف الدین، سلطان مصر، جوانی میں سلطان برقوق کے مملوکوں کے زمرے میں شامل کیا گیا تھا۔ پھر بتدریج ترقی کرتا گیا، یہاں تک کہ سلطان بَرسبای [رک بآں] کے تحت صدر "حاجب" [رک بآں]، میرآخور اور آخر میں اتابک [رک بآں] (سپہ سالار اعلیٰ) بن گیا۔ ۸۴۲ھ / ۱۴۳۸ء میں بَرسبای جب بستر مرگ پر تھا تو اس نے چقمق کو اپنے شیرخوار بچے الملک العزیز یوسف کا نائب السلطنت مقرر کیا۔ مملوکوں کے کئی لشکر جو ابتداءً سلطان برقوق، ناصر فَرَج، مؤیّد شیخ اور بَرسبای کی فوج رکاب کے طور پر مرتّب کیے گئے تھے آپس میں ایک دوسرے سے عداوت رکھتے تھے اور ان کا مقصد وحید یہ تھا کہ جس قدر ممکن ھو دولت اور اثر و رسوخ حاصل کر لیں۔ اس سے اتنا انتشار پھیلا کہ چقمق کے لیے صرف ایک ھی راستہ رہ گیا اور وہ یہ کہ حکومت پر خود قبضہ جما لے۔ سلطان یوسف کو معزول اور ایک حصار میں مقید کر دیا گیا۔ جب اُس نے فرار ھو جانے کی کوشش کی تو اسے دوبارہ پکڑ لیا اور آخر کار اسے اسکندریہ لے جا کر ھلکی سی حراست میں رکھا گیا۔ اس کے قریب زمانے ھی میں دمشق اور حلب کے والیوں کی مزاحمت بھی ختم ھو گئی، جو اپنے مفاد کو ترقی دینے کے لیے سلطان یوسف کے دعوے کی حمایت کر رہے تھے۔ شامی باغیوں نے بھی شکست کھائی، ان کے قائدین کو تہ تیغ کر دیا گیا اور ۸۴۳ھ/۱۴۳۹ء میں چقمق کا تسلّط مسلّم ھو گیا۔ اپنے پیش رو بَرسبای کی طرح چقمق بھی عیسائیوں کے حملوں کو روکنے لیز ان کی بحری قزاقی کے انسداد کے لیے شمالی ساحل کی مدافعت اور استحکام کا خواھشمند تھا۔

جائے۔ لہٰذا اس نے قبرص کے راستے ردوس Rhodes کو جہاز بھیجے، لیکن مصریوں کو واپس آنا پڑا کیونکہ "اسبتاریہ" سینٹ جون کے جنگ جُو (St. John's Knights) خوب تیار تھے۔ انھوں نے جم کر مقابلہ کیا۔ ۸۴۶ھ/ ۱۴۴۲ء اور ۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء میں مصریوں نے پھر ردوس کو فتح کرنے کی کوششیں کیں اور انجام کار انھیں عیسائی مجاهدین سے مصالحت کرنی پڑی۔ چقمق کی خارجہ حکمتِ عملی کامیاب تھی۔ اس کے تمام مسلمان حکمرانوں سے خوشگوار تعلقات تھے اور برس بای کی طرح وہ لوگوں کو ناراض نہیں کرتا تھا۔ اپنے امیروں کے مشورے کے خلاف اس نے تیمور کے بیٹے شاہ رخ کو کعبة اللہ کے لیے غلاف بھیجنے کی اجازت دے دی حالانکہ یہ امتیاز صرف سلطان مصر کو حاصل تھا (رکّ بہ بَیبرس، در اُاِ، ت)۔ عامة الناس ابھی تک مغول کے خلاف اتنے برانگیختہ تھے کہ انھوں نے واقعی ایک سفارت پر حملہ کر دیا، جس میں تیمور کی ایک بیوہ بھی تھی۔ اس کے تعلقات عثمانی سلطان اور ملوک ایشیائے کوچک کے ساتھ بھی دوستانہ رہے۔ اپنی داخلی حکمت عملی میں وہ خود مصر میں بھی سرکاری اجارہ داریوں کی بدنظمی کے سدباب میں، پوری طرح کامیاب نہ ہو سکا [رکّ بہ بَرس بای]۔ تہواروں کے موقعوں پر عورتوں کی حفاظت کے لیے وہ یہی کر سکا کہ اس نے انھیں گھر سے نکلنے کی ممانعت کر دی۔ وہ بذات خود بہت ہی کفایت شعار اور پرہیزگار آدمی تھا۔ علما کے لیے اس کا دست سخا کشادہ تھا اور ایک اچھی کتاب ہر قیمت پر خریدنے کے لیے آمادہ رہتا تھا۔ اس نے جو ترکہ چھوڑا وہ بہت ہی کم تھا۔ اس کی ذاتی مثال سے دربار کے اخلاق درست ہوگئے۔ ۸۵۴ھ [بہ تصحیح ۸۵۷ھ]/ ۱۴۵۳ء میں جب اس کی عمر اسّی سال سے زیادہ ہو چکی تھی، اور محسوس ہوا کہ موت کا وقت قریب آ گیا ہے تو اس نے اپنے بیٹے عثمان کے ہاتھ پر لوگوں سے بیعت لی اور خلیفہ نے بھی اسے بطور سلطان منتخب کیا۔ امرا، ارکان دربار اور لوگوں کے ہجوم کثیر نے اس کے جنازے میں شرکت کی اور واقعی دلی رنج کے ساتھ اس کی موت کا ماتم کیا۔

مآخذ: (۱) Weil: *Chalifen*، ۵: ۲۱۵ تا ۲۴۸؛ (۲) Muir: *Mameluke or Slave Dynasty of Egypt*، ص ۱۴۹ تا ۱۵۵؛ (۳) السخاوی: الضوء اللّامع، ۳: ۱۷ تا ۴۷؛ (۴) ابن تغری بردی: النجوم، طبع Popper، ۷: ۳۰ ببعد؛ (۵) المنهل الصافی، طبع Wiet، عدد ۸۳۸؛ (۶) ابن ایاس، طبع بولاق بمواضع کثیره؛ [(۷) حوادث الدهور، ۲: ۳۴۹؛ (۸) عبدالحیّ ابن العماد الحنبلی: شذرات الذهب، ۷: ۲۹۱؛ (۹) الزرکلی: الاعلام، ۲: ۱۲۸ ب، ۱۲۹ الف].

(M. SOBERNHEIM)

* **چُقُور اُووَہ**: رکّ بہ قیلیقیا۔

* **چَکْمَکْ، مُصْطَفٰی فَوْزی**: جسے کَوَخ بھی کہتے تھے، ترکی فوج کا سپہ سالار، ۱۸۷۶ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ وہ توپ خانے کے ایک کرنل کا بیٹا تھا۔ وہ مدرسۂ حربیہ [رکّ باں] میں داخل ہو کر ۱۸۹۵ء میں سردار (لفٹیننٹ) بنا؛ پھر "سٹاف کورس" میں داخلہ لیا۔ اس کا نام ۱۸۹۸ء میں سٹاف کیپٹن کے طور پر سرکاری جریدے میں شائع ہوا۔ جنرل سٹاف میں کچھ وقت گزارنے کے بعد اس کا تقرر ولایت روم ایلی میں ہو گیا، جہاں وہ درجہ بدرجہ کرنل، ڈویژنل کمانڈر (سالار جیش) اور پھر آرمی کور چیف او سٹاف بن گیا۔ جنگ بلقان کے دوران میں وہ ورڈر Vardar کی فوج کے عملے میں کام کرتا رہا اور پہلی عالمگیر جنگ کے دوران میں اس نے دردانیال، قفقاز اور شام میں جنگی خدمات انجام دیں۔ ۱۹۱۴ء میں سپہ سالار (جرنیل) کے عہدے پر فائز ہوا۔ دسمبر ۱۹۱۸ء میں وہ کچھ عرصے کے لیے استانبول میں "چیف او دی جنرل سٹاف" اور فروری ۱۹۲۰ء میں وزیر جنگ رہا۔ اس نے اپنے عهدے سے

فائدہ اٹھا کر اناطولیہ کے قوم پرستوں کو ہتھیار بھجوانے اور کئی صورتوں میں ان کی مدد کی۔ اپریل ۱۹۲۰ء میں وہ عصمت اِنونو کے ہمراہ ان میں شامل ہونے کے لیے استانبول سے چل دیا۔ مئی میں وہ وزیر دفاع اور ۲۱ جنوری ۱۹۲۱ء کو حکومت انقرہ کی مجلس وزرا کا صدر منتخب ہو گیا۔ بعد ازاں استانبول میں اس کی "عدم موجودگی" میں اس کے لیے سزاے موت کا فیصلہ صادر کیا گیا۔ مقام اِنونو کی دوسری جنگ کے بعد، اُسے مجلس ملی کبیر نے ۲ اپریل ۱۹۲۱ء کو ترقی دے کر پورا جرنیل بنا دیا اور وہ جنرل سٹاف کا عارضی چیف، نیز وزیر اعظم اور وزیر دفاع مقرر ہوا۔ ۱۲ جولائی ۱۹۲۲ء کو مجلس ملّی نے اُسے باضابطہ چیف آو سٹاف منتخب کر لیا اور رؤف بے وزیر اعظم بنا۔ اکتوبر ۱۹۲۲ء میں ترکی فوجوں کی سقاریہ پر فتح کے بعد مجلس نے اس کے لیے (نیز اس کے ساتھ عصمت [اِنونو] پاشا اور قرہ بکر پاشا کے لیے) شکریے کی قرارداد منظور کی اور اسے ترقی دے کر "مُشیر" [مارشل] مقرر کر دیا۔ وہ جنوری ۱۹۴۴ء میں بظاہر سن رسیدگی کی بنا پر سبکدوش ہونے کے وقت تک چیف آو جنرل سٹاف رہا۔ ۱۹۴۶ء میں جمہوری (Democratic) پارٹی نے اسے آزاد امیدوار کی حیثیت سے منتخب کیا۔ اگست میں اسے صدارت کے لیے حزب مخالف کا امیدوار مقرر کیا گیا، لیکن اسے انسٹھ رائیں اور اس کے مقابلے میں عصمت اِنونو کو تین سو اٹھاسی رائیں ملیں۔ ۱۹۴۸ء میں وہ ایک نو تشکیل جماعت ملت پارٹی سی کے اعزازی صدر کی حیثیت سے سامنے آیا۔ ۱۰ اپریل ۱۹۵۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابراہیم علاءالدین گوسہ Gövsa: تورک مشہورلری انسیکلوپیدیسی، استانبول، بدون تاریخ، ص ۹۰؛ (۲) سلیمان کولچہ Kulçe: *Mareşal Fevzi Çakmak*، جز دوم، استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۳) Elaine D. Smith: *Turkey: Origins of the Kemalist Movement* ...، واشنگٹن ۱۹۵۹ء، ص ۱۶۸ تا ۱۶۹۔

(ادارہ)

* **چکیرجی باشی** [صحیح: چاقرجی باشی]: باز آموزوں کا سربراہ، عثمانی دربار کا ایک بڑا عہدے دار۔ محمد ثانی کے قانون نامہ (*TOEM*، تکملہ ۱۳۳۰ھ، ص ۱۲) میں اسے رکاب آغالری نام کے عہدیداروں میں چاشنیگیر باشی [رک بہ چاشناگیر باشی] سے متصل اوپر جگہ دی گئی ہے۔ سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں "شکار آغالری"، یعنی شکار کے منتظمین کی تعداد اور تقسیم در تقسیم بہت زیادہ بڑھ گئی اور چاقرجی باشی کے ساتھ جداگانہ عہدے دار "شاہین جی باشی"، "طوغان جی باشی" اور "آتمجہ جی باشی" شامل ہو گئے، جو علی الترتیب شاہینوں، جرّوں اور شکروں کے منتظم تھے۔ محمد چہارم (۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء - ۱۶۴۹ء تا ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۷ء) کے عہد تک طوغان جی باشی اور اس کا عملہ "اندرون" سے تعلق رکھتا تھا، اور دوسروں کا "بیرون" سے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں بازداروں کی تعداد اور اہمیت کم ہوتی چلی گئی۔

مآخذ: (۱) Gibb و Bowen، ۱/۱: ۳۴۷ تا ۳۴۸؛ (۲) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنن سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۴۲۰ ببعد۔

(B. Lewis)

* **چلبی**: (ترکی)، ایک بہت ذہین مہذب شاعر، قاری اور دانشمند (یہ رائے محمد خوقی: خلاصۂ عیلی، در P. Melioranskiy: *Zapiski Vostočnago Otdĕlenija*، ۱۹۰۳ء، ۱۵: ۵۳۲، میں ملتی ہے اور احمد وفیق پاشا نے اپنی لہجۂ عثمانی، ۱۸۷۶ء، ۱: ۴۸۲، میں اس سے اتفاق کیا ہے)۔ یہ لفظ تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر سے اٹھارھویں صدی عیسوی کے شروع تک ترکیہ میں اعلیٰ طبقوں کے لوگوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور اس کی حیثیت ایک لقب کی تھی، جو عموماً شعرا و علما کو، لیکن بعض صورتوں میں

شہزادوں کو بھی دیا جاتا تھا (چنانچہ بایزید اوّل (م ٨٠٥ھ/١٤٠٣ء) کے تمام بیٹوں کو یہ لقب دیا گیا)۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کا ایک آذربیجانی شاعر قاسم انوار (م ٨٣٥ھ/١٤٣١-١٤٣٢ء) اس لفظ کو متصوّفانہ اصطلاح ”محبوب“ یعنی خدا کے مفہوم میں بھی استعمال کرتا ہے (C. Salemann، در *Zapiski Vost. Otd.*، ١٧، ١٩٠٧ء: XXXIV)۔ کسی سلسلے کے سربراہوں کو بھی چلبی کہتے تھے۔ اس کا استعمال جلال الدین رومی کے جانشین چلبی حسام الدین [رَکَ بآن] (م ٦٨٣ھ/١٢٨٤ء) کے وقت سے لے کر بیسویں صدی کے شروع تک سلسلۂ مولویہ [رَکَ بآن] کے شیخ کے لیے بھی ہوتا رہا ہے۔ استعمال کی رو سے اس کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو فارسی لفظ میرزا [رَکَ بآن] کا ہے اور جو ”امیر زادہ“ کی ایک صورت ہے۔ غیر مذہبی اعتبار سے دیکھا جائے تو سلطنت عثمانیہ میں تقریباً ١٧٠٠ء سے اس لفظ کی جگہ ”اِفندی“ [رَکَ بآن] نے لے لی ہے۔ کہیں کہیں چلبی اسم معرفہ کے طور پر بھی ملتا ہے۔ شامی اور مصری عربی میں ”شَلَبی“ یا ”جَلَبی“ کے معنی آج کل وحشی یا غیر مہذب کے ہیں.

اب تک اس لفظ کی اصل کی کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں ہوئی۔ اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل خیالات ظاہر کیے گئے ہیں: (١) ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں نسطوری مبلّغوں نے اسے شامی لفظ ”صلیبا“ (صلیب) [چلیبا] سے مستعار لیا، جس کا مفہوم آگے چل کر مصلوب کی پرستش کرنے والا لیے جانے لگے (احمد وفیق پاشا، لہجہ، موضع مذکور)؛ یہی توجیہ جو اگرچہ اس سے بہت پہلے Viktor, Baron Rosen نے *Zapiski Vost. Otd.*، ٥: ٣٠٥ ببعد و ١١: ٣١٠ ببعد میں کی ہے؛ نیز دوسرے مآخذ کے حوالوں کے ساتھ یہی چیز P. Melioranskiy: *Zapiski Vost. Otd.*، ١٥، ١٩٠٤ء: ٣٦ ببعد میں بھی ملتی ہے؛ قبّ نیز Menges، جیسا کہ اس کا ذکر مآخذ میں ہے؛ یہی توجیہ شاید کُردی زبان کے واسطے سے مستعار اناطولیہ میں ملی ہے (قبّ تحت ٤): Nikolay N. Martinovitch، در *JOAS*، ٥٤ (١٩٣٤ء): ١٩٤ تا ١٩٩ (گونسطوریوں نے اناطولیہ میں کبھی کوئی قابل ذکر کردار ادا نہیں کیا)؛ (٢) دوسری توجیہ یہ ہے اسے عربی ”جَلَب“ (جمع: ”جُلبان“، بمعنی درآمد شدہ غلام) سے مستعار لیا گیا ہے، جو مصر میں عہد مماوک میں ایک علیحدہ جماعت تھی، جسے خاص طور پر انتظامی امور میں تربیت دی جاتی تھی؛ دیکھیے Woldemar, Frh. von Tiessenhausen، در *Zapiski*، ٩ (١٨٩٨ء): ٣٠٧ ببعد؛ (٣) تیسری توجیہ یہ ہے کہ اسے یونانی χαλλιεπής (خوبصورتی سے بولنے، گانے، لکھنے والا) سے مستعار لیا گیا ہے؛ اس لیے قدیم بوزنطی عہد میں بمعنی ”بلند مرتبہ“۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ چلبی کی اس شکل کا ارتقا آناطولیہ میں ہوا: V. Smirnov، در *Zapiski*، ١٨ (١٩٠٨ء): ١ ببعد (F. Dölger کے ایک نجی مکتوب، مؤرخہ ٣ جنوری ١٩٥٩ء، کے مطابق یونانی میں ”عالی مرتبہ“ کے مفہوم کی تصدیق نہیں ہوتی)؛ (٤) چوتھی توجیہ یہ ہے کہ اسے کردی ”ثِلب“ (خدا) یا ”ثِلبی“ (شریف آقا، قرون وسطٰی کا آوارہ مُغنّی شاعر) سے لیا گیا ہے، جو خود اس زبان میں کسی غیر ہندی۔ یورپی زبان سے آیا تھا: یہ تشریح Nik. Jak: Marr نے *Zapiski*، ١٩١٠ء، ٢٠: ٩٦ تا ١٥١، میں کی ہے اور اس نے اس کی بنیاد اپنے نظریۂ یافثی (Japhetic) پر رکھی ہے؛ (٥) پانچویں توجیہ یہ ہے کہ اس کی اصل انطالوی ترکی کا لفظ ”چَلَب“، بمعنی ”خدا“ ہے۔ تیرھویں سے پندرھویں صدی تک اس کی مثالیں منصور اوغلو کے ہاں ملی ہیں اور بعد کی صدیوں میں خصوصاً یورُوک [رَکَ بآن] Yürüks میں اس کا رواج ملتا ہے۔ محمد خوئی: خلاصۂ عباسی [اقتباس از میرزا مہدی خان: سنگلاخ] کے خیال کے مطابق یہ لفظ یونانی سے آیا ہے۔ نیز دیکھیے K. Foy، در *MSOS*، *Westasiat. Studien*، ۲ : ۱۲۴ ؛ P. Melioranskiy در *Zapiski*، ۱۵ (۱۹۰۴ء) : ۴۲ ؛ W. Barthold بھی اس نظریے کی تائید کرتا ہے (اس صورت میں اس لفظ کا ارتقا ، ایرانی لفظ خُوَذائی (= مالک)> خُدا کے ارتقا سے مختلف ہوگا)؛ (۶) منصور اوغلو (دیکھیے مآخذ) اس سلسلے میں متذبذب ہے، لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ یہ لفظ اصل کے اعتبار سے غیر ملکی ہے۔ ان توجیہات میں سے کئی (خصوصاً ۱، ۲ اور ۴) بعید از امکان اور دور از کار معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ یہ لفظ بدیہی طور پر آناطولوی الاصل ہے لیکن اس کے یونانی النسل ہونے کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ یہ بات مشکوک نظر آتی ہے کہ آیا جب ابن بطوطہ (طبع Defrémery و Sanguinetti، ۲ : ۲۷۰) لفظ چلبی کے متعلق "زبان روم میں" کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کی مراد "یونانی" ہے (جیسا کہ W. Barthold کے ہاں) یا اس کا اشارہ محض آناطولیا میں اس کے استعمال کی طرف ہے۔ یونانیوں کو (مثلاً Phrantze : *Chron*، ص ۷۰) کو یہ لفظ ترکی معلوم ہوتا ہے.

مآخذ : (۱) منصور اوغلو کی علم اشتقاق پر جدید ترین تحقیقات، در *Ural-Altaische Jahrbücher*، ۲۷ (۱۹۵۵ء) : ۹۹/۹۷ ؛ (۲) E. Rossi، در *Türk Dili Araştırmaları Yilliği : Belleten*، ۱۹۵۴ء، ص ۱۱ تا ۱۴ ؛ (۳) K. H. Menges، در *Supplement to Word*، *VII*، دسمبر ۱۹۵۱ء، ۷۰/۶۷ ؛ اس لفظ کے یونانی ماخذ کے متعلق دیکھیے : (۴) G. Moravcsik : *Byzantino-Turcica*، بار دوم، برلن ۱۹۵۸ء، ۲ : ۳۱۱.

(B. SPULER و W. BARTHOLD)

* **چلبی افندی** : رک بہ جلال الدین، مولانا [رومی؛ جلال الدین حسین چلبی].

* **چلبی زادہ** : [کوچوک چلبی زادہ] اسمٰعیل عاصم افندی، اٹھارھویں صدی کا عثمانی مؤرّخ، شاعر اور شیخ الاسلام۔ اس کا یہ لقب اس کے باپ کُوچوک چلبی محمد افندی کی وجہ سے ہے (سجلّ عثمانی، ۴ : ۲۰۵)، جو ۱۱۰۸-۱۱۰۹ھ/[۱۶۹۷-۱۶۹۸ء] میں تقریباً دس ماہ تک "رئیس الکتاب" (وزیر خارجہ) رہا (راشد : تاریخ، ۱۲۸۲ء، ۲ : ۳۸۷، ۴۲۱)۔ وہ استانبول میں پیدا ہوا اور بقول مستقیم زادہ سلیمان افندی (تحفۂ خطّاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۶۵۰) چونکہ مرنے کے وقت اس کی عمر ستّر برس تھی اس لیے اس کی تاریخ پیدائش ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء کے قریب متعین کی جا سکتی ہے۔ اس کا معاصر سالم افندی (تذکرۂ شعراء، استانبول، ۱۳۱۵ء، ص ۴۵۲) کہتا ہے کہ اسے فیض اللہ افندی نے ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۶-۱۶۹۷ء میں "ملازم" کا درجہ دیا تھا، لیکن جیسا کہ محمد جاوید بیسون نے کہا ہے (اآ، ت، کراسہ ۲۵ : ۳۷۱ ب) غالباً یہ ایک اعزازی سند تھی جو اسے بارہ سال کی عمر میں اس کے باپ کے مرتبے کے پیش نظر عطا کی گئی تھی۔ یہ عمل "شیخ الاسلام" کے مزاج سے مطابقت رکھتا ہے [جو مذہبی عہدوں کی فروخت کے لیے] معروف تھا (قب یغما : تاریخ، ۱۲۸۰ء، جلد ۶، تکملہ ۶ تا ۷۔ یہ اغلب ہے کہ سالم کی کتاب میں آنے والے لفظ مستقلاً کو مستقبلاً کر لیا گیا ہو)۔ اس کی معلمانہ زندگی کا آغاز، جو تمام کی تمام استانبول میں بسر ہوئی، ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء میں کنعان پاشا کے مدرسے سے ہوا، جہاں سے وہ دزداریہ چلا گیا (۱۱۲۵ھ/۱۷۱۳ء) اور پھر باری باری دیرقپی میں [مدرسۂ] احمد پاشا (۱۱۳۰ھ/۱۷۱۸ء)، عارفیہ (۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء) اور بالآخر (۱۱۳۵ھ/۱۷۲۳ء) مُلّا کورانی میں اپنے خُسر قاضی عسکر عمر افندی کے قائم کردہ مدرسے میں رہا (سالم : وہی کتاب؛ اسمٰعیل عاصم : تاریخ، ۱۲۸۲ء، ص ۱۱۰)۔ ۲۸ رمضان ۱۱۳۵ھ/۱۵ اپریل ۱۷۲۳ء کو اس کا تقرر رشید افندی کے بعد وقائع نویس کے طور پر ہو گیا۔ اس عہدے پر وہ تقریباً ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء تک متمکن رہا،

جب اس کے سر پرست صدر اعظم ابراہیم پاشا کو باغیوں نے قتل کر دیا اور اس کے مقرّبوں کو عہدوں سے معزول کر دیا (قب، احمد ثالث)۔ ۱۱۴۵-۱۱۴۶ھ/۱۷۳۲-۱۷۳۳ء میں وہ ینی شہر (لاریسہ، در تسالیہ Thessalay) کا، ۱۱۵۲-۱۱۵۳ھ/۱۷۳۸-۱۷۳۹ء [بہ تصحیح ۱۷۳۹-۱۷۴۰ء] میں بُرسہ کا، ۱۱۵۷-۱۱۵۸ھ/۱۷۴۴-۱۷۴۵ء میں مدینے کا اور ۱۱۶۱-۱۱۶۲ھ/۱۷۴۸-۱۷۴۹ء میں استانبول کا قاضی رہا۔ اس کے بعد وہ ایک عرصے تک بیکار رہا اور بالآخر اسے ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں ایک برس کے لیے آناطولی کا قاضی عسکر بنا دیا گیا؛ اور بالآخر ۵ ذوالقعدہ ۱۱۷۲ھ/۳۰ جون ۱۷۵۹ء کو اس نے "شیخ الاسلام" کا بلند منصب حاصل کیا۔ آٹھ مہینے اس عہدے پر فائز رہنے کے بعد (۲۸ جمادی الآخرۃ ۱۱۷۳ھ/۱۶ فروری ۱۷۶۰ء) اس کا انتقال ہو گیا۔ اسے اس کے سُسر عمر اِفندی کے پہلو میں مُلّا کورانی کے قبرستان میں دفن کیا گیا (حافظ حسین اِفندی ایوان سرائی: حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۹۱ء، ۱: ۲۰۸).

اس کی تاریخ (جو تاریخ راشد کے تکملے کے طور پر دو بار طبع ہوئی، استانبول ۱۱۵۳ء اور ۱۲۸۲ء) ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء تا ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۹ء کے عہد کا احاطہ کرتی ہے، اور گو سرکاری تاریخوں کے معیاروں کے مطابق بھی وہ واضح طور پر سطحی ہے اور عموماً اس کی حیثیت سرکاری وقائع نامے سے کچھ ہی زیادہ ہے، تاہم اس کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ تاریخ عثمانی کے نام نہاد زریں عہد کے ابتذال اور بے راہ‌روی کا مثالی اظہار ہے۔ اشعار میں وہ عاصم تخلص کرتا ہے۔ گو اس کی شاعرانہ حیثیت اس کے معاصرین ندیم، سید وہبی اور نیلی کے مقابلے میں ماند پڑ جاتی ہے، تاہم اس کا دیوان (طباعت سنگی، استانبول ۱۲۶۸ء) حسنِ بیان اور لطافت و نزاکتِ خیال کے لحاظ سے ہمیشہ اس عہد کا شاہکار سمجھا گیا ہے، جس میں دیوان کی صورت میں عثمانی شاعری کی واضح طور پر مسلّمہ آواز آخری بار پوری بلندی سے سنائی دیتی ہے۔ بحیثیت نثرنگار اس کی صلاحیتوں اور وسعتوں کا اندازہ اس کی تاریخ کی نسبت اس کے مجموعۂ خطوط (مُنشئات، استانبول ۱۲۶۸ھ) سے بہتر طور پر لگایا جا سکتا ہے، کیونکہ تاریخ میں اس نے عمدا راشد اِفندی کا طرز اختیار کیا ہے۔ اس کی ایک اور کتاب غیاث الدین نقاش کی فارسی کتاب سفارت نامۂ چین کا ترجمہ ہے، جو اس نے داماد ابراہیم پاشا کے کہنے پر کیا تھا (Browne، ۳: ۳۹۷؛ M. F. Köprülü، در *MTM*، ۱۳۳۱ء، ۲: ۳۵۱ تا ۳۶۸) اور جس کا نام عجائب اللطائف ہے (طبع علی اِمیری، استانبول ۱۳۳۱ھ)۔ مولد رسالسی کا، جسے مستقیم زادہ نے (کتاب مذکور، ص ۶۵۱) اس سے منسوب کیا ہے، کسی اور مأخذ سے پتا نہیں چلتا.

مآخذ: (۱) سوانح کے متعلق معتبر معلومات فقط M.C. Baysun کے تبصرے میں پائی جاتی ہیں، جس کا حوالہ گزر چکا ہے (لیکن ۳۷۲ الف، س ۳ پر cemaziyelevvel کے سالم کے بعد جمادی الآخرۃ پڑھنا چاہیے)؛ (۲) Babinger، ص ۲۹۳؛ سجلّ عثمانی، ۱: ۳۶۶ کا، جس میں بذاتِ خود اغلاط موجود ہیں، پوری طرح صحیح ترجمہ نہیں ہے؛ (۳) جمال الدین: آئین ظُرفاء، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۵۴ اور (۴) رِفعت اِفندی: دوحۃ المشائخ، استانبول، بدون تاریخ، ص ۱۰۱ دونوں ہی واصف: تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ء، ۱: ۱۷۹ سے اخذ کرتے ہیں؛ (۵) سالم: کتاب مذکور کے علاوہ: (۶) صفائی: (تذکرہ، Millet علی امیری، ۷۷۱) ص ۲۷۹ اور رامز: (آداب ظُرفاء، Millet علی امیری، ۷۶۲)، ص ۱۷۳ اس کی شاعری کی ہمعصرانہ آرا ہیں: (۷) علی جانب: حیات، ج ۱، عدد ۲۰ (۱۹۲۷ء): ص ۳ تا ۵ کے مختصر مقالے سے قطع نظر اس کے دیوان کا بھی کوئی جائزہ نہیں لیا گیا، [illegible] علاوہ ازیں [illegible] بایزید، عدد ۵۶۴۴ سے، جس پر اس کے [illegible] تصحیحات ہیں، دوبارہ طبع کی ضرورت ہے؛ (۸) سعد الدین

نزہت ارگون: *Türk Sairleri*، ۱: ۱۰۸ تا ۱۱۱؛ میں بعض مذکورۂ بالا مآخذ کے اقتباسات پائے جاتے ہیں۔ فطین، فان ہیمر von Hammer، گب Gibb وغیرہ کے حوالے Babinger میں پائے جاتے ہیں؛ [(۹) Hammer-Purgstall: *Gesch. der osman Dichtkunst*، ۳: ۱۹۶؛ (۱۰) Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ۳: ۴۷ و بعد].

(J.R. WALSH)

* **چلبی زادہ اِفندی**: رک بہ سعید افندی.

* **چِلّہ**: چالیس دن کا روزہ جو زاہد اور درویش لوگ گوشہ نشینی، نماز اور روزہ رکھنے میں گذارتے ہیں۔ قب Jacob: *Die Bektaschijje*، ص ۳۶۔ نیز رک بہ خَلْوَت.

* **چُلِمرک**: رک بہ چولہ مِرک.

* **چم** (Cham یا Căm): ملائی۔ پولینیشی نسل کے لوگ جو ولادت مسیحؑ سے پہلے جزیرہ نماے ہند چینی کے جنوبی ساحلوں پر آباد ہو گئے تھے۔ تاریخ میں ان کا ذکر دوسری صدی عیسوی کے اواخر میں آتا ہے جب ۱۹۲ء میں انھوں نے چمپا کی شاہی ریاست کی بنیاد رکھی، جو موجودہ ویت نام کے ساحلی صوبوں پر مشتمل تھی اور شمال میں کوآنگ بنہ Quang Binh سے جنوب میں بنہ تھوان Binh-thuan تک پھیلی ہوئی تھی۔

دسویں صدی تک چمپا کی ریاست شان و شوکت سے ہم کنار رہی۔ اس عرصے میں چم خاندانوں نے اپنی حدود سلطنت میں کسی قدر توسیع کی اور اپنے تمدّن کو پروان چڑھایا، لیکن اس کے بعد کی صدیوں میں اس ریاست کا ویت نام اور خمیر khmer کے ہمسایہ ممالک سے کھلم کھلا تصادم ہوا اور بعد ازآں اسے مغولی حملوں کی مصیبت اٹھانا پڑی، ان مصائب کو اندرونی بغاوتوں نے اور بھی شدید بنا دیا اور چمپا سلطنت کا شیرازہ جلد بکھرنے لگا۔ مشہور بادشاہ چی بونگ نگا Chê Bong Nga (۱۳۶۰ تا ۱۳۹۰ء) کے دورِ حکومت میں فاتحانہ جنگ کے ایک مختصر وقفے اور اس حکمران کی حمایت میں چینی مداخلات کے باوجود یہ ریاست اب روبزوال ہو چکی تھی۔ ۱۴۷۱ء میں ویت نام کے شہنشاہ لی تھانہ توں Le Thanh Ton نے چمپا کو حتمی طور پر زیر نگین کر لیا۔ اور یہ ریاست ویت نام کے مقبوضات میں شامل ہو گئی۔ اس کے باشندوں کا ایک حصّہ سرزمین کمبوڈیا میں پناہ گزیں ہوا اور رفتہ رفتہ چمپا کا نام تک مشرق بعید کی تاریخ سے غائب ہو گیا۔

چم قوم نے ہندوستان کی تہذیب سے گہرا اثر قبول کیا اور دوسری صدی عیسوی میں ہندو مذہب اور ادب کو اپنا لیا تھا، چنانچہ پندرھویں صدی تک یہ لوگ ہندو مت اور برہمنی مت کے پیرو رہے۔

گو مسلمان چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے وسط ہی سے چمپا میں بس گئے تھے، (چم لوگوں کے ساتھ عرب تاجرانہ جماعتوں کے روابط کے قیام کا ثبوت پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی سے موجود ہے)، لیکن ان لوگوں نے اپنی حکومت کے خاتمے سے پہلے اسلام کو سنجیدگی سے قبول نہ کیا تھا۔

ویت نام میں رہنے والے چم لوگوں کا دو تہائی حصہ ابھی تک برہمنی مت پر عامل ہے اور باقی ایک تہائی لوگ اور وہ چم جو کمبوڈیا کو ہجرت کر گئے تھے مسلمان ہیں۔ اس وقت صحیح اور تازہ اعداد و شمار موجود نہیں، لیکن تخمینہ یہ ہے کہ ویت نام کے جنوب (یعنی پھنگ رنگ Phang-rang اور پھن تھیت Phan-thiet)، میں ۱۵۰۰۰ اور کمبوڈیا میں (دریاے میکانگ کے کناروں پر) ۲۰۰۰۰ چم آباد ہیں۔

چم معاشرے نے، جو ابتداءً مادر شاہی (Matriarchal) اور مختلف کنبوں (clans) میں منقسم تھا، آگے چل کر ہندوستان کے زیر اثر ذات پات اور ہندوانہ طور طریقے اختیار کر لیے۔ چم مشّاق کاری گر اور تجربہ کار کسان اور ساتھ ہی دلیر سپاہی ہونے میں خاصے مشہور تھے۔ یہ لوگ بحری قزاقوں کی زندگی

بسر کرتے تھے - ہمسایہ صوبوں پر چھاپے مارتے اور غلاموں کی تجارت کرتے تھے - اب نسلی اعتبار سے وہ ایسی اقلیتیں ہیں جو اکثریت میں جذب ہوتی جا رہی ہیں - ریشم اور دھاتوں کی صنّاعی اور جواہرات تراشنے کے علاوہ وہ بلند پایہ معمار بھی تھے، چنانچہ انھوں نے فن تعمیر کی متعدد یادگاریں چھوڑی ہیں - جن میں سے افسوس ہے کہ اکثر نہایت خستہ حالت میں ہیں - یہ سب کی سب ظاہری خاکے کے اعتبار سے ایک سی ہیں یعنی برج نما جو اُوپر کی منزلوں میں چھوٹی ہوتی جاتی ہیں - ان میں بُھربھرا سنگ سُرخ، پکائی ہوئی مٹی (terra cotta) اور زیادہ تر اینٹیں استعمال ہوئی ہیں، تاہم ان عمارتوں کا اسلوب یکساں نہیں ہے - ان کی زیبائش میں ہندوانہ نقش و نگار کے اثرات شناخت کیے جا سکتے ہیں - یہ بُرج (شیو پنتھیوں کی) مذھبی عمارتیں تھیں، جن کا اندرونی ساز و سامان اب غائب ہوچکا ہے، دیواروں پر اُبھری ہوئی تصاویر سے چم لوگوں کے موسیقی کے ساتھ اس غیر معمولی شغف کا مادّی اظہار ہوتا ہے جس نے ویت نام کی موسیقی پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے.

مآخذ: (١) Jeanne Leuba: *Les Cham d' autrefois d' aujourd' hui* ہنوئی Hanoi ١٩١٥ء (بار دوم بعنوان: *Un royaume disparu, les Cham et leur art*، پیرس ١٩٢٣ء)؛ (٢) Georges Maspéro: *Le royaume du Champa*، پیرس ١٩٢٨ء؛ (٣) Jeany-ves Claeys: *Introduction à l'ètude de l' Annam et du Champa*، در *Bulletin des amis du Vieux Huè*، Hanoi ١٩٣٤ء.

(G. MEILLON)

* **چمپانیر:** (= محمود آباد)، مغربی ہند میں گجرات کا ایک شہر، جو اب کھنڈر ہے اور عرض بلد ٢٢°-٢٩′ شمالی، طول بلد ٧٣°-٣٢′ مشرق پر احمد آباد کے جنوب مشرق جانب تقریباً اٹھتر میل کے فاصلے پر واقع ہے - گجرات کے سلطان محمود شاہ اوّل بیگڑہ، نے ٨٨٩ھ/١٤٨٤ء میں اس کے قریبی قلعے پاوا گڑھ کو فتح کر لینے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا - پاوا گڑھ پر اس سے پہلے ٨٢١ھ/١٤١٨ء میں احمد شاہ اوّل نے حملہ کیا تھا، لیکن وہ اسے فتح نہیں کر سکا تھا - بیگڑہ قلعے کو تسخیر کرتے ہی شہر میں داخل ہوا اور اس نے شہر کے گرد ایک شہر پناہ بنوائی جس میں بُرج اور پھاٹک تھے (موسوم بہ جہاں پناہ، کتبہ *EIM*، ١٩٢٩-١٩٣٠ء، ص ٤ تا ٥)، اور ایک قلعہ (بہادر) بنوایا - اس نے شہر کا نام بدل کر محمود آباد رکھا اور ٩١٧ھ/١٥١١ء میں اس کی وفات تک یہ اس کی محبوب سکونت گاہ رہا - یہ ٩٤٢ھ/١٥٣٥-١٥٣٦ء تک، جب بہادر شاہ کا انتقال ہوا، گجرات کا سیاسی مرکز رہا - ٩٨٠ھ/١٥٧٢ء کے بعد جب گجرات مغلوں کے قبضے میں آیا تو چمپانیر اس وقت نو محلات کی ایک سرکار کا صدر مقام تھا (آئین اکبری، طبع (جیرٹ Jarrett ٢: ٢٥٦؛ مرآت سکندری کے مطابق تیرہ قسمتوں (ڈویژنوں) کا صدر مقام تھا) - اٹھارھویں صدی کے اواخر میں مرھٹوں کے قبضے میں آ گیا اور ١٨٥٣ء میں اسے انگریزوں نے فتح کر لیا - چونکہ اس وقت تک یہ تقریباً ویران ہو چکا تھا اس لیے اسے دوبارہ آباد نہیں کیا گیا.

یادگار عمارتیں: محمود نے پاوا گڑھ کے بالمقابل چٹان کے سرے پر جو سلسلہ وار سات منزلہ محل (سات منزل) تعمیر کروایا تھا اس کی اب صرف نچلی منزل باقی ہے؛ شہر پناہ کے علاوہ (قب *Bombay Gazetteer*، ٣: ٣٠٧ تا ٣٠٨) باقی سب مسجدیں اور مقبرے ہیں، جن سب کا طرز تعمیر مقامی طرز کا ہے - جامع مسجد کا خاکہ جو تقریباً ٩٢٩ھ/١٥٢٣ء کی تعمیر ہے، سو سال پہلے کی بنی ہوئی احمد آباد [رک باں] کی جامع مسجد سے لیا گیا ہے؛ فرق صرف یہ ہے کہ چمپانیر کی مسجد کے لیوان میں ایک گنبد کی جگہ میں کھڑکیوں والی دوسری منزل

ہے ۔ قوسی مقصورہ جالی اور لیوان کو، جس کی چھت کڑیوں اور ستونوں پر قائم ہے، ایک دوسرے کے ساتھ بڑی اچھی طرح جوڑا گیا ہے ۔ لیوان کے جانبی بازووں کو متناسب بنانے کے لیے انھیں دہرے مربع (۸ء۵ × ۱ء۷ میٹر) کی شکل میں بنایا گیا ہے ۔ شمال میں سب سے آخری محراب کو جالی سے علٰیحدہ کرکے "زنانہ" حصہ بنایا گیا ہے ۔ چمپانیر کی دوسری عمارتوں کی طرح مسجد کی تمام بیرونی سطحیں، خصوصاً ساتوں پر تکلّف محرابوں کو سہارے دینے والے ستونوں کی سطحیں، پچی کاری کے پر تکلّف کام سے مزین ہیں ۔ دوسری عمارتیں، یعنی دس مسجدیں اور کئی گمنام مقبرے بھی اسی طرز کے ہیں اور ان کی تزئین میں بھی بڑی نفاست سے کام لیا گیا ہے ۔ نگینہ مسجد کے میناروں کے طاقوں میں سنگ مرمر کو تراش کر جو نقش و نگار بنائے گئے ہیں ان سے بہتر نقش و نگار احمد آباد میں سیدی سید کی مسجد کے علاوہ کہیں اور نہیں ملتے ۔ محراب کا استعمال مقبروں میں مسجدوں سے زیادہ ہے اور ان کی منبت کاری انتہائی نفاست، مہارت اور کاریگری کا نمونہ ہے ۔

مآخذ : (۱) J. Burgess : *On the Muhammadan architecture of Bharoch ... Champanir ...*، ASWI ۶ (= ASI, NIS ۲۳)، ۱۸۹۶ء (متن، پیمائش شدہ خاکے، الواح)؛ (۲) *ASI Annual Reports*، خصوصاً ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۶ء، ص ۲۴ تا ۲۵، اور ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۰ء، ص ۳۴ تا ۳۵ ؛ (۳) *Bombay Gazetteer*، جلد ۳ ؛ (۴) E. B. Eastwick : *Champanir and Pawagadh*، در *Indian Antiquary*، ۹ (۱۸۸۰ء)، ۲۲۱ - ۲۲۴ ؛ (۵) J. Fergusson : *History of Indian and Eastern Architecture*، ۲ : ۲۳۲ ؛ (۶) E. B. Havell : *Indian Architecture*، ص ۱۳۴ تا ۱۴۳ ؛ (۷) P Brown : *Indian Architecture (Islamic Period)*، ص ۵۸ تا ۵۹ ۔

(J. BURTON-PAGE)

چِمکِنْت : قازخستان (قزاقستان) سوویٹ * سوشلسٹ جمہوریہ کے علاقۂ جنوبی قازخستان کے خطے کا صدر مقام، جو بدام ندی پر واقع ہے یہ ندی، دریاے آرِس Aris میں جا گرتی ہے جو سیر دریا کا معاون ہے ۔

اس بستی کا ذکر شرف الدین یزدی کے ظفر نامہ میں شہر سیرام کے نزدیک ایک گاؤں کے طور پر ملتا ہے ۔ قلموقوں نے ۱۸۶۴ء میں جب سیرام پر قبضہ کر لیا تو اس کے زوال سے چمکنت کو فائدہ پہنچا؛ لیکن روسی فتح (۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۴ء) کے زمانے تک بھی چمکنت صرف ایک قلعہ بند منڈی تھا، جس کے گرد کچی فصیل بنی تھی اور اس پر ایک چھوٹا سا قلعہ چھایا ہوا تھا ۔ روسی مکان شماری کی رو سے، جو فتح کے تھوڑے ہی عرصے بعد کی گئی، یہ قصبہ سات سو چھپن مکانوں پر مشتمل تھا ۔

انقلاب اکتوبر کے قریب، چمکنت زیادہ تر ایک گرمائی صحت افزا مقام کے طور پر معروف تھا، جہاں باشندگان تاشکنت [رک بآں] اس کے معتدل موسم اور پانی کی عمدگی کے سبب اکثر آیا کرتے تھے ۔ ۱۸۹۷ء میں اس کے باشندے ساڑھے بارہ ہزار تھے، جن میں سے آٹھ سو روسی اور ڈیڑھ سو یہودی تھے ۔ انیسویں صدی کے اواخر میں چمکنت کے مضافات میں بہت سے خوشحال روسی اور چند دیسی دیہات بس گئے تھے، جن میں اہم ترین سَیرام اور اَسْبیجاب یا عرب جغرافیہ نگاروں کا اَسْفیجاب تھے ۔

اس شہر کی نہایت تیز رفتار ترقی کا آغاز روس کے اشتراکی عہد سے ہوتا ہے، چنانچہ ۱۹۲۶ء میں اس کے باشندوں کی تعداد اکیس ہزار تھی، ۱۹۳۹ء میں چوہتر ہزار تین سو اور ۱۹۵۶ء ایک لاکھ تیس ہزار ہو گئی ۔ چمکنت ان سڑکوں کے سنگھم پر ایک اہم شاہراہی مرکز ہے جو روس سے (براہ آق توبنسک Aktübinsk اور قزیل ۔ اردہ) اور سائبیریا سے (براہ آلما آطہ) تاشقند کی طرف جاتی ہیں اور ایک اہم ریلوے جنکشن ہے، جہاں

جمبل آرِس—ہ—قزیل آرْدَہ اور چمکنت—ہ—لنیگر ریلوے لائینیں ایک دوسری کو قطع کرتی ھیں .

انقلاب سے پہلے چمکنت ایک زرعی مرکز تھا، جس کی گزر اوقات زیادہ تر روئی کی کاشت (جو ۱۸۹۷ء میں شروع ھوئی) اور طبی پودے Artemisia cinae (=اَفْسَنتِین) کی فصل پر تھا، جس سے جوھر دَرْمَنَہ (Santonin) تیار کیا جاتا ھے .

جب سے ۱۹۳۲ء میں آچی‌سای اور قرہ‌مزور میں سیسے کی اور لنیگر میں کوئلے کی کانیں دریافت ھوئی ھیں چمکنت ایک اھم صنعتی شہر بن گیا ھے (کیمیائی اور طبی مصنوعات، نیز غیر آھنی دھاتوں کے کارخانے)۔ ۱۹۵۶ء سے اس شہر میں پینتیس ابتدائی اور ثانوی مدارس، انیس ثانوی صنعتی مدارس اور دو کالج (ادارۂ اساتذہ اور تعمیری مسالوں کا صنعتی ادارہ) تھے .

اس شہر کی آبادی مخلوط نوعیت کی ھے اور باشندوں میں اب روسیوں کی اکثریت ھے؛ مسلمانوں میں قازق اور کچھ ازبک ھیں .

مآخذ: (۱) روسی فتح کے بعد کے زمانے میں چمکنت کے حالات کے لیے دیکھیے: P. I. Pashino: *Turkestanskij krai v. 1866 godu*، پٹیرز برگ ۱۸۶۸ء، ص ۶۷ ببعد؛ (۲) اس کے موجودہ حالات کے لیے دیکھیے: J Geier: *Putevoditiel po Turkestanu*، تاشقند ۱۹۰۱ء، ص ۱۸۵ ببعد، ۲۰۲ ببعد، ۲۱۳ ببعد؛ (۳) کپاس کے کاشت کار کے لیے دیکھیے: *Mitteilun gen des Seminars für Orientalische, westas. Studien*، ص ۱/۷۰؛ (۴) سیرام اور اس کے ٹیلوں کے لیے دیکھیے: Barthold، در *Zapiski vost otd. Arkh obshch*، ۸: ۳۹۷ و ببعد؛ [(۵) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۷: ۱۰۷ب، ۱۰۸]؛

(CH. QUELQUEJAY)

⊗ **چمکنی، میاں عمر صاحب**: صوبۂ سرحد کے ایک علمی اور روحانی بزرگ، جو کرامات اور ھدایت خلق کے باعث بہت مشہور ھیں۔ آپ کا نام محمد عمر اور والد کا نام محمد ابراھیم تھا۔ میاکلی باجوڑ کے رھنے والے تھے، لیکن بعد میں آپ نے قصبۂ چمکنی شرق پشاور) میں سکونت اختیار کی۔ آپ کی پیدائش ۱۱۰۰ھ کے لگ بھگ فرید آباد کے گاؤں میں ھوئی، جو شاھجہان کی طرف سے آپ کے دادا کو بطور جاگیر ملا تھا۔ آپ نے یوسف زئی کے علاقے میں خَدُّو خیل میں تربیت پائی۔ ان کے استاد حاجی دریا خان بابا تھے، جو شیخ عبدالوھاب اخوند پنجو [رَکّ بآں] کے مریدوں میں سے تھے۔ میاں عمر نے عربی اور مروجہ دینی علوم کے استاد کا درجہ حاصل کر لیا۔ تصوف و سلوک میں آپ نے قلعۂ اٹک کے شیخ یحیٰی سے فیض حاصل کیا اور نقشبندیہ طریق میں بیعت لینے کی اجازت حاصل کر لی۔ ازاں بعد آپ نے پشاور کے مشرق میں چھے میل کے فاصلے پر ایک گاؤں چمکنی میں سکونت اختیار کی۔ ان کے علم و عرفان کے کمالات اور ان کی کرامات کی شہرت صوبہ سرحد، افغانستان اور پنجاب میں دور دور تک پھیل گئی۔ احمد شاہ ابدالی جب کبھی اپنی جنگی مہمات پر ھندوستان کی طرف آتا تھا تو چمکنی میں میاں عمر صاحب کی خدمت میں ضرور حاضر ھوتا تھا اور ان کے ساتھ بہت ارادت رکھتا تھا۔ عشرت سیالکوٹی نے شہنامۂ احمدی میں اور امیر عبدالرحمٰن خان نے تاج التواریخ میں اس قصبے کا ذکر کیا ھے۔ مشہور ھے کہ میاں عمر صاحب احمد شاہ ابدالی کو ھمیشہ عدل و انصاف، خدمت خلق اور جہاد فی سبیل اللہ کی ھدایت کرتے تھے، اور ھندوستان کے جہادوں میں اس کی امداد فرماتے تھے۔ احمد شاہ ابدالی نے چمکنی کی خانقاہ اور لنگر کے لیے ھزاروں جریب زمین وقف کر دی تھی۔ اسی طرح پشاور، مردان، باجوڑ اور مشرق افغانستان کے بہت سے خوانین نے میاں عمر صاحب کے نام اراضی وقف کر رکھی تھی؛ چنانچہ میاں عمر صاحب کی خانقاہ کے ساتھ وقف زمین

ساڑھے چوده هزار جریب تک پهنچ گئی تھی، جو انگریزوں کے عهد حکومت میں صوبۂ سرحد کے محکمۂ اوقاف کی تحویل میں دے دی گئی تھیں.

میاں عمر صاحب نے جابجا مسجدیں تعمیر کرائیں اور دینی علوم کی تحصیل و ترویج کے لیے مدرسے قائم کیے اور مسافروں کے آرام کے لیے کنویں کھدوائے۔ چمکنی میں ان کی خانقاه سے ملحقه مدرسه اب سے چالیس سال پهلے تک بهت شهرت رکھتا تھا اور سرحد و افغانستان سے علوم دینی کے طلبه تحصیل علم کے لیے وهاں جاتے تھے.

میاں عمر صاحب کی تصانیف حسب ذیل هیں: (۱) معالی، شرح قصیده امالی، فارسی میں، ۹۳۸ صفحات؛ (۲) توضیح المعانی، شرح خلاصهٔ کیدانی درفقه، پشتو زبان میں منظوم، ۱۱۴ صفحات؛ (۳) شجرهٔ نسب افغانان وغیره (۴) مخمس درود شریف، پشتو میں ۵۸ صفحات؛ (۵) شمائل نامه، منظوم پشتو، تالیف ۱۱۶۳ھ؛ ان پانچ کتابوں کے قلمی نسخے جناب فضل صمدانی پشاوری کے کتب خانے میں موجود هیں.

میاں عمر صاحب کی وفات ۱۶ شعبان ۱۲۰۰ھ میں شب یکشنبه کو هوئی - چمکنی (پشاور) میں مدفون هیں - آپ کا مزار بهت مشهور اور مرجع عوام هے - میاں عمر صاحب کے فرزندوں میں سے صاحب زاده محمدی پشتو زبان کا زبردست شاعر، صاحب دیوان اور ریاحین الصلوٰة (مؤلفه ۱۱۹۰ھ) اور مقاصد الفقه (۱۲۰۲ھ) اور غبرت نامه کا مصنّف هے.

مآخذ: (۱) میاں عمر صاحب کی متذکرهٔ صدر پانچ کتابیں؛ (۲) نصرالله نصر: میاں عمر صاحب، پشاور ۱۹۵۱ء؛ (۳) Rev Hughs: کلید افغانی، لاهور ۱۸۹۳ء؛ (۴) عبدالحیّ حبیبی: تاریخچهٔ شعر پشتو، قندهار ۱۹۳۵ء؛ (۵) محمد زر داد خان ناعر: صولت افغانی (مطبوعهٔ نولکشور)، ۱۸۷۶ء؛ (۶) صدیق الله: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۳۶ء؛ (۷) عبدالحیّ حبیبی: مقدمه لری احمد شاه بابا، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۸) وهی مصنف: پشتانه شعراء، ج ۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۹) امیر عبدالرحمٰن خان: تاریخ التواریخ، بمبئی ۱۳۲۲ھ؛ (۱۰) عشرت: شهنامهٔ احمدی، مخطوطه در کتب خانهٔ سید فضل صمدانی پشاور.

(عبدالحیّ حبیبی)

* **چملل**: رک به اندی.

⊗ **چمن**: رک به باغ.

* **چناق قلعهٔ بوغازی**: (Canak Kale Bogazi)، در دانیال کا موجوده ترکی نام - یه تنگ نا ہے، جو بحیرهٔ مارموره اور بحیرهٔ اِیجه کو ملاتی هے، تقریباً باسٹھ کیلومیٹر لمبی گلی بولی چارد ک سے سدّالبحر قوم قلعه تک) اور آٹھ کیلومیٹر سے لے کر ۱۲۵۰ میٹر تک (چناق قلعه سے کلید بحر تک) چوڑی هے - اس آبنائے کو قدیم یونانی هیلسپونٹ Hellespont کہتے تھے - (δ'ελλησουτοδ)، ڈورک (δ'ελλασπουτοs) میں یه نام بوزنطیوں کے زمانے میں بھی رائج رها۔ ازمنۂ وسطی کے بعض مغربی ماخذ اور سمندری نقشوں میں اس کا نام Bucca Romaniae Brachium S. Georgai، (یه اصطلاح ایشیا اور یورپ کو جدا کرنے والی پوری رودبار کے لیے استعمال هوتی تھی، یعنی باسفورس اور در دانیال دونوں اس میں شامل تھے)، Bocca d'Aveo (Avido، Aveo، قدیم Abydos : Aβυδοs) نیز Dardanelo (قب Pauly-Wissowa، بذیل مادّهٔ Hellespontos، اور Tomaschek، ص ۱۷) تھا - ترکوں کے هاں اس کا نام آق دِلزِ [دکز] بوغازی، قَلعهٔ سُلطانیّه بوغازی اور بعد ازاں چناق قلعه بوغازی تھا.

در دانیال کے یورپی ساحل پر یا اس کے قریب زیاده قابل ذکر بستیاں بولایر Bolayir، گیلیولو Gelibolu (یعنی گلی پولی، قدیم Kallipolis کلّی پولس)، کِلِیّه (جو قدیم Sestos (سستوس) سے زیاده دور نهیں هے)، Eceabad (ایجیا باد، جو اس سے پهلے Mnydos میدوس یعنی قدیم میڈی توس Madytos تھا)، کلید البحر اور

سدالبحر ہیں۔ ایشیائی ساحل پر چاردک Cardak، لَپْ سِکی Lapseki (قدیم زمانے کا Lampsakos اور قرون وسطٰی کے مغربی ماخذ میں Lampsico، Lapsico اور Lapsaco) چناق قلعہ (قدیم Abydos کے قریب)، اِرِنکوئی Erenköy اور قوم قلعہ Kumkale آباد ہیں ۔

سلطان محمد ثانی (۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء تا ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء) نے در دانیال کو زیادہ مؤثر طریقے سے اپنے قبضے میں رکھنے کے لیے آبنائے کے دونوں جانب نئی قلعہ بندیاں کیں، جن میں قدیم ایبڈوس Abydos کے قریب ایک قلعہ بھی شامل تھا۔ اس قلعے کا نام قلعۂ سلطانیہ ہوگیا (بقول پیری رئیس: کتاب بحریہ، ص ۸۶)، کیونکہ اس کی تعمیر میں محمد ثانی کے ایک بیٹے سلطان مصطفٰی کا بھی ہاتھ تھا (قب نیز ابن کمال، ص ۱۰۰ =بخط جدید (*Transkripsiyon*)، ص ۱۰۱، جہاں اسے سلطانیّہ کہا گیا ہے)۔ قلعۂ سُلطانیّہ کے شہر میں سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں ارمنیوں، یہودیوں، اور یونانیوں کی خاصی بڑی تعداد رہتی تھی۔ یہاں (غالباً ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ) مٹی کے برتنوں کی صنعت قائم ہوئی اور پھر یہ ان برتنوں کی صنعت کے اہم مرکز کی حیثیت سے مشہور ہو گیا۔ غالباً اسی بنا پر اس کا نام چناق قلعہ سی (چناق=مٹی کا پیالہ) پڑ گیا اور اس کا پرانا نام متروک ہو گیا۔ چناق قلعہ سی، ۱۸۷۶ء میں ترکوں کی جزائر بحر سفید کی ولایت اور پھر بِیْغا کی سنجاق میں شامل تھا۔ اب یہ موجودہ صوبۂ چناق قلعہ کا مرکز ہے۔ اس شہر کو ۱۸۶۰ء اور ۱۸۶۵ء کی آتش زدگی، اگست ۱۹۱۲ء کے زلزلے اور پہلی جنگ کے دوران میں ۱۹۱۵ء کی بحری گولہ باری سے بہت نقصان پہنچا۔ پچھلے چند برسوں میں چناق قلعہ کو بڑی حد تک پھر پہلی سی خوشحالی حاصل ہوگئی ہے اور ایک اندازے کے مطابق ۱۹۴۰ء میں یہاں کی آبادی چوبیس ہزار چھے سو تھی۔

عثمانلی ترکوں نے (قریب ۷۳۵ تا ۷۴۵ھ/قریب ۱۳۳۵ تا قریب ۱۳۴۵ء) قرہ سی [رَکْ بآں] کی امارت کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور پھر ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء کے زلزلے کی تباہی کے بعد گیلی پولی [رَکْ بآں] کے مقام پر قبضہ جما لیا، جہاں سے بعد میں آگے بڑھ کر انھوں نے تھریس Thrace فتح کیا۔ یہ پہلا موقع تھا جب کسی مسلمان ریاست کی حکومت آبنائے کے دونوں جانب قائم ہوئی۔ عثمانی سلطان بایزید اوّل (۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء تا ۸۰۵ھ/ ۱۴۰۲ - ۱۴۰۳ء) نے گیلی پولی کے مورچوں کو مضبوط کیا (۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء)، محمد اوّل (۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء تا ۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء) اور مراد ثانی (۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء تا ۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء) کے دور حکومت میں انھیں اور بہتر بنایا گیا، لیکن ایک مؤثر بحری بیڑے کے بغیر در دانیال پر ترکوں کا قبضہ مضبوط نہیں ہوسکتا تھا، چنانچہ مسیحی بحری فوجیں (۷۶۷ھ/ [۱۳۶۵-] ۱۳۶۶ء میں سیوائے Savoy کے ایمیڈیو Amedeo کی صلیبی جنگ (جس کی وجہ سے گیلی پولی ایک مختصر وقفے کے لیے دوبارہ بوزنطیوں کے ہاتھ میں آ گیا)، پھر ۸۰۱ھ / ۱۳۹۸ - ۱۳۹۹ء میں (Marechal Boucicaut کی مہم قسطنطینیہ)، پھر ۸۱۹ھ/ ۱۴۱۶ء میں (گیلی پولی کے سامنے وینس کی فوجوں کے ہاتھوں ترکی بحری فوجوں کی شکست)، اور پھر ۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء میں (وارنہ Varna کی مہم کے موقع پر پاپائے اعظم اور وینس کے دستوں کی در دانیال میں آمد) آبنائے میں داخل ہوتی رہیں۔ سلطان محمد ثانی (۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء تا ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء) نے در دانیال پر مؤثر تر قبضہ قائم رکھنے کی غرض سے ان مقامات پر نئے مورچے بنوائے جہاں آبنائے سب سے زیادہ تنگ تھی؛ چنانچہ ایشیائی ساحل پر قلعۂ سلطانیہ اور یورپی ساحل پر کلید البحر کے مقام پر قلعے بنوائے گئے۔ آتشیں اسلحہ اب اتنے زیادہ بننے اور استعمال ہونے لگے تھے کہ سلطان نے ان نئے مورچوں میں بڑی بڑی توپیں رکھوا دیں جو رودبار کے دوسری طرف مار کر سکتی

تھیں۔ سلطان سلیمان قانونی ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء تا ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء) کے دور حکومت میں ۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء میں ان قلعوں کو دوبارہ قابل استعمال بنایا گیا۔ اس زمانے میں در دانیال کا علاقہ جزائز بحر سفید کی ایالت میں شامل تھا۔ یعنی بحیرۂ اِیجَه کے چند جزیروں اور ساحلی علاقوں کو ملا کر یہ علاقہ قپودان پاشا (ترکی بیڑے کے امیر البحر اعظم) کا صوبہ کہلاتا تھا.

سولھویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی کے آغاز میں در دانیال کے ساحلوں کے مورچے رفتہ رفتہ ٹوٹ پھوٹ گئے اور کہیں کریٹ کی جنگ (۱۰۵۵ھ/۱۶۴۵ء تا ۱۰۸۰ھ/۱۶۶۹ء) کے موقع پر جا کر باب عالی نے وینسی یورش کے خدشے کے پیش نظر نئے دفاعی اقدامات کیے۔ قلعۂ سلطانیه اور کلید البحر کی نئے سرے سے مکمل تعمیر کی گئی (۱۰۶۹ھ/۱۶۵۸ء تا ۱۰۷۰ھ/۱۶۶۰ء) اور مزید برآں آبنائے کے یورپی جانب بحیرۂ اِیجَه کے در دانیال — سدالبحر والے سرے پر اور ایشیائی جانب قوم قلعه پر نئے قلعے بنائے گئے۔ ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء تا ۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء کی ترکی۔ روسی جنگ کے زمانے میں در دانیال کے سامنے روسی بیڑے کی موجودگی سے جو خطرہ پیدا ہوا، اس کے پیش نظر بیرن دی ٹوٹ Baron de Tott کے زیر اهتمام رودبار کے ساحلوں کے ساتھ ساتھ نئے قلعے تعمیر کیے گئے۔ سلیم ثالث (۱۲۰۳ھ/۱۷۸۹ء تا ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء) کے دور حکومت کے آخری برسوں میں در دانیال میں جدید قسم کی قلعه بندی کرنے کی مزید کوشش کی گئی۔ ۱۲۲۱ھ/[۱۸۰۶-]۱۸۰۷ء میں سرجان ڈک ورتھ Sir John Duckworth کی زیر کمان ایک انگریزی بیڑا رودبار میں داخل ہو گیا، اور در دانیال کی مورچه بندی کو زمانۂ حال کی ضروریات کے مطابق مکمل کرنے کی ضرورت ایک بار پھر شدت سے محسوس کی گئی۔ اس کے بعد سے رودبار کے قبضے کی اهمیت محض مقامی نہیں رہی اور انیسویں اور بیسویں صدیوں میں بین الاقوامی معاهدوں کے ایک سلسلے کی رو سے در دانیال (اور باسفورس) کی حیثیت متعین کی گئی۔ در دانیال سے تعلق رکھنے والے ماضی قریب کے واقعات کے سلسلے میں پہلی جنگ عظیم کے دوران میں گیلی پولی کی ۱۹۱۵ - ۱۹۱۶ء کی لڑائی کا ذکر کرنا کافی ہوگا.

مآخذ: (۱) ابن خُرَّدَاذْبه، ص ۱۰۳ بعد؛ (۲) یاقوت، ۱: ۳۷۴؛ (۳) الادریسی: نُزْهَةُ المشتاق، ترجمۂ Jaubert: Géographie d' Edrisi، ۲: ۱۳۵، ۳۰۱ بعد؛ (۴) دستور نامۂ انوری، طبع مُکرمین خلیل، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۲۵ بعد؛ (۵) ابن کمال (یعنی کمال پاشا زاده): تواریخ آل عثمان، دفتر ۷، طبع شرف الدین توران (ترک تاریخ کرومو یاپیلرتلن)، سلسله ۱، شمار ۵)، انقره ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۰ (بخط جدید = Transkripsiyon، طبع شرف الدین توران، انقره ۱۹۵۷ء، ص ۱۰۱)؛ (۶) پیری رئیس: کتاب بحریۃ، استانبول ۱۹۳۵ء، ص ۸۶ بعد؛ (۷) سعد الدین: تاج التواریخ، ۱، استانبول ۱۲۷۹ھ: ۵۴ بعد؛ (۸) حاجی خلیفه: تحفة الکبار، استانبول ۱۲۲۹ھ، ص ۱۳۰ بعد؛ (۹) اولیا چلبی: سیاحت نامه، ۵، استانبول ۱۳۱۵ھ: ۳۰۱ تا ۳۲۲؛ (۱۰) Ducas، بون ۱۸۳۴ء، ص ۱۹؛ (۱۱) Chalkokondyles، بون ۱۸۴۳ء، ص ۵۲۹ بعد؛ (۱۲) Critobulus، طبع C. Müller، *Fragmenta Historicorum Graecorum*، ۵، پیرس ۱۸۷۰ء: ۱۳۶ تا ۱۳۷، ۱۵۱؛ (۱۳) N. de Nicolay: *Navigations et Pérégrinations*، لیون Lyon ۱۵۶۸ء، ص ۵۲؛ (۱۴) M. de Thevenot: *Relation d'un Voyage fait au Levant*، پیرس ۱۶۶۴ء، ص ۳۲ بعد و ۱۳۱ بعد؛ (۱۵) P. du Fresne-Canaye: *Voyage du Levant*، طبع H. Hauser، پیرس ۱۸۹۷ء، ص ۱۵۹ بعد؛ (۱۶) G. J. Grelot: *Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople*، پیرس ۱۶۸۱ء، ص ۳ بعد و مواضع کثیره؛ (۱۷) J. Spon و G. Wheler:

Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant، لیون ۱۶۷۸ء، ۱ : ۲۰۳ ببعد : (۱۸) Pitton de Tournefort : *Relation d'un Voyage du Levant*، پیرس ۱۷۱۷ء، ص ۴۵۳ ببعد : (۱۹) R. Pockocke : *A Description of the East*، ۲/۲، لنڈن ۱۷۴۵ء، ص ۱۰۲ ببعد، ۱۱۱، ۱۴۳ : (۲۰) Baron de Tott : *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*، امسٹرڈم ۱۷۸۴ء، حصہ ۳، ص ۴۳ ببعد : (۲۱) J. Dallaway : *Constantinople*، لنڈن ۱۷۹۷ء، ص ۳۳۲ ببعد : (۲۲) W. Eaton : *A Survey of the Turkish Empire*، لنڈن ۱۷۹۸ء، ص ۸۸ ببعد : (۲۳) A. Morellet : *Constantinople ancienne et moderne et Description des Côtes et Isles de R' Archipel et de La Troade*، پیرس An VII، ۲/۸، ص ۱۳۶ ببعد : (۲۴) J. B. Lechevalier : *Voyage de la Troade*، پیرس ۱۸۰۲ء، ۱ : ۲۶۷ ببعد : (۲۵) A. de Juchereau de St. Denys : *Révolution de Constantinople en 1807 et 1808*، پیرس ۱۸۱۹ء، ۲ : ۵۳ ببعد : (۲۶) F. de Beaujour : *Voyage militaire dans l'Empire Othoman*، پیرس ۱۸۲۹ء، ۲ : ۳۸۳ ببعد : (۲۷) M. Michaud و M. Poujoulat : *Correspondance d'Orient* (۱۸۳۰ - ۱۸۳۱ء)، پیرس ۱۸۳۳ - ۱۸۳۴ء، ۱ : ۴۴۹ ببعد، ۲ : ۱ ببعد : (۲۸) H. von Moltke : *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839*، برلن ۱۸۷۷ء، ص ۵۱ ببعد، ۶۸ ببعد : (۲۹) W. Ramsay : *The Historical Geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۱۵۲ ببعد : (۳۰) Tomaschek، ص ۳، ۱۵ ببعد : (۳۱) H. Högg : *Türkenburgen an Bosporus und Hellespont*، ڈرسڈن ۱۹۳۲ء : (۳۲) F. Babinger : *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14-15. Jahrhundert)*، میونخ ۱۹۴۴ء، ص ۳۹ ببعد : (۳۳) H. J. Kissling : *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17 Jahrhundert* (*Abh. K.M.*; *XXXII/3*)، Wiesbaden ۱۹۵۶ء، ص ۴۷ ببعد : (۳۴) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۳ : ۷۴۳ ببعد، ۷۵۸ ببعد، ۷۶۵ : (۳۵) Pauly-Wissowa، شٹٹ گارٹ Stuttgart ۱۹۱۲ء، ۸ : عمود ۱۸۲ تا ۱۹۳، بذیل مادۂ Hellesspontos : (۳۶) وآ - ترکی، بذیل مادۂ چناق قلعہ، جس میں (الف) در دانیال کی ارضیاتی، جغرافیائی اور ابحاری و انہاری (hydrographical) خصوصیات اور (ب) ۱۹۱۵ - ۱۹۱۶ء کے معرکۂ گیلی پولی پر مآخذ سے متعلق اشارے بھی ملیں گے؛ رودبار کے اٹھارھویں صدی سے لے کر بیسویں صدی تک کے بین الاقوامی مسئلے سے متعلق حوالوں کے لیے رک بہ بوغاز ایچی؛ نیز (۳۷) Pearson، ص ۵۷۶ تا ۵۷۷ (عدد ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۷) و بمواضع کثیرہ.

(V. J. PARRY)

چندیرہ لی : رک بہ جَندَرلی. *

چَندیری : شمالی وسطِ ہند کا شہر اور پرانا قلعہ، * جو ۲۴ درجے ۴۲ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۸ درجے ۹ دقیقے طول بلد شرقی پر ایک سطح مرتفع پر واقع ہے اور اس کے مشرق کے رُخ سامنے دریاے بیتوا کی وادی نظر آتی ہے۔ البیرونی (۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) اور ابن بطوطہ قلعے کا ذکر نہیں کرتے اور اُن کے ہاں جس جگہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ بوڑھی چندیری ہے، جو موجودہ چندیری کے محل وقوع سے پندرہ کیلومیٹر کے فاصلے پر اس کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ یہاں ہندو اور جین آثار قدیمہ کے درمیان مسلمانوں کے قلعوں کے کھنڈر موجود ہیں، جو غالباً آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے کے ہیں، اس لیے کہ گو غیاث الدین بلبن [illegible]، جو [illegible] وقت ناصرالدین [محمود] کا نائب تھا، ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء میں اس شہر کو فتح کر لیا تھا، [illegible] وقت فاتح کے پیش نظر مستقل قبضہ [illegible] تھا، لہذا مسلمانوں کا اس پر باقاعدہ قبضہ [illegible] وقت ہوا جب

bestudubooks.wordpress.com

۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء میں عین المُلک نے راجہ ہَرآنند کو شکست دی۔ اس واقعے کے چار سال بعد تلنگانہ کے مقام وارنگل پر حملہ کرنے سے پہلے ملک کافور نے اس مقام کو اپنی فوجوں کا مستقر بنایا۔ نیا چندیری غالباً مالوا کے غوری بادشاہوں نے نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں بسایا (دلاور خان اور ہوشنگ کے کتبات، در *ASI*، *AR*، ۱۹۲۸-۱۹۲۹ء، ص ۱۲۸ و *EIM* ۱۹۴۳، ص ۴۷) اور مالوا میں جو جنگیں ہوئیں ان کے دوران میں سلطان علاءالدین خلجی اوّل نے ۸۴۲ھ/۱۴۳۸ء میں اسے غوریوں سے چھین لیا (Bayley: *History of Gujarāt* [تاریخ الفی]، ص ۱۲۳)۔ یہ مقام خلجی صوبے داروں کے ماتحت رہا، تاآنکہ متلون مزاج صوبے دار بہجت خان نے بغاوت کر دی اور محمود ثانی کے مقابلے میں اس کے بھائی صاحب خان کی حمایت کی، جو محمد ثانی کے نام سے برائے نام بادشاہ بن گیا تھا اور ۹۱۹ھ/۱۵۱۳ء میں دہلی کے سکندر لودی سے مدد کی درخواست کی۔ چونکہ چندیری بندیل کھنڈ اور مالوا کی سرحد پر واقع تھا اس لیے اس کے بعد یکے بعد دیگرے اس پر مختلف لوگوں کا قبضہ ہوتا رہا۔ سکندر کی فوجیں ۹۲۱ھ/۱۵۱۵ء تک اس پر قابض رہیں، لیکن ان کے وہاں سے ہٹ جانے کے بعد اس پر چتوڑ کے رانا نے قبضہ کر لیا اور محمود ثانی کے معزول کردہ وزیر مدنی رائے کو، جو مانڈو [رک بآں] کے قتل عام سے جان بچا کر نکل آیا تھا، یہاں کا صوبے دار مقرر کر دیا۔ ۹۳۴ھ/۱۵۲۸ء میں بابر نے چندیری اس سے چھین لیا اور صاحب خان کے بیٹے احمد خان کو واپس دے دیا۔ آگے چل کر اس پر پوربیا راجپوت پورن مل کا قبضہ ہو گیا اور ۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰ء کے قریب شیر شاہ نے اسے فتح کر لیا، لیکن پورن مل دوبارہ اس پر قابض ہو گیا اور اس نے چندیری کے مسلمانوں کا قتل عام کیا اور ان کی تذلیل کی۔ شیر شاہ نے ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں اس سے انتقام لیا (فرشتہ، طبع Briggs، ۲: ۱۶۰)۔ جب اکبر نے مالوے کا صوبہ فتح کیا تو چندیری اس کی ایک سرکار کا صدر مقام ہوا (آئین اکبری، ۱: ۱۲۲)۔ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ ایک بڑا شہر تھا اور اس میں ۱۴ ہزار پتھر کے مکان اور ۱۲ سو مسجدیں تھیں۔ اس کے بعد یہ کئی مرتبہ بندیلوں کے قبضے میں آیا اور بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے آغاز کے بعد سے ہندوؤں کے قبضے میں رہا۔

یادگار عمارتیں: شہر فصیل سے گھرا ہوا ہے، جس میں پانچ دروازے ہیں۔ ایک دروازہ کٹی گھاٹی ہے، جو سطح زمین پر اُبھری ہوئی چٹان کو کاٹ کر بنایا گیا ہے۔ قلعہ اس سے کوئی ستّر میٹر کی اونچائی پر بنا ہوا ہے اور یہاں پانی پہاڑی کے دامن میں بنے ہوئے ایک بڑے حوض سے پہنچایا جاتا ہے۔ حوض تک پہنچنے کے لیے ایک مسقّف راستہ بنا ہوا ہے (نقشہ از Cunningham، *ASI*، ج ۲، لوحۂ ۹۳)۔ یہاں کی جامع مسجد مانڈو کی جامع مسجد سے ملتی جلتی ہے۔ اس کے ایوان کے اوپر بلند گنبد ہیں، جنھیں بنیادِ محراب (springing) اور وسطِ محراب (haunch) کے مابین سہاروں سے اونچا کیا گیا ہے، لیکن ان کی کارنس cornice کو لہریے دار دیوارگیریوں (brackets) کی ایک قطار پر قائم کیا گیا ہے۔ یہ چیز گجراتی کاریگروں کی ساختہ ہے۔ 'مدرسہ' اور 'شہزادی کا روضہ' نامی دو مقبرے اسی انداز تعمیر کے بہت اچھے نمونے ہیں۔ فتح آباد کے نواح میں تین میٹر مغرب کی طرف غالباً اس زمانے سے کچھ پہلے کی یادگار، کُوشک محل ہے۔ یہ ایک وسیع مربع عمارت ہے۔ اس کی جو چار منزلیں باقی رہ گئی ہیں ان کے درمیان میں سے ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے راستے گزرتے ہیں اور اس طرح عمارت کا اندرونی حصہ چار مساوی حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ کوشک محل کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ وہی سات منزلہ محل ہے جس کی تعمیر کا حکم محمود شاہ

اوّل نے ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء میں دیا تھا۔ قلعے کے مغربی پایے پر 'بادل محل دروازہ' نام کا ایک پھاٹک ہے، جو باقی عمارت سے علٰیحدہ ہے؛ یہ ایک "فتح دروازہ" (triumphal arch) ہے، جو دو مخروطی پشتوں کے درمیان بنایا گیا ہے اور ضرورت سے کچھ زیادہ ہی مرصّع ومزیّن ہے.

مآخذ: (۱) Cunningham، در *ASI*، ۲: ۴۰۴ تا ۴۱۲، میں تاریخی خاکہ ملتا ہے، جس کے ساتھ اصل مآخذ کے حوالے (بیشتر فرشتہ کے) ہیں؛ نیز (۲) C.E. Luard: *Gwalior State Gazetteer*، ج ۱، ۱۹۰۸ء، ص ۲۰۹ تا ۲۱۲؛ (۳) سب سے قدیم کتبہ (۷۱۱ھ/۱۳۱۲ء)، در رام سنگھ سکسینہ: *Persian Inscriptions in the Gwalior State*، در *IHQ*، ۱۹۲۵ء، ۱: ۶۵۳، جسے اس کتاب میں نئی چندیری سے برآمد فرض کیا گیا ہے، لیکن یہ یقینی نہیں ہے۔ یادگار عمارتوں پر [دیکھیے] Cunningham: کتاب مذکور کے علاوہ (۴) M. B. Grade: *Guide to Chanderi*، محکمۂ آثار قدیمہ گوالیار، ۱۹۲۸ء؛ (۵) *ASI Annual Reports*، خصوصاً ۱۹۲۴-۱۹۲۵ء، ص ۱۶۳ تا ۱۶۴؛ (۶) Sir John Marshall: *The monuments of Muslim India*، در *Cambridge History of India*، ج ۳، ۱۹۲۸ء، ص ۶۲۲ ببعد؛

(J. BURTON-PAGE)

* **چنکیری**: (یا چانغری؛ شروع میں اسے کینغری یا کنغری، کنقری اور عام طور پر چنکیری یا چنگری بھی کہتے تھے)، قدیم جنجرہ Gangra (عربی مآخذ میں خنجرہ یا جنجرہ)، وسطی آناطولی میں ۴۵ درجے ۳۵ دقیقے عرض بلد شمالی ۳۳ درجے ۳۵ دقیقے طول بلد مشرق پر ایک شہر، جو دریاے طاتلی چای اور قزل ایرماق کے معاون دریا آجی چای کے سنگھم پر ۲۳۹۵ فٹ (۷۳۰ میٹر) کی بلندی پر واقع ہے۔ ۱۹۳۳ء سے انقرہ۔ زونگلداق (انقرہ سے ۱۰۵ میل یا ۱۷۴ کیلومیٹر) ریلوے یہاں سے گزرتی ہے۔ یہ شہر کسی زمانے میں ایالت آناطولو [آناطولی] کی سنجاق (لواء) کا صدر مقام تھا۔ تنظیمات کے بعد یہ قسطمونی کی ولایت کی ایک سنجاق کا صدر مقام بن گیا۔ جمہوریۂ ترکیہ میں یہ ایک ولایت (اِل) کا، جس میں تین قضائیں (چانغری، چرکس اور ایلغاز (کوچ حِصار) ہیں، صدر مقام ہے.

زمانۂ قدیم میں بھی یہ بطور ایک قلعہ بند شہر کے مشہور تھا اور بوزنطی اسے وقتًا فوقتًا لوگوں کو جلاوطن کرنے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ایک ناقابل تسخیر قلعہ ہونے کی وجہ سے، آگے چل کر عربوں اور ترکوں کی باہمی جنگوں کے دوران میں اس کی اہمیت دوبارہ بڑھ گئی۔ امویوں نے جب بوزنطیوں پر حملے کیے تو ان حملوں کے دوران میں وہ کئی مرتبہ خنجرہ تک آ گئے۔ یہ صورت ۹۳ھ/۷۱۱-۷۱۲ء (الطّبری، طبع de Geoje، ۲: ۱۲۳۶؛ ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۳: ۴۵۷؛ الیعقوبی، ۲: ۳۵۰، جو اس شہر کو حِصْن الحدید کہتا ہے)، ۱۰۹ھ/۷۲۷-۷۲۸ء (الیعقوبی، ۲: ۳۹۵) اور ۱۱۴ھ/[۷۳۲-۷۳۳ء] (Bar Hebraeus: *Ketāḇā de Makteḇānūṯ Zaḇné*، طبع Bruns و Kirsch، ۲: ۱۲۵؛ علاوہ بریں قب الطّبری، ۲: ۱۵۶۱ء اور Theophanes، بذیل سن ۶۲۲۴ [؟ کذا]) میں پیش آئی۔ جب بوزنطیوں کو ۱۰۷۱ء میں ملازگرد (Manzikert) کے قریب شکست ہوئی اور انھیں اپنے مشرق سرحدی صوبے چھوڑنے پڑے تو سلجوقوں اور دانشمندیوں نے مال غنیمت آپس میں تقسیم کر لیا۔ اوّل الذکر ایک مختصر وقفے کے بعد ازنیق (نیکیا Nicea) اور قونیہ میں آباد ہوگئے، اور مؤخّر الذکر آماسیہ سے قسطمونی تک ایشیاے کوچک کے شمالی نصف حصے میں پھیل گئے۔ چانغری کا ذکر ابتدائی دانشمندیوں کی ۴۶۸ھ/۱۰۷۵-۱۰۷۶ء کی فتوحات کے سلسلے میں ملتا ہے۔ احسن بن علی توقادی (؟): تاریخ آل دانشمند، در حسین حسام الدّین: اماسیہ تاریخی، استانبول ۱۳۲۲ھ، ۲: ۲۸۶ ببعد؛ ہزار فن: تنقیح التّواریخ، در *ZDMG*، ص ۳۰، ۴۷۰)۔

۱۱۰۱ء میں صلیبیوں کی ایک فوج قسطنطینیہ سے علاقۂ دانشمند اوغلو کی جانب روانہ ہوئی تاکہ انطاکیہ کے حاکم بوھمولد Bohemund کو رہائی دلائے، جسے دانشمندی مَلَطیہ سے پکڑ کر لیکسار میں لے آئے تھے۔ اس فوج نے انقرہ کو فتح کر لیا اور چانغری (praesidium Gangara) کی طرف بڑھی، لیکن حملہ ناکام رہا اور تھوڑے عرصے کے بعد اُسے اماسیہ کے مقام پر سلجوقوں اور دانشمندیوں کی متحدہ فوج کے ہاتھوں شکست فاش کھانی پڑی (Albert of Aix، ۱/۸، باب ۸؛ ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰: ۲۰۳؛ قب ZDMG، ۳۰: ۴۷۶؛ Chalandon: *Les Comnènes*، ۱: ۲۲۴ ببعد)۔ کومنان (Comnene) شہنشاہ جان John نے ۱۱۳۴ء میں چانغری کا محاصرہ کرکے بھاری اسلحہ کی مدد سے اسے فتح کر لیا۔ اُس نے ایک سال پہلے وہ ایک ناکام حملہ کر چکا تھا (*Chronicle of Niketas*، ج ۱، باب ۶ اور بالخصوص John Prodromos: دیکھیے Chalandon: کتاب مذکور، ۲: ۸۴ ببعد؛ لیکن شہنشاہ کے جانے کے کچھ ہی عرصے بعد دانشمندیوں نے قلعے کو دوبارہ مسخر کر لیا اور اس کے بعد یہ قلعہ پھر کبھی بوزنطیوں کے ہاتھ نہیں آیا.

اس کے بعد سے چانغری کو ہم قونیہ کے سلجوقوں کے قبضے میں دیکھتے ہیں (قب Chalandon، بمواضع کثیرہ)۔ رومی سلجوق سلطنت (اناطولی) کے سقُوط کے بعد چانغری قسطمونی کے چاندار اوغلوؤں کے علاقے کا حصہ بن گیا۔ کچھ عرصے کے لیے یہ شہر عثمانی سلطان مراد اول کی سلطنت میں رہا (بروایت عزیز استرآبادی: بزم و رزم)۔ آگے چل کر بایزید اول نے اُن کے مقبوضات کے معتدبہ حصے کے ساتھ اسے بھی (بروایت نشری) ۷۹۵ھ/۱۳۹۲-۱۳۹۳ء میں یا (بروایت عاشق پاشا زادہ، و گمنام وقائع: سعدالدین، ۱: ۱۵۰) ۷۹۷ھ/۱۳۹۴-۱۳۹۵ء میں چاندار اوغلوؤں سے لے لیا۔ ۱۴۰۱ء میں تیمور نے یہ علاقے انہیں واپس کر دیے اور بالآخر [۸۴۲ھ]/۱۴۳۹ء میں محمد اوّل نے انہیں اپنی سلطنت میں شامل کر لیا (عاشق پاشا زادہ، طبع استانبول، ص ۸۸ ببعد، طبع Giese، ص ۷۹؛ Leunclavius: *Historiae Musulmanae Turcorum*، فرانکفرٹ ۱۵۹۱ء، عمود ۴۷۵؛ von Hammer کے بیانات، در *GOR*، ۱: ۷۰، غلط فہمی پر مبنی ہیں)۔ اس کے بعد کے عثمانی دور امن میں چانغری پس منظر میں چلا گیا اور مؤرخین نے شاذ و نادر ہی اس کا ذکر کیا ہے، گو اولیا چلبی (سیاحت نامہ، ۳: ۲۵۰ ببعد) اور کاتب چلبی (جہان نما، ص ۶۴۵) نے شہر کا تفصیلی حال لکھا ہے۔ یورپی سیاحوں میں اس کا ذکر ۱۵۵۳-۱۵۵۵ء کے بعد سے شروع ہوتا ہے اور ذکر کرنے والا پہلا شخص Dernschwam ہے (دیکھیے اس کی کتاب *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien*، طبع Babinger، میونخ ۱۹۲۳ء، ص ۱۹۶)۔ تقریباً تین سو سال بعد Ainsworth نے اس کا آنکھوں دیکھا حال بیان کیا ہے۔ ایشیائے کوچک آنے والے روسی اور جرمن سیاح بھی کبھی کبھی یہاں آئے ہیں اور ان میں سے بعض کے ہاں اس کا تذکرہ ملتا ہے.

اس کا قلعہ، جس پر مختلف وقتوں میں عربوں، دانشمندیوں، بوزنطیوں اور صلیبیوں کے حملے ہوتے رہے، اب کھنڈر ہو چکا ہے۔ ایک تنہا یادگار جو یہاں موجود ہے وہ قرہ تکین کا مقبرہ ہے، جس نے اس شہر کو پہلے دانشمندی حکمران کے لیے فتح کیا تھا اور جس کی اب اولیا کے مانند تعظیم و تکریم کی جاتی ہے۔ قلعے کی پہاڑی پر زمانۂ قبل از تاریخ کے حوض ہیں، جن کا ذکر اولیا چلبی اور کاتب چلبی نے تفصیل کے ساتھ کیا ہے، لیکن اب تک ان کا گہرا مطالعہ نہیں کیا گیا اور نہ خانقاہ "مجید تاش" (تاش مسجد) کا جو مولوی درویشوں کی خانقاہ ہے؛ اس خانقاہ میں بعض ایسے کتبات ہیں جن کے متعلق اینزورتھ (Ainsworth) کو بتایا گیا تھا کہ وہ عرب خلفا کے وقت کے ہیں۔

کچھ مسجدوں کے متعلق کہا جاتا ھے کہ وہ بوزنطی دور کی بنی ھوئی ھیں (قب Cuinet)۔ بڑی مسجد سلیمان اوّل نے [بہ تصحیح ۹۶۶ھ] / ۱۵۵۸-۱۵۵۹ء میں بنوائی تھی۔

مغارہ کے قریب نمک کی وسیع کانیں جو چنکیری کے جنوب مشرق میں دو گھنٹے کی مسافت پر ھیں (Cuinet، ۴ : ۴۲۷ اور Märcker) بوزنطی دور میں بھی مشہور تھیں۔ ان کی پیداوار Γ,αγγρ.ηυ∂.υλφς (تیرھویں صدی کے آخر میں Nikolaos Myrepsos، در Du Cange: *Glossar. ad scriptores med. et inf. Graec.*) کہلاتی تھی۔ آج کل بھی یہ نمک پہلے کی طرح (تین ہزار ٹن سے پانچ ہزار ٹن سالانہ کی شرح سے) نکالا جا رھا ھے۔ شدید زلزلوں کا ذکر، جنھوں نے شہر کو کئی بار ھلایا (سب سے آخری زلزلہ فروری ۱۹۴۴ء میں آیا)، قرون وسطٰی میں بھی ملتا ھے۔ القزوینی: آثار البلاد، طبع وسٹنفلٹ، ص ۳۶۸ میں ایک ایسے ھی حادثے کا ذکر ملتا ھے جس سے اگست ۱۰۵۰ء میں شہر بالکل تباہ و برباد ھو گیا تھا۔

Texier کے بیان کے مطابق انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں چنکیری کے باشندوں کی تعداد ۱۶ ہزار تھی؛ ان کی اکثریت مسلمان تھی۔ ان باشندوں میں چالیس سے بھی کم یونانی گھرانے تھے۔ Tshihatsheff کے اندازے کے مطابق ۱۸۳۹ء میں یہاں تقریبًا ایک ہزار آٹھ سو گھر تھے، جن میں سے چالیس عیسائیوں کے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر کے اعداد و شمار Cuinet کے بیان کے مطابق یہ ھیں: ۱۵۶۳۲ باشندے، جن میں سے ۷۸۰ یونانی اور ۴۷۲ ارمنی تھے۔ قسطمونی کے سالنامہ میں باشندوں کی تعداد ۱۱۲۰۰ دی گئی ھے۔ Leonhard کے اندازے کے مطابق (۱۹۰۳ء میں) ۵ ہزار گھروں میں ۲۵ ہزار افراد رہتے تھے۔ J. H. Mordtmann کا اندازہ ھے کہ ۵ ہزار گھروں میں ۳۰ ہزار افراد رہتے تھے، جن میں سے ۱۵۰ خاندان یونانی تھے اور پچاس ارمنی، جو غالبًا پہلی جنگ عظیم کے بعد یہاں سے سکونت ترک کر کے چلے گئے۔ ۱۹۵۰ء کی مردم شماری سے مندرجۂ ذیل اعداد و شمار حاصل ھوے: شہر چنکیری ۱۴۱۶۱، قضا ۷۳۴۰۲، اور ولایت ۲۱۸۲۸۹ افراد۔

مآخذ: (ان کے علاوہ جن کا ذکر اس مقالے میں ھو چکا ہے): (۱) رِٹر Ritter : *Erdkunde*، ۱۸ : ۳۵۳ ببعد؛ (۲) Le Strange، ص ۱۵۸؛ (۳) ڈبلیو ریمزے W. Ramsay : *The Historical Geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۲۵۸؛ (۴) پاولی ـ وِسّووا Pauly-Wissowa، ۷ : ۷۰۷ و ۱۲۵۸؛ (۵) ڈبلیو ـ ایف اینزورتھ W. F. Ainsworth : *Travels and Researches in Asia Minor* ...، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۱۰۹ ببعد؛ (۶) Ch. Texier : *Asie Mineure*، ص ۶۱۷؛ (۷) v. Flottwell : *Aus dem Stromgebiet des Qyzyl-Yrmaq (Halys)*، در *Petermanns Mitteilungen*، ضمیمہ عدد ۱۱۴ (۱۸۹۵ء)، ص ۳۸ ببعد و ۵۰ (قلعے کے کھنڈروں کے نقشے کے ساتھ)؛ (۸) G. Märcker، در *Zeitschrift der Ges. f. Erdkunde*، ج ۳۴ (۱۸۹۹ء)، ص ۳۶۸ ببعد و ۳۷۳؛ (۹) R. Leonhard : *Paphlagonia*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۶۶ و ۱۲۰ (مع تصاویر)؛ (۱۰) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۴ : ۵۵۱ ببعد؛ (۱۱) ولایت قسطمونی کے سالنامے (Yearbooks) از ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ - ۱۸۷۰ء؛ (۱۲) اٰآ، ترکی، ۳ : ۳۵۷ تا ۳۵۹ (از Besim Darkot).

(J.H. MORDTMANN-[FR. TAESCHNER])

* **چنگانه**: خانہ بدوش قوموں کے ان متعدد ناموں میں سے ایک نام، جو مشرق میں ان کے لیے استعمال ھوتے ھیں۔ یہ نام یورپ کی کئی زبانوں میں داخل ھو گیا ھے (مثلاً ھنگری کی زبان میں Czigány، فرانسیسی میں Tsigane، اطالوی میں Zingari، جرمن میں Zigeuner) اور ترکی میں چنگینہ Čingene کی صورت

میں موجود ہے۔ اس نام کا مأخذ ابھی تک یقین کے ساتھ متعین نہیں کیا جا سکا۔ ایک خیال کے مطابق یہ لفظ چَنْگَر یا زنْگَر سے نکلا ہے، جو ایک ایسی قوم کا نام تھا جو قدیم زمانے میں دریاے سندھ کے کناروں پر آباد تھی۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ساسانی بہرام پنجم (بہرام گُور، ۴۲۰ تا ۴۳۸ء) ان لوگوں کو ہندوستان سے ایران لایا اور اس کے بعد وہ ساری دنیا میں پھیل گئے۔ فردوسی اور حمزہ اصفہانی کی متعلّقہ عبارتوں میں ان ہندوستانیوں کو لُولی (رکَ بآن) یا زُطّ Zott (رکَ بآن) کہا گیا ہے۔ دوسرے عام طور پر مستعمل نام یہ ھیں: شام میں نَوَر؛ شام، ایران، مصر اور دوسرے مقامات پر غُربَت یا قُربَت۔ مصر میں غَجَر [= گوجر ؟] بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن مصر کے خانہ بدوشوں کو اپنے آپ کو برامکہ (برمکیوں کی اولاد) کہنے کا شوق ہے۔

اگرچہ خانہ بدوشوں کے ہندوستانی الاصل ہونے کو اب عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن ان کے کئی گروہ عرصے تک یہ دعوٰی کرتے رہے ھیں کہ مصر ان کا سب سے پہلا وطن تھا؛ چنانچہ اُنھیں انگریزی میں 'جپسی' کہے جانے کی یہی وجہ ہے اور ھسپانوی گِتانو Gitano، فرانسیسی: Gitane ترکی: قِبْطی، اور ھنگری کی زبان: Faraonépe کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے۔ Bohémien کی اصطلاح کی، جو ان کے لیے فرانس میں مستعمل ہے وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے فرانس میں بوھیمیا کے راستے داخل ہوے تھے۔ ان لوگوں کے ان کے علاوہ جو دوسرے نام رائج ھیں وہ Anastase، De Geoje اور گوک بلگین Gökbilgin کی تصانیف میں ملتے ھیں۔ ان کی اپنی زبان میں ان کا نام رومنی، Romany ہے، جو روم rom بمعنی آدمی کا اسم صفت ہے۔

دوسرے ملکوں کی طرح مشرق کے خانہ بدوش بھی پیشے کے اعتبار سے لُہار، لُٹیرے، بساطی، مداری، گانے بجانے والے اور ریچھ کا تماشا کرنے والے ہیں۔ ان میں سے کچھ ایک جگہ آباد ہو گئے ھیں اور باقی خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ھیں۔ پرانے طور طریقوں پر چلنے والے خانہ بدوش ایک جگہ بس جانے والوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ھیں۔

ان سے متعلق ایسے اعداد و شمار نہیں ملتے جنھیں قابلِ اعتماد کہا جا سکے، لیکن ایران اور ترکی میں یقیناً ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ یہ بات بالکل پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے (جی۔ ایل۔ لیوس Lewis کی تحقیق کی رو سے، دیکھیے مآخذ) کہ مغربی آناطولی میں یُوروُک Yürük کا ایک قبیلہ اصل میں جِپسی ہے، عین ممکن ہے کہ بہت سے اور ترکی جِپسی بھی اس مغالطہ آمیز اصطلاح کی آڑ میں چھپے ہوے ہوں۔

کچھ جپسی براے نام عیسائی ھیں اور کچھ براے نام مسلمان (چنانچہ Geygellis علَوی کہلاتے ھیں لیکن دوسرے علویوں کے ھاں شادیاں نہیں کرتے)۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کا اپنا علیٰحدہ مذہب اور سیاسی نظام ہے، جس کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے۔ ان کے متعلق مختصر اور مفید معلومات، در Funk و Wagnall: *Standard Dictionary of Folklore* میں Romany کے مادّے کے تحت موجود ھیں۔

مآخذ: (۱) A. G. Paspati: *Études sur les Tchingianés ou Bohémiens de l'Empire Ottoman*، قسطنطینیہ ۱۸۷۰ء؛ (۲) P. Bataillard: *Sur les Origines des Bohémiens ou Tsiganes*، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۳) Miklosich: *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's*، وی انا ۱۸۷۲-۱۸۸۰ء؛ (۴) P. Anastase، در المشرق ۱۹۰۲ء؛ (۵) De Goeje: *Mémoires d'histoire et de géographie orientales*، عدد ۳؛ (۶) R.A. Stewart Macalister: *Language of the Nawar or Zutt, the Nomad Smiths of Palestine*، لندن ۱۹۱۴ء؛ (۷) W.R. Halliday: *The Gypsies of Turkey* (اس کی کتاب *Folklore Studies Ancient and*

Modern کا باب اول)، لنڈن ۱۹۲۳ء: (۸) R.L. Turner : 'The position of Romani in Indo Aryan Gypry Lore سوسائٹی کا مقالہ، عدد ۴، لنڈن ۱۹۲۷ء: (۹) کوپرولوزادہ محمد فؤاد: توزک خلق ادبیاتی انسکلوپیدیسی، مقالۂ ابدال، استانبول ۱۹۳۵ء: (۱۰) G. L. Lewis : *The Secret Language of the Geygelli Yürüks*، در ارمغانِ زکی ولیدی طوغان، استانبول ۱۹۵۵ء: (۱۰) اآ۔ ترکی، بذیل مادّہ Cingeneler (از ایم۔ طیب گوک بلگین): (۱۱) مضامین در *Journal of the GypsyLore Socy.*، مواضع کثیرہ: (۱۲) Pott : *Die Zigeuner in Europe und Asien*: (۱۳) Mac Ritchie : *The Gypsies of India*: (۱۴) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۷: ۱۲۵ ب، ۱۲۶ الف!].

(C. L. Lewis)

سوویت یونین میں چنگانہ کریمیا، آذر بیجان اور وسطی ایشیا میں ملتے ہیں۔ ۱۹۲۶ء کی مردم شماری کے مطابق ۶۱،۲۹۴ چپسیوں میں سے ۴ ہزار مسلمان ہیں، لیکن غالباً اصل تعداد اس سے زیادہ ہے۔ S.A. Tokarev (*Etnografiya Narodov SSSR*، ماسکو ۱۹۵۸ء) کے اندازے کے مطابق وسطی ایشیا میں مسلمان چپسیوں کی تعداد ۵ ہزار اور آذر بیجان میں "چند ہزار" ہے۔ ۱۹۲۶ء کے اعداد و شمار کے مطابق اُس وقت ازبکستان میں ۳،۷۱۰، تُرکمنستان میں تین سو اور علاقۂ کُلیاب اور سوویت سوشلسٹ جمہوریۂ تاجیکستان میں غیر متعین، لیکن غالباً خاصی زیادہ تعداد میں مسلمان چپسی موجود تھے۔

سوویت یونین کے چنگانہ کئی گروہوں پر مشتمل ہیں اور زبان اور رسم و رواج کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ یہ گروہ یا تو مقامی ناموں کے اعتبار سے "کَرَچی" "لُولی" "مزنگ" "جُگی" "کَوْول" کہلاتے ہیں، یا اپنے پیشوں کے لحاظ سے زَرگراں، کاسہ گراں اور مرجان فروش۔ یہ لوگ خود اپنے آپ کو "لوم" یا "ڈوم" کہتے ہیں۔ لولی اور جُگی ازبکستان میں رہتے ہیں اور زیادہ تر فارسی (تاجیکی) بولتے ہیں۔ ترکی بولنے والی ایک اقلیت اُزبک زبان بولتی ہے۔ آذربیجان کے کَرَچی اور کُلیاب کے کَوْول Kavol چپسی صرف فارسی بولتے ہیں۔ کلیاب کے علاقے کے چپسیوں کا ایک گروہ اب تک اپنی ایک مخصوص زبان بولتا ہے، جس کا ابھی تک مطالعہ نہیں ہوا اور جس کے متعلق I. M. Oranskiy (*Indoyazičnaya etnografičeskaya gruppa "AFGON" v Sredney Aziy*، در *Sov. Etn.*، عدد ۲، ۱۹۵۶ء، ص ۱۱۷ تا ۱۲۳) کا خیال ہے کہ یہ کوئی ہندوستانی بولی ہے۔ ان کے تاجیک ہمسائے انہیں "افغانؑ" کہتے ہیں اور مغالطے کی بنا پر اُنھیں سچ مچ افغان سمجھتے ہیں، جو علاقۂ کُلیاب کے جنوبی حصے میں خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ Oranskiy اور Tokarev کے خیال کے مطابق جُگی، لُولی اور مَزلگ ابھی تک ایک "خفیہ زبان" بولتے ہیں۔ نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو وسطی ایشیا اور کریمیا کے چپسی سُنّی اور آذربیجان کے چپسی شیعہ ہیں۔

(Ch. Quelquejay)

* **چنگیز خان :** [۱] مغول سلطنت کا بانی، جو ۱۱۶۷ء میں دریاے اُنان [=اونان؛ اونن] Onon کے دائیں کنارے بمقام دیلون بولداق Deli'ün-Boldok پیدا ہوا، جو مشرق سائبیریا کے موجودہ علاقۂ چتہ Chita میں واقع ہے۔ اس کی ابتدائی زندگی کے تفصیلی حالات کے اصلی مآخذ دو مغول کتابیں ہیں: ایک *Secret History of the Mongols*، جو ۱۲۴۰ء (یا زیادہ سے زیادہ ۱۲۵۲ء) میں لکھی گئی، اور دوسری آلتن دبتر *Altan Debter* [آلتون دفتر] یا "کتاب زریں" جو اس شاہی خاندان کی سرکاری تاریخ ہے۔ مؤخّر الذّکر کتاب کا اصل نسخہ تلف ہو گیا ہے، لیکن اس کا خاصا بڑا حصہ رشیدالدین کی جامع التواریخ میں نقل ہوا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک ملخص چینی ترجمہ "*Shêng-wu ch'inchêng lu*" یا "تذکرۂ مہمات چنگیز خاں" بھی ہے۔ یہ ترجمہ

۱۲۸۵ء سے کچھ پہلے کیا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں مأخذوں میں، جیسا کہ قیاس کیا جا سکتا ہے، زیادہ تر مواد ایسا ہے جس کی حیثیت محض افسانوی ہے۔ پہلی کتاب چنگیز خان کے طویل شجرۂ نسب سے شروع ہوتی ہے، جس میں چنگیز کا سلسلۂ نسب کئی پشتوں سے ہوتا ہوا بھورے بھیڑیے اور سفید ہرنی کے باھمی اختلاط تک پہنچتا ہے۔ دونوں مأخذوں میں دکھایا گیا ہے کہ نوزائیدہ بچہ ھاتھ میں منجمد خون کی ایک پھٹکی لیے ہے، جو گٹّے کی ھڈی کے برابر ہے۔ یہ گویا مستقبل میں اس کے فاتح عالم ہونے کی علامت ہے۔

چنگیز خان کا باپ یسوکای Yesügei، قُتُلہ Kutula کا بھتیجا تھا، جو اصلی مغولوں کا آخری خان یا حاکم تھا، جن کے نام پر آگے چل کر تمام مغول زبان بولنے والوں کا نام پڑا۔ مغول بارھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے میں مشرق منگولیا میں غالب رہے، لیکن پھر انہیں علاقۂ بوئر نور Buir Nor کے ایک قبیلے تاتار نامی کے آگے ھتیار ڈالنا پڑے، جنھوں نے ۱۱۶۱ء میں شمالی چین کے چِنْ حکمرانوں کے ساتھ مل کر مغول کو شکست فاش دی۔ گو اب مغول کا کوئی سردار نہیں رہا تھا اور وہ غیر منظم ہو چکے تھے، تاھم انھوں نے تاتاریوں کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھی؛ چنانچہ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ چنگیز خان کی ولادت کے وقت اس کا باپ دو تاتار سرداروں کو جنگی قیدی بنا کر لایا تھا۔ ان میں سے ایک کا نام تمُوجین۔اُوکہ Temüdjin-Üke تھا اور اسی سے چنگیز خان کو اس کا اصلی نام تمُوجیں ملا۔ اس لفظ کے معنی "لُہَار" کے ھیں، اور اسی سے چنگیز کے متعلق اس روایت کی ابتدا ہوئی، جو رُبرک کے ولیم (William of Rubruck) کے وقت میں عام ہو چکی تھی، کہ اس فاتح عالم نے اپنی زندگی لُہاری کے کام سے شروع کی۔

مغولوں میں اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ اپنے قبیلے سے باھر شادی کرتے تھے؛ چنانچہ جب تمُوجین کی عمر نو سال ہوئی تو اس کا باپ اسے لے کر منگولیا کے انتہائی مشرق حصے میں گیا کہ اس کی ماں کے قبیلے قُنقِرات Konkirat میں اس کے لیے بیوی تلاش کرے۔ رواج کے مطابق تمُوجین کا باپ یسوکای اسے وھیں چھوڑ آیا تاکہ وہ اپنے ہونے والے خسر کے خیمے ھی میں پرورش پائے، جس کی دس سالہ بیٹی بورتہ Börte کی قسمت میں شہنشاھوں کی ماں اور دادی بننا لکھا تھا۔ وطن لوٹتے وقت راستے میں یسوکای اتفاق سے تاتاروں کے ایک گروہ میں جا پہنچا، جو رنگ رلیاں منا رہے تھے۔ جب انھوں نے اسے جشن میں شامل ہونے کی دعوت دی تو وہ انکار نہ کر سکا، لیکن اس کے پرانے دشمنوں نے اسے پہچان لیا اور اس کے کھانے میں زھر ملا دیا۔ مرنے سے پہلے اسے بمشکل اتنی مہلت ملی کہ اپنے خیمے تک پہنچ کر اس نے تمُوجین کو واپس بلانے کے لیے ایک قاصد روانہ کر دیا۔

یسوکای کے مرنے پر اس کے پیروؤں نے قبیلے کی ایک شاخ تایجیوت Taiči'ut کے ورغلانے پر اس کے خاندان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ یہ شاخ قبیلے کی قیادت اپنے ھاتھوں میں لینا چاھتی تھی۔ یسوکای کی باحوصلہ بیوہ نے لوگوں کو اپنے گرد اکھٹا کرنے کی کوشش کی۔ شروع میں تو اسے کچھ کامیابی ہوئی، لیکن بعد میں اسے اور اس کے کم عمر بچوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا کہ فاقہ کشی سے خود ھی ان کا خاتمہ ہو جائے؛ لیکن انھوں نے درختوں کی جڑیں، بیر، وہ مچھلیاں جو تمُوجین اور اس کے بھائی دریاے اونان سے پکڑ لاتے تھے اور اپنے تیر کمان کے شکار کیے ہوئے چھوٹے چھوٹے پرندے اور جانور کھا کر اپنے آپ کو زندہ رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی طرح کے شکار کے ضمن میں تمُوجین کی لڑائی اس کے ایک سوتیلے بھائی سے ہو گئی اور اس نے اسے قتل کر ڈالا۔

تمُوجین تقریباً جوان ھو چکا تھا کہ تایجیوت کو اس کے خاندان کے زندہ ھونے کا پتا چلا اور انھوں نے اس مقصد سے ان کے چھوٹے سے خیمے پر حملہ کر دیا تاکہ تمُوجین کو پکڑ کر اس کا خاتمہ کر دیں اور وہ اپنے باپ کی جگہ نہ لے سکے ۔ اگرچہ وہ بچ کر جنگلوں میں چلا گیا اور کئی دن تک پیچھا کرنے والوں کے ھاتھ نہ لگا، لیکن بالآخر وہ پکڑا گیا؛ تاھم اس کے دشمنوں نے اسے مارا نہیں بلکہ مستقل طور پر قیدی بنا لیا ۔ انھوں نے اس کے گلے میں لکڑی کا ایک طوق ڈال دیا اور جب ایک پڑاؤ سے دوسرے پڑاؤ پر جاتے تو برابر اسے اپنے ساتھ رکھتے ۔ ایک شام جب یہ لوگ دریاے اونون کے کنارے جشن منا رھے تھے تمُوجین کو اندھیرے میں بھاگنے کا موقع مل گیا ۔ اپنے آپ کو دشمنوں سے چھپانے کے لیے وہ دریا میں کود پڑا اور صرف اپنے منہ کو پانی کے اوپر رکھا اور جسم کے باقی حصے کو پانی میں چھپا لیا ۔ جب اس کی تلاش شروع ھوئی تو اس کی اپنی ھی نسل کے ایک شخص کو اس کی جاے پناہ کا پتا چل گیا، لیکن اس نے تایجیوت کے لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ تلاش صبح تک ملتوی کر دی جائے ۔ یوں اس نے اسے فوری خطرے سے بچا لیا ۔ اس اثنا میں تمُوجین اپنے محسن کے خیمے تک پہنچ گیا ۔ اس نے ایک بار پھر اسے دشمنوں سے بچایا اور وھاں سے بچ نکلنے میں اس کی مدد کی ۔

اس معرکے کے فوراً بعد تمُوجین کو اپنی ھونے والی بیوی کا خیال آیا، جو مشرق منگولیا میں اس کا انتظار کر رھی تھی؛ چنانچہ وہ اسے لینے کے لیے قونقیرت کے پاس گیا ۔ بورتہ اپنے جہیز میں صرف ایک سیاہ سمور (sable) کی کھال لائی ۔ یہ واقعہ اس لیے قابل ذکر ھے کہ یہی کھال آگے چل کر تمُوجین کی اقبال مندی کی بنیاد بنی ۔ یہ کھال اس نے توغریل [طغرل] کی خدمت میں تحفۃً پیش کی، جو ایک نسطوری عیسائی قبیلے کرایت Kereyt کا حکمران تھا اور جس کی سلطنت دریاے تُلا Tula کے کنارے کنارے موجودہ اُلن بتور Ulan Bator کے علاقے میں پھیلی ھوئی تھی ۔ توغریل، جو تاریخ میں اونگ خان Ong-Khān کے نام سے زیادہ معروف ھے (مارکوپولو نے اس کا ذکر Prester John کے نام سے کیا ھے)، تمُوجین کے باپ کا آندہ یا خونی بھائی رہ چکا تھا ۔ وہ تمُوجین کے اس تحفے سے بہت خوش ھوا اور اس نے اسے اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا ۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ تمُوجین کو اپنے سرپرست کی مدد کی ضرورت محسوس ھوئی ۔ ایک جنگلی قبیلے مِرکیت Merkit کے لوگوں نے، جو موجودہ بُریت اے ۔ ایس ۔ ایس ۔ آر Buryat A. S. S. R. میں واقع بیکال جھیل کے جنوبی ساحل پر آباد تھے، اس کے پڑاؤ پر حملہ کر دیا اور اس کی نئی بیاھتا بیوی کو اٹھا کر لے گئے ۔ لیکن اس نے توغریل اور اپنے دوست جامُوقہ Djamuḳa کی مدد سے، جو ایک نوجوان مغول سردار اور تمُوجین کا اپنا اندہ تھا، مِرکیت کو شکست دی اور اپنی بیوی کو واپس لے آیا ۔ اس معرکے کے بعد کچھ عرصے تک تمُوجین اور جامُوقہ گہرے دوست رھے ۔ وہ اپنے خیمے ایک دوسرے کے پاس لگاتے اور اپنے مویشی ساتھ ساتھ چراتے، لیکن پھر دونوں میں کشیدگی ھو گئی اور دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ھو گئے ۔ اس کشیدگی کی وجہ معلوم نہیں کیا تھی، لیکن بارتولڈ Barthold کا یہ نظریہ کہ اس کشیدگی کا باعث یہ تھا کہ تمُوجین مغول طبقۂ اشراف کا نمائندہ تھا اور جامُوقہ عوام کا بہی خواہ تھا، اب صحیح نہیں سمجھا جاتا .

جامُوقہ سے کنارہ کشی کے فوراً بعد ھی مغول حکمرانوں نے تمُوجین کو اپنا خان تسلیم کر لیا اور اسے چنگیز خان کا لقب دیا، جس سے وہ تاریخ میں مشہور ھے ۔ اس لقب کے معنی واضح نہیں ۔ اس کی سب سے زیادہ قرین قیاس توضیح Pelliot نے کی ھے ۔ اس کا خیال ھے کہ یہ ترکی کے لفظ تنگز tengiz

[=دڈکز] کی، جس کے معنی "سمندر" ھیں، بدلی ھوئی صورت ھے؛ چنانچه وہ چنگیز خان کا ترجمه "سمندری خان" یا "خانِ عالم" کرتا ھے ۔ اس سلسلے میں یه بات بھی اھمیت سے خالی نہیں که اس کے کچھ عرصے بعد جب جامُوقه قبیلوں کے ایک اور وفاق کا سردار بنا تو لوگوں نے اسے گُور خان Gür K̲h̲an کا لقب دیا، جس کے معنی بھی "خان عالم" سے ملتے جلتے ھیں .

اس قبیلے کا خان بننے کے بعد چنگیز خان مغولوں کی خانه جنگیوں میں ایک اھم قوت بن گیا ۔ ۱۱۹۶ء میں لوگوں نے اس کے سرپرست توغریل کو تخت سے اتار دیا اور اسے کچھ عرصے تک قرا ختای کے دربار میں جلاوطنی کی زندگی بسر کرنا پڑی ۔ ۱۱۹۸ء میں چنگیز خان کی مداخلت سے اسے پھر اپنا تخت و تاج واپس ملا ۔ اسی سال یه دونوں تاتار کے خلاف ایک مہم میں چین کے حلیف تھے ۔ چینی فتوحات میں کارگزاری کی بنا پر توغریل کو وانگ wang یا شہزادے کا خطاب ملا اور اسی سے اس کا نام اونگ خان ھوا ۔ چنگیز خان کو اس سے بہت کمتر درجے کا خطاب دیا گیا ۔ ۱۱۹۹ء میں چنگیز خان اور اونگ خان نے مل کر مغربی منگولیا میں نایمان Nayman قبیلے پر حمله کیا، جو بظاھر ترکی النسل تھا اور جس کی اکثریت عیسائیوں پر مشتمل تھی ۔ اس مہم میں ان دونوں کو جو کامیابی ھوئی اس کا اثر اونگ خان کے خود غرضانه اور غیر دوستانه رویّے کی وجه سے زائل ھو گیا ۔ اس نے عین اس وقت جب ایک لڑائی ھونے والی تھی چنگیز خان کا ساتھ چھوڑ دیا، لیکن پھر جب نایمان نے خود اس پر حمله کیا تو اسے چنگیز سے مدد کی درخواست کرنا پڑی ۔ اس واقعے کے باوجود دونوں ایک دوسرے کے حلیف رھے اور ۱۲۰۱ء اور ۱۲۰۲ء میں کئی موقعوں پر انھوں نے چنگیز خان کے سابق دوست جاموقه کے وفاق قبیلوں کو شکست دی ۔ ۱۲۰۲ء میں چنگیز خان نے ایک لڑائی میں اپنے قدیم دشمنوں تاتاریوں سے آخری انتقام لیا اور قوم کی حیثیت سے تاتار نیست و نابود ھو گئے ۔ اس اثنا میں اونگ خان سے اس کے تعلقات روز بروز خراب ھوتے گئے، حتّٰی که ایک دن دونوں میں کھلّم کھلاّ جنگ چھڑ گئی ۔ پہلی لڑائی بے نتیجه رھی، گو اس لحاظ سے یه چنگیز خان کی شکست پر ختم ھوئی که اسے کچھ عرصے کے لیے کناره کش ھو کر منگولیا کے انتہائی شمال مشرق میں بلجونه نام ایک جھیل یا دریا کے قریب، جسے ابھی تک قابل اطمینان طریقے پر شناخت نہیں کیا جا سکا، جا کر رھنا پڑا ۔ لیکن اس نے جلد ھی اپنی قوت بحال کی اور دوسری لڑائی (۱۲۰۳ء) میں اپنے دشمن کو شکست فاش دی ۔ اونگ خان مغرب کی جانب بھاگ گیا، جہاں وہ ایک نایمانی سرحدی سنتری کے ھاتھوں مارا گیا اور یوں بطور قوم کے کرایت کی حیثیت بالکل ختم ھو گئی اور وہ جبراً قہراً مغول میں شامل ھو گئے .

اب مشرق اور وسطی منگولیا مکمل طور پر چنگیز خان کے زیر اقتدار تھے ۔ صرف مغرب کی جانب، جہاں نایمان کے ساتھ جاموقه اور مرکیت سردار توقتای Toḳto'a بھی شامل ھو گئے تھے، اس کا اقتدار قائم نہیں ھو سکا تھا، لیکن اس سے پیشتر که دشمن اس پر حمله کریں چنگیز خان نے پیش قدمی کی اور ایک معرکے میں انھیں شکست دی، اس معرکے میں نایمان حکمران مارا گیا (۱۲۰۴ء) ۔ اس کا بیٹا کوچلوک Küčlüg مرکیت کے توقتای کے ساتھ مغرب کی طرف بھاگ گیا، تاکه دریاے ارتش کے بالائی حصوں میں جا کر آخری مرتبه دشمن کے مقابلے کی تیاری کرے ۔ اتفاقاً ایک تیر کے لگنے سے توقتای مر گیا اور کوچلوک کو اور آگے مغرب کی جانب بھاگنا پڑا، جہاں اسے قرا ختای کے علاقے میں پناہ ملی ۔ اس اثنا میں جاموقه کے ساتھیوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور دغا بازی سے اسے چنگیز خان کے حوالے کر دیا ۔ چنگیز خان نے اپنے سابقه انده کو ته تیغ کیا اور بالآخر بلا شرکت غیرے منگولیا کا

مالک بن گیا۔ ۱۲۰۶ء کے موسم بہار میں دریاے اونون کے منبع کے قریب ایک قورولتای منعقد کی گئی، یعنی مغول حکمرانوں کا اجتماع ہوا، جس میں چنگیز کے حاکم اعلٰی ہونے کا اعلان کیا گیا۔ اس قورولتای میں اس نے اپنی عسکری طاقت کی بھی از سر نو تنظیم کی اور اپنے آپ کو اس قابل بنا لیا کہ غیر ملکی فتوحات کا سلسلہ شروع کرے۔

۱۲۰۵ء میں وہ تنگوت [تنگقوت] Tangut، یعنی ھسی ھسیا Hsi Hsia کی مملکت پر حملہ آور ہوا۔ یہ لوگ تبتی نسل کے تھے اور اس علاقے میں آباد تھے جہاں دریاے زرد (Yellow River) کا بڑا موڑ واقع ہے۔ یہ علاقہ اب صوبۂ کانسو Kansu اور "علاقۂ اوردوس" Ordos پر مشتمل ہے۔ دو مزید مہموں (۱۲۰۷ اور ۱۲۰۹ء) کے بعد تنگوت کی حیثیت باجگزاروں کی ہوگئی اور اس طرح شمالی چین پر خاص پر حملے کے لیے راستہ صاف ہو گیا۔ ۱۲۱۱ء میں مغول نے دیوار چین کے شمال کے سارے علاقے پر حملہ کیا اور اسے تاخت و تاراج کر دیا، لیکن دیوار کی وجہ سے ان کی مزید پیش قدمی رک گئی۔ اگلے سال جنوبی منچوریا میں خیتان Khitan حکمران کی بغاوت سے انھیں بہت فائدہ پہنچا؛ چنانچہ ۱۲۱۳ء کے موسم گرما میں بالآخر وہ دیوار چین کو سر کرکے دوسری طرف پہنچ گئے اور شمالی چین کے میدان میں پھیل گئے۔ ۱۲۱۵ء کے موسم بہار تک دریاے زرد کے شمال کا سارا علاقہ ان کے قبضے میں آ چکا تھا اور اب وہ تین طرف سے پیکن کی طرف بڑھ رہے تھے۔ چینی شہنشاہ کے سامنے شرائط صلح پیش کی گئیں؛ اس نے یہ شرائط منظور کرلیں اور خراج ادا کرکے مغول فوجوں کو اپنے علاقے پر حملہ کرنے سے باز رکھا۔ یہ خراج حقیقت میں وہ پیش بہا جہیز تھا جو وہ چینی شہزادی اپنے ساتھ لائی جس کی شادی چنگیز خان سے کر دی گئی تھی۔ حالات نے مغول کو تقریباً فوراً بعد ھی چین واپس آنے پر مجبور کر دیا۔ پیکن پر (۱۲۱۵ء کے موسم گرما میں) قبضہ کرنے کے بعد انھوں نے اسے بالکل تباہ و برباد کر ڈالا۔ شہنشاہ دریاے زرد کے جنوبی کنارے پر واقع کائی فنگ K'ai-Fêng کی طرف بھاگ گیا؛ لیکن لڑائی اس کے بعد بھی جاری رہی اور شمالی چین کی تسخیر، حقیقت میں چنگیز خان کی وفات کے سات سال بعد، یعنی ۱۲۳۴ء میں جا کر مکمل ہوئی۔ چنگیز خان نے اس مہم کی کمان اپنے ایک جرنیل مُقلِی کے حوالے کر دی تھی، جو قبیلۂ جلایر سے تھا اور خود ۱۲۱۶ء کے موسم گرما میں اپنے صدر مقام منگولیا واپس آکر وسطی اور مغربی ایشیا کے معاملات کی طرف متوجہ ہوا۔

نایمان کوچلوگ، جو قراختای کے ہاں پناہ گزین ہوگیا تھا، ان کے آخری حکمران کو معزول کرکے ان کے علاقوں کا حکمران بن چکا تھا۔ ۱۲۱۸ء میں مشہور جرنیل جبہ [نویان] کے زیر کمان مغول فوج نے سِمرچائی Semirechye اور سنکیانگ پر حملہ کیا اور وہ گوچلوک کے تعاقب میں کاشغر سے کوہ پامیر عبور کرتے ہوے بدخشان تک جا پہنچی اور اس نے مقامی آبادی کے تعاون سے اسے گرفتار کرکے مار ڈالا۔ سِمرچائی اور سنکیانگ کو اپنی سلطنت میں شامل کر لینے کے بعد چنگیز خان کی سلطنت کی سرحدیں سلطان محمد خوارزم شاہ [رک بآں] کی مملکت سے جا ملیں۔ دونوں بادشاہوں کے درمیان تعلقات اس وقت سے قائم تھے جب واقعۂ پیکن سے پہلے ۱۲۱۵ء میں سلطان کی سفارت چنگیز خان کے پاس آئی تھی۔ ۱۲۱۶ء میں (زیادہ اغلب ہے کہ ۱۲۱۹ء میں) بحیرۂ ارال Aral کے شمال مشرق میں سلطان محمد کے زیر کمان فوج اور چنگیز خان کے سب سے بڑے بیٹے جوچی کے زیر کمان مغول فوج کے درمیان لڑائی ہوئی۔ مغول فوج اس وقت مرکیت کے باقی ماندہ لوگوں کو مغلوب کرکے واپس آ رہی تھی۔ یہ لڑائی فیصلہ کن ثابت نہیں ہوئی اور آخر میں پیدا ہونے والی آویزشوں پر بظاہر اس کا

bestudubooks.wordpress.com

کوئی اثر نظر نہیں آتا ۔ یہ آویزش دراصل اس وقت شروع ہوئی جب اُترار [اُطرر- قدیم فاراب یا باراب] کے حاکم نے چنگیز خان کے ایک سفیر اور اس کے ساتھ جانے والے مسلمان تاجروں کے کاروان کو قتل کرنے کا حکم دیا ۔ بظاہر اس قتل عام کا حکم خود سلطان کی رضامندی سے دیا گیا تھا۔ چنگیز خان نے خون بہا کی خاطر دوسرا سفیر بھیجا ۔ اسے بھی قتل کر دیا گیا ؛ چنانچہ جنگ ناگزیر ہو گئی ۔ ۱۲۱۹ء کے موسم بہار میں چنگیز خان نے دریائے اِرتش کے کنارے اپنی فوجیں اکھٹی کیں اور موسم خزاں تک وہ اترار کی دیواروں کے سامنے جا پہنچا ۔ اس نے شہر کا محاصرہ کرنے کے لیے اپنے بیٹوں چغتای اور اوکتای کے ماتحت ایک دستہ یہاں چھوڑا، ساتھ ہی جوچی کو سردریا کے نشیبی جانب ایک مہم پر روانہ کیا، اور فوج کا بڑا حصہ ساتھ لے کر خود بخارا کی جانب بڑھا۔ شہر کا محاصرہ ہوا تو محافظ فوجیں اسے چھوڑ کر بھاگ گئیں اور شہر صرف تین دن کے محاصرے کے بعد (فروری، ۱۲۲۰ء کے پہلے پندرھواڑے میں) تسخیر ہو گیا۔ دوسرے مقصود، یعنی سمرقند نے بھی بخارا کی طرح بہت کم مزاحمت کی اور ۱۰ محرم/ ۱۹ مارچ کو شکست مان لی ۔ اُترار پہلے ہی فتح ہو چکا تھا ؛ چنانچہ اس کے محاصرین بھی سمرقند کی فتح میں شامل ہو گئے ۔

سمرقند سے چنگیز خان نے اپنے دو بہترین جرنیلوں یعنی جبہ [یمہ] اور سُبتای [سوبدای] کو سلطان محمد کے تعاقب میں بھیجا ۔ سلطان محمد مغول کی تیز پیش قدمی کی خبر سن کر، پریشانی کے عالم میں مغرب کی طرف بھاگ گیا تھا ۔ ایران میں کبھی ادھر اور کبھی اُدھر بھاگتے پھرنے کے بعد بالآخر سلطان نے بحیرۂ خزر کے مشرقی ساحل سے کچھ فاصلے پر ایک جزیرے میں پناہ لی اور یہیں مایوسیوں کے عالم میں اس کا انتقال ہو گیا۔ مغول جرنیلوں نے مغرب کی جانب اپنی پیش قدمی جاری رکھی اور آذر بیجان سے گزرنے اور کوہ قاف عبور کرنے کے بعد وہ موجودہ جنوبی روس کے چٹیل میدانوں میں اترے، جہاں انھوں نے روسیوں اور قپچاق کی ایک فوج کو کریمیا میں دریائے کالکہ Kalka کے کنارے شکست دی ۔ اس کے بعد وہ بحیرۂ خزر کے شمالی ساحل کے کنارے کنارے چلتے ہوئے وسطی ایشیا میں چنگیز خان سے جا ملے ۔

اس اثنا میں چنگیز خان نے اپنے آدمیوں اور مویشیوں کو آرام کا موقع دینے کے لیے ۱۲۲۰ء کا موسم گرما نخشب کے علاقے میں گزارا ۔ موسم خزاں میں اس نے تِرمِذ پر قبضہ کیا اور پھر دریائے جیحون کے بالائی حصے کا رخ کیا اور ۱۲۲۰-۱۲۲۱ء کے موسم سرما میں موجودہ ستالن آباد کے علاقے میں فوجی سرگرمیوں میں مصروف رہا، اور کچھ دن بدخشان میں بسر کیے ۔ سمرقند فتح کرنے کے بعد وہ چغتای اور اوکتای کو سلطان محمد کے صدر مقام گرگنج کا محاصرہ کرنے کے لیے پہلے ہی روانہ کر چکا تھا ۔ اب اس نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے تولی کو خراسان کی تسخیر مکمل کرنے کے لیے بھیجا ۔ یہ کام اس نے اس خوبی سے سر انجام دیا کہ وہ صوبہ پھر کبھی اپنی سابقہ حالت پر نہ آسکا۔ ابن الاثیر کا بیان ہے کہ مرو کے مقام پر سات لاکھ مرد، عورتیں اور بچے موت کے گھاٹ اتار دیے گئے، لیکن الجُوینی قتل ہونے والوں کی تعداد تیرہ لاکھ بتاتا ہے، جس پر کسی طرح یقین نہیں آتا ۔ نیشاپور کے متعلق جوینی لکھتا ہے کہ "یہ حکم دیا گیا تھا کہ شہر کو اس طرح برباد کیا جائے کہ اس کی زمین پر ہل چل سکے، اور (ایک مغول حکمران کی موت کا) انتقام اس طرح لیا جائے کہ بلی اور کتے تک زندہ نہ بچیں ۔" ہرات کو فتح کرنے کے بعد تولی اپنے باپ سے جا ملا، جس نے شہر طالقان کا (جو بدخشان کے افغان صوبے میں واقع موجودہ طالخان سے مختلف ہے) محاصرہ کر رکھا تھا جو بلخ اور مرو الرّوذ کے درمیان واقع تھا ۔

۱۲۲۱ء کی گرمیاں چنگیز خان نے بلخ کے جنوب کے پہاڑوں میں گزاریں۔ اس اثنا میں سلطان محمد کا بیٹا جلال الدین غزنہ تک آ پہنچا تھا اور چاری کار کے شمال مشرق میں پرْوان کے مقام پر ایک مغول فوج کو، جو اس کے مقابلے کے لیے بھیجی گئی تھی، شکست فاش دے چکا تھا۔ پوری مہم میں یہ واحد موقع تھا جب مغولوں کو شکست ھوئی۔ چنگیز خان کو یہ خبر ملی تو وہ بڑی تیزی سے سلطان جلال الدین کے تعاقب میں جنوب کی طرف بڑھا اور آخرکار اسے دریاے سندھ کے کنارے آ لیا۔ جلال الدین کو مغول فوجوں نے تین طرف سے گھیر رکھا تھا اور چوتھی طرف یعنی اس کے پیچھے دریا تھا۔ اس نے بڑی دلیری سے مقابلہ کیا اور پھر دریا میں کود پڑا اور دوسرے کنارے پر جا پہنچا اور چنگیز خان کے مرنے کے تین سال بعد تک مغول سے چھوٹی چھوٹی لڑائیاں لڑتا رہا.

سندھ کی جنگ، جوالنّسوی کے بیان کے مطابق شوال ۶۱۸ھ/ ۲۴ نومبر ۱۲۲۱ء میں ھوئی، چنگیز خان کی مغرب کی مہم کی آخری جنگ تھی۔ اس نے واپسی کی تیاریاں شروع کیں اور آسام اور تبت ھوتا ھوا ھندوستان کے راستے واپسی کے امکانات کا جائزہ لینے کے بعد بالآخر اسی راستے واپس چلا گیا جس راستے آیا تھا۔ یہ سفر اس نے سہولت کے ساتھ تھوڑے تھوڑے فاصلے پر پڑاؤ کرکے طے کیا اور ۱۲۲۲ء کی گرمیاں ھندوکش کی پہاڑی چراگاھوں میں اور اس کے بعد سردیاں سمرقند کے قرب و جوار میں بسر کیں۔ ۱۲۲۳ء کا موسم بہار اور موسم گرما موجودہ تاشکنت [=تاشقند] میں بسر کیا۔ اگلے سال گرمیوں میں وہ دریاے اِرتْش کے بالائی حصے میں رہا اور کہیں ۱۲۲۵ء کے موسم بہار میں جا کر وہ منگولیا میں اپنے صدر مقام پہنچا.

اس سے اگلے سال کی خزاں میں وہ ایک بار پھر تنگوت سے مصروف پیکار ھوا، لیکن اس آخری مہم کی کامیابی دیکھنا اس کی قسمت میں نہ تھا، کیونکہ ۲۵ اگست ۱۲۲۷ء کو جب وہ کانسو Kansu میں دریاے ھسی Hsi پر واقع ضلع چنگ شوئی Ch‘ing-shui میں اپنے گرمائی مقام میں آرام کر رہا تھا اس کا انتقال ھو گیا۔ ماخذ اس کی موت کے سبب پر کوئی واضح روشنی نہیں ڈالتے، لیکن اس سے پہلے کی سردیوں میں شکار کھیلتے وقت وہ گھوڑے سے گر پڑا تھا۔ ھو سکتا ھے کہ اس کی موت کے اسباب میں سے ایک یہ بھی ھو .

اس کی شکل و شباھت سے متعلق بظاھر صرف ایک ھم عصر یعنی جوز جانی کا بیان ملتا ھے، جو کہتا ھے کہ خراسان پر چڑھائی کے وقت وہ ایک ”بلند قامت، قوی الجثہ اور تنومند شخص تھا اور اس کے چہرے پر چھدرے بال تھے، جو سفید ھو چکے تھے اور اس کی آنکھیں بلّی جیسی تھیں“.

مآخذ: (۱) *Secret History of the Mongols* کا روسی زبان میں ترجمہ (لینن گراڈ ۱۹۴۱ء) S.A. Kozin نے کیا ہے؛ جرمن زبان میں اس کا ترجمہ (بار دوم، لائپزگ ۱۹۴۸ء) Erich Haenisch نے اور ترکی زبان میں اس کا ترجمہ (انقرہ ۱۹۴۸ء) احمد تمر Ahmet Temir نے کیا ہے۔ اس کا ایک نامکمل فرانسیسی ترجمہ (پیرس ۱۹۴۹ء) Paul Pelliot نے کیا اور انگریزی ترجمہ (کیمبرج میسا چیوسٹس ۱۹۶۰ء) F.W. Cleaves نے کیا؛ (۲) *Shêng-wu ch‘in-chêng lu* کے Paul Pelliot اور Louis Hambis کے فرانسیسی ترجمے (*Histoire des Campagnes de Genghis Khan*) کی ابھی تک صرف ایک جلد (لائڈن ۱۹۵۱ء) شائع ہوئی ہے۔ مزید دیکھیے (۳) Haenich: *Die letzten Feldzüge Cinggis Hans’ und sein Tod nach der ostasiatischen Überlieferung*، در *Asia Major*، ج ۹ (۱۹۳۳ء)؛ (۴) الجوینی کی تاریخ [جہانگشای] اب J.A.Boyle کے ترجمے *The History of the World-Conqueror* کی دو جلدیں مانچسٹر ۱۹۵۸ء میں؛ اور رشید الدین کے متعلقہ حصے O. I. Smirnova اور A. A. Khetagurov کے ترجمے *Sbornik letopisei*، ۱: ۱ اور ۱: ۲، ماسکو ۱۹۵۲ء

میں مل سکتے ھیں ۔ مزید دیکھیے (۵) René Grousset : Le Conquérant du Monde (پیرس ۱۹۴۴ء) ؛ [(۶) آ ۲ لائڈن بار اول اور جو مآخذ وھاں درج ھیں ؛ (۷) d'Ohsson: *Histoire des Mongols*، ج ۱ ؛ (۸) الجوزجانی: طبقات ناصری، در Bibliotheca Indica، کلکتہ ۱۸۶۴ء، و ترجمۂ Ravesty، لنڈن ۱۸۸۱ء].

(J. A. BOYAL)

⊛ **چنگیز خان** : (۲) چنگیز کی اصل و نسل اور اس کی بنا کردہ سلطنت کے ابتدائی ادوار کے مسائل میں جو دشواریاں ھیں انھیں پوری طرح ذھن میں رکھتے ھوے Barthold کے بعد Pelliot اور Vladimirtsev نے اس موضوع پر، بالخصوص اسلامی اسناد میں بعض نئے دریافت شدہ بیانات کا ان مغول اور چینی بیانات سے مقابلہ کرکے جو پہلے سے معلوم تھے، بہت محنت کی ہے اور کئی پہلوؤں سے بہت کچھ روشنی ڈالی ہے ۔ اب تک جو اسناد معلوم ھیں وہ یہ ھیں: (۱) عطا ملک الجُوَینی؛ (۲) رشید الدین؛ اس کا وہ نسخہ جو مؤلف کی زندگی میں لکھا گیا، استانبول دیوان کو شکو کتاب خانہ، عدد ۱۵۱۸ (رشید الدین - دیوان)؛ اسی کا آیا صوفیہ کا عربی نسخہ، عدد ۳۰۳۴ (=رشید الدین - عربی)؛ ۱۹۵۲ تا ۱۹۶۰ء میں شائع شدہ نئے روسی ترجمے (=رشید الدین - روسی)؛ (۳) منہاج الجوزجانی؛ (۴) طبقات ناصری، طبع حبیبی ؛ (۵) شرف الدین یزدی کے ظفر نامہ کا مقدمہ، جو ابھی تک شائع نہیں ھوا، بایزید عمومی کتاب خانہ سی، عدد ۴۹۷۵؛ اور اس سے استفادہ کرنے والے (۶) میر خواند؛ (۷) میرخواند؛ (: شجرات الاتراک، موزۂ بریطانیہ ، عدد ۲۶۱۹۰ Add؛ (۹) ابوالغازی بہادر خان؛ (۱۰) چین کے مغول خاندان کی تاریخ توان شی T'uan-She؛ (۱۱) اسی پر مبنی نئی تاریخ شن یوان شی Shin Yüan-She؛ (۱۲) چنگیز خان کی چینی تاریخ، جو رشید الدین کا بھی مآخذ ہے (*Shen-wu Ts'in Cheglu*، طبع Pelliot و Palladius؛ (۱۳) مغول کی خفیہ تاریخ، جو ۱۲۴۳ء میں لکھی گئی (مونگول نیوجہ طوپچہ ان *Mongol Niuca Topça'an*، طبع E. Heonsche؛ (۱۴) ۱۶۰۰ء میں تالیف شدہ تاریخ التان طوپچی، طبع Bawdin، ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) ۱۶۶۱ء میں تالیف شدہ تاریخ سگنگ سیسن *Sagong Sesen* (طبع I. Schmidt، ۱۸۲۸ء)؛ وہ تصانیف جن سے چنگیز کی تاریخ پر روشنی ڈالنے کے لیے اب تک استفادہ نہیں کیا گیا حسب ذیل ھیں: (۱۶) عبداللطیف البغدادی: اَخبارُ التّاتار (جو ان مغولوں کے بیانات پر مبنی ہے جو ھولاگو خان کے ایران آنے سے پہلے مشرق قریب (اون آسیا) میں آئے تھے) کے وہ ٹکڑے جو الذّھبی کی تاریخ میں موجود ھیں (آیا صوفیہ ، عدد ۳۰۱۱، ورق ۱۷۵ ببعد)؛ (۱۷) تاتاریوں اور چنگیز کی ابتدائی تاریخ سے متعلق دو روایتیں، جو آذر بیجان کے سلیمان بن عبدالحق نے ان تاتاریوں سے اخذ کی تھیں جو ھولاگو کے ساتھ ایران آئے تھے اور جو ابوبکر الدویدار کی تصالیف میں بھی درج ھیں، یعنی ایک تو ترکوں کی اصل و نسل کے متعلق جو جبرائیل بن بختیشوع سے منسوب ہے اولو آی اتا بتیغی؛ (۱۸) اور دوسری وہ جو ھولاگو کے معاصر سلیمان بن عبدالحق آذربیجانی نے بیان کی ہے، یعنی مغل و قپچاق روایتلری؛ (داماد ابراھیم : دُررالتیجان ، عدد ۹۱۳؛ ورق ۱۹۸ تا ۲۰۷)؛ (۲۰) کنز الدّرر، احمد ثالث، شمارہ ۲۹۳۲، ۷ : ۱۶۲ تا ۱۸۳؛ (۲۱) اور قپچاق روایت چنگیز نامہ، جو بظاھر انھیں روایتوں سے وابستہ ہے اور ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء میں لکھی گئی ۔ اس کے قلمی نسخوں میں سے قدیم ترین سائبیریا کے خان کُوچوم خان کے بیٹے علی خان کے زمانے میں ۱۶۰۰ تا ۱۶۰۸ء میں لکھے گئے (ایک نسخہ ابراھیم خلفی کی طرف سے ۱۸۱۹ء میں قازان میں شائع کیا گیا، دوسرے نسخوں میں سے ایک پیرس کے ملی کتاب خانے (Bibl. National)، Suppl. Turc، عدد ۱۴۳ میں ہے اور دوسرا برلن میں، Diez، عدد ۱۳۷؛ (۲۲)

ان اسناد میں سے جن سے اب تک استفادہ نہیں کیا گیا، حمد اللہ قزوینی کا ظفرنامہ بھی ہے (استانبول، ترک - اسلام اثرلری موزہ سی یا زمہ لری، عدد ۲۰۴۱ و ۲۰۴۲).

وہ قبائل جنہیں ۱۲۰٦ء میں چنگیز نے "مغول" کے عام نام کے تحت جمع کر دیا اور جن پر اس کی قوت کا دار و مدار تھا، چیاؤ - ہونگوئیں، Ceao-hongoin کی یادِ داشت میں، جسے جنوبی چین (سُنگ) کی حکومت کی طرف سے ایلچی کے طور پر چنگیز خان کے پاس بھیجا گیا تھا، محض "تاتار" کے عمومی نام سے مذکور ہیں۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ یہ قبیلے چنگیز خان کے خاندان سے منسوب "قرا تاتار" کے علاوہ ایک تو "آق تاتار" اور دوسرا "وحشی تاتار" کے نام سے تین گروہوں میں منقسم تھے۔ شن یوان شی کے مؤلف نے، جو رشید الدین سے بھی واقف تھا، چینی اسناد سے لے کر ان تین گروہوں اور رشید الدین نے نیرون Nirun گروہ کی، جسے "حقیقی مغول" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، تعداد دی ہے۔ ان کی رشید الدین سے اور اس کے عربی نسخے سے مقابلے کے بعد یہ شکل ہو جاتی ہے.

I- نیرون گروہ: (۱) قتکین Qatogin؛ (۲) سالجیوت Salciyut؛ (۳) تایجیوت Tayciyut؛ (۴) ہردِگن Herdigen؛ (۵) سجیوت Siciyut؛ (٦) چینو Cino (رشید الدین، چناس و نوکوز)؛ (۷) نویہ تن Nuyatin (رشید الدین عربی: لوتین یعنی موتین قبیلہ)؛ (۸) اوروت Urut؛ (۹) منگوت [منکھوت] Mangut؛ (۱۰) بارین Barin؛ (۱۱) سکانوت Suganut؛ (۱۲) برلاس Barulas؛ (۱۳) ہترکن Hiterkin (رشید الدین: ہدرکین)؛ (۱۴) زسی زوت Zasizut (رشید الدین جوریات و ججیرات، منکول ینوجہ، جوریت Caureit؛ (۱۵) بودات Budat؛ (۱٦) دوغلات Duglat [رشید الدین: دوقلات]؛ (۱۷) بیسئوت Biisüüt؛ (۱۸) سوکات (رشید الدین میں سوکات کی جگہ سوکان لکھا ہے)؛ (۱۹) اورنات Urnaut؛ (۲۰) شرف الدین، یزدی کی رو سے، قنلی ایات Qinliayat (رشید الدین، قنقیات، قینقکیات، قینلقیات، رشید الدین یورکن (رشید الدین، عربی: رادری کن)؛ جنگشیوت اور بورجہ غین نام کی شاخوں میں منقسم قیات کا نام بھی ہے کہ جس کا شن یوان شی میں کوئی ذکر نہیں.

II- تایکن Tayikin اور دُرلُغن Dürlagin نامی قبیلے، جن کے بارے میں شن یوان شی میں لکھا ہے کہ وہ تاتاری قبیلے تھے، مغول نہیں تھے: (۱) دورکِن Dürkin (رشید الدین "نکوز")؛ (۲) اورن خیت Uran Khiait (رشید الدین، اورنقیت)؛ (۳) قُنغُرات Qungurat؛ (۴) اِگیرس Igires یا اِگریس Igres؛ (۵) اُوسُن Usun (رشید الدین، ہوشین، رشید الدین - عربی: اوشین یعنی اویسن Uysun قبیلہ؛ (٦) سولدوس Suldus؛ (۷) اِیلدورکین Ildürkin (اس کلمے کا آخری نصف انہیں علامتوں کے ساتھ لکھا گیا ہے جو فہرست کے شروع کے نام "دورکین Dürkin" میں لکھی گئی ہیں)؛ (۸) بایاوت Bayaut؛ (۹) کنگیت Kingit، رشید الذین میں فہرست کے شروع میں نکوز کا نام ہے، قنگرات اور اگیرشلر کے ساتھ ان کے اقربا ہونے اور ایک ہی مہر کو استعمال کرنے والے قبیلوں کے طور پر القنوت Ulqunut، کرولاس Qurulas، ایلچگین Ilçigin، اور یانقیت اقوام، اور پھر ایک دوسرے کے اقربا ہونے کی وجہ سے اوردنوت، قونقیت، اور کلگنوت اقوام کا ذکر کیا گیا ہے، جو شن یوان شی میں ان قرا تاتاریوں میں مذکور نہیں جنہیں نو قبیلوں پر مشتمل بتایا گیا ہے، جوینی کے ایغور ترجمے میں (ص ۰ ۲) "دور لگین" کا نام بطور "توزلوک" لکھا گیا ہے.

III- شن یوان شی میں، سب آق تاتار ہونے کی حیثیت سے، ان پندرہ قبیلوں کے نام دیے گئے ہیں: (۱) جلایر؛ (۲) سولیت؛ (۳) تاتار؛ (۴) مِرکیت؛ (۵) کُورلاؤت؛ (٦) اویرات؛ (۷) پای کالنگ (رشید الدین:

تامگالِق)؛ (٨) برقوت (س ی س: بو ـ ایره ـ کو ـ تے، یعنی بایر قولر، جنهیں رشید الدین میں برقوت، تولاس اور قوری قبائل کے ساتھ ملا دیا گیا ھے)؛ قوری، تولوس یا تولاسوت (شن یوان شی، توکوان ـ لا ـ سی Tu-kuan-la-si ؛ (١١) تؤمات؛ (١٢) بورغاچین رشید الـدین، بولغاچین)؛ (١٣) گورموچین؛ (١٤) قور قان (قدیم ترکی کتبوں میں: اوچ قوری قان؛ (١٥) سقاییت (سقای، سغای قبیله، جو آج کل آلتای میں آباد ھے)۔ رشید الدین نے ایک توغوت [ترقوت؟] قبیلے کا بھی ذکر کیا ھے.

IV- ”وحشی تاتاری“ کے نام سے شن یوان شی ان قبائل کا ذکر کرتا ھے جو بعد کے زمانے کی طرح اس زمانے میں بھی آلتای اور ساین Sayan کے علاقوں میں رهتے تھے: (١) اورا سوت؛ (٢) تلنکوت؛ (٣) کوشتمی اور؛ (٤) طاغ اوران۔ ان قبائل کو رشید الدین میں تیسرے گروہ کے قبائل میں شمار کیا گیا ھے.

رشید الدین ان اقوام کے بیان میں جو چنگیز کی سلطنت میں داخل نه تھیں بلکه انهوں نے علٰیحده آزاد ریاستیں قائم کر لی تھیں، کرایت، نایمان، اونکوت، تنکوت، [تنکقوت] اویغور، بکرین، قیرقیز، قارلوق، اور قپچاق کا ذکر کرتا ھے، ان میں سے کرایت اور نایمان کو اگرچه چنگیز کی تاریخ سے متعلق هم عصر اشاعتوں میں مغل اقوام میں شمار کیا گیا ھے تاهم یه معلوم هوتا ھے که یه دونوں دراصل ترک قومیں تھیں ۔ اسی طرح وه چار مختلف اقوام بھی جنهیں شن یوان شی میں ”وحشی تاتار“ کہا گیا ھے وه قبائل هیں جنهیں هم جنوبی سائیریا کی تاریخ میں ترکی بولنے والی اقوام کے درمیان دیکھتے هیں.

چنگیز خان کا شجره رشید الدین، شرف الدین یزدی اور الغ بیگ کی رو سے اس ترتیب سے چلتا ھے: ١- یافتش، ٢- ترک، ٣- الچه خان، ٤- ذب یاوکوی، ٥- کویوک خان، ٦- آلنچه خان، ٧- مغول، ٨- قرا خان، ٩- اوغوز خان، ١٠- کون خان، ١١- آي خان، ١٢- یلدُوز خان، ١٣- مینکلی خان، ١٤- تنکیز خان، ١٥- ایلخان، ١٦- قیان، ١٧- بورته چینه، ١٨- بتاجی خان، ١٩- تمج (یاتموچین)، ٢٠- قوریجرمرگن، ٢١- قوجم بوراکُل، (چنگیزنامه: اوجام بوریل، سکنگ سن: آکوجم بوکورل)، ٢٢- سالی ساچاو (منکول نیوجه طوپچان اور التان طوپچی مین)، ٢٣- یکه ندون، ٢٤- سیم سووچی (منکول نیوجه طوپچان: سین سوچی، سکنگ سسن، التان طوپچی و چنگیز نامه: سام سوچی)، ٢٥- قالی قارچو (سنگنگ سسن: خالی خارچو)، ٢٦- بورچه کیدای مرگن (التان طوپچی: بوری تای مرگن: رشید الدین میں نهیں ھے)، ٢٧- تورکال چین بویان یا توک زال چینی (رشید الدین میں نهیں ھے)، ٢٨- دوبو مرگن، ٢٩- تیمور تاش (رشید الدین میں نهیں ھے)، ٣٠- منکلی خوجه (رشید الدین میں نهیں ھے)، ٣١- یلدوز خان (رشید الدین میں نهیں ھے)، ٣٢- اویمنه خان، ٣٣- دویان بایان و آلان گوا، ٣٤- بوزنجر، ٣٥- بوقا، ٣٦- دوتوم مِنِن (سکنگ سسن: بغاری تای)، ٣٧- قایدو، ٣٨- بایسنغر، ٣٩- تومینه خان (سکنگ سسن: تومبا کای)، ٤٠- قبله خان، ٤١- برتان بهادر، ٤٢- یسوکای بهادر، ٤٣- تمو چین چنگیز خان۔ ان میں سے صرف ٣٤ تا ٤٢ تاریخی هیں۔ کیونکه هر ترک یا مغول ٧ تا ٨ کو اپنا جد اور اپنے والد کے واسطے سے ٨ تا ٩ کو اپنا جد امجد (کوییک) سمجھتا ھے.

عام طور پر یه بیان کیا جاتا ھے که چنگیز خان کے اجداد نے اپنے اُن اقربا سے علٰیحده هو کر جو اُن سے دشمنی کا اظهار کرتے رهے تھے بوزنجار کی قیادت میں مغولستان کے شمالی اطراف میں هجرت کی۔ گویا یه واقعه اُن کے نویں جدّ بوزنجار کے زمانے میں هوا۔ جوینی کی تاریخ کے ایک ایغور ترجمے میں، جو مشرق ترکستان کی ان کھدالیوں کے دوران میں ملا تھا جو جرمنوں نے کیں، ذکر کیا گیا ھے که اس خاندان کی زبان بوزنجار کے بعد بدل گئی اور وه اپنی پرانی زبانوں کو بھول گئے،

اور اسی طرح داستان خان نامہ میں، جس کا نسخہ مکر میں خلیل کے کتاب خانے میں موجود ھے (ص ۶۹۱)، اس زبان کو جو چنگیز کے آبا و اجداد مغولستان آنے سے پہلے بولتے تھے "بوزنجار زبان" (زبان بوزنجری) کہا گیا ھے۔ ان تاریخی کتابوں میں جو چنگیز خان کی فتوحات کے بعد لکھی گئیں، یہ بتایا گیا ھے کہ دشمنوں کے ھاتھوں سلطنت پھر بوزنجاریوں کی طرف لوٹ گئی اور ترکوں نے پھر اپنا سر اٹھایا: (نوبت دولت کہ بوزنْجری کرد رجوع ترک براوردسری) (نیاز خوقندی: تاریخ شاھرخی، قازان ۱۸۸۵ء، ص ۳۲۳)۔ تیمور اور اس کی اولاد کی طرح چنگیز بھی اپنے آپ کو ترک سمجھتا تھا، حالانکہ اس کی مادری زبان مغولی تھی؛ چنانچہ جب وہ افغانستان میں تھا اور ان علما میں سے جو اس کی خدمت میں حاضر تھے قاضی وحید الدین قشبخی نے رسول اللہؐ کی وہ حدیث سنائی جو ترکوں سے متعلق ھے تو چنگیز نے اسے اپنے ھی سے متعلق تصور کیا اور رسول اللہؐ کے لیے "محمد یلواچ" [محمد رسول اللہؐ] اور خوارزمشاہ کے لیے "محمد اوغری" [رھزن و قزاق] کے کلمات استعمال کیے۔ یہی قاضی قشبخی بیان کرتا ھے کہ چنگیز کے بیٹے تولی (تولوی) کے منہ سے ترکی کلمات "اولوغ تینگری" سننے میں آتے تھے (ط ن، ص ۶۶۳)۔ اسی طرح الغ بیگ ذکر کرتا ھے، جس نام کو دوسرے ترک "یوشی" کہتے تھے اسے چنگیز چ سے "چوچی" کہتا تھا، نیز یہ کہ اس کا اس نام کا بڑا بیٹا مرتے دم تک ایک ترک شاعر کے ساتھ منظوم عبارتوں میں ترکی زبان میں گفتگو کیا کرتا تھا (الغ بیگ، ورق ۱۱۹ ب تا ۱۲۰ الف)۔ اس ضمن میں دوسرے ترکی طور طریقوں میں یہ بھی ذکر کیا گیا ھے کہ جو کلمات ی کے ساتھ بولے جاتے تھے وہ چنگیز کی زبان سے "چر"، "چرچی" اور "چغلیدی" کی شکل میں چ کے ساتھ ادا ھوتے تھے، جو قپچاق لہجہ ھے۔ جب چنگیز خان بخارا میں آیا تو اس نے چاندی کے ایسے سکّے جاری کیے جن پر ترکی الفاظ "چنگیز خان یرلیغی" کندہ تھے اور اس شہر کو، جس کا ایرانی نام "زرنوق" تھا "قوتلوغ بالیق" کے نام سے موسوم کیا (ع ج، ۱: ۷۷)۔

سلیمان بن عبدالحق کے قول کے مطابق وہ جھیل جو اس علاقے کا مرکز تھی جہاں چنگیز کے اجداد رھا کرتے تھے بُحیرۂ چین اور تبت کے مابین "بہت بلند پہاڑوں" کے بیچ میں واقع تھی۔ یہ مغرب سے مشرق کی طرف پھیلی ھوئی تھی اور اس کا محیط تین سو ساٹھ فرسخ تھا۔ جھیل میں ان پہاڑوں میں سے جو اس کے مغرب میں واقع تھے ایک دریا بہتا تھا اور اس کے درمیان ایک بڑا جزیرہ تھا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ھے کہ مغرب سے بہنے والے اس دریا کے اوپر ایک دوسرے کے قریب "اذایرماق" اور "اش ایرماق" نامی ایک شہر آباد تھا اور اس شہر میں چنگیز خان کے اجداد لہار کا کام کیا کرتے تھے۔ مذکورہ جزیرے میں دو رنگ کے گھوڑے پرورش پاتے تھے۔ جو ان کے اجداد کی ملکیت تھے اس جھیل میں کوغوقشون کی تربیت ھوتی تھی، نیز یہ کہ چنگیز سے منسوب خاندان کی جدہ عظمٰی ایک تبتی خاتون تھی، جو اس جھیل کے کنارے کے گھنے جنگلوں سے ڈھکے ھوئے پہاڑوں میں گھومتی پھرتی تھی اور آلپ قرا آرسلان، جو اس سے پیدا ھوا، وحشی حیوانوں کے درمیان اور انھیں کی تربیت میں پل کر بڑا ھوا اور آخر "تاتار" نام کے ایک قبیلے میں جا بسا اور ان کا سردار بن گیا؛ نیز یہ کہ کلمہ چنگیز "تنگیز" کا مرادف ھے اور "تنگز خان" کے نام سے چنگیز کے ایک یا دو جدّ تھے۔ یہ لوگ لہار کا کام اچھا جانتے تھے، اور عمدہ اسلحہ بنایا کرتے تھے۔ ان روایتوں سے جو چینیوں کی بے شو نام تاریخ میں مندرج ھیں اور جنھیں روسی ماہر چینیات (Sinologist) Kühner نے ۱۹۶۱ء میں شائع کر دیا ھے (Kühner : Ki.ayskiye izvetiya onarodakh Tsentral noy Aziyi، ص ۹۶۴) معلوم ھوتا ھے کہ

سلیمان بن عبدالحق کے یہ بیانات تو یوھنون Tu-yü huns کی سلطنت سے متعلق ھیں، جن سے چینی بخوبی واقف تھے، اس لیے کہ انھوں نے ۳۱۰ تا ۶۶۵ء کے دوران میں کوکہ نور میں ایک سلطنت قائم کی تھی.

چنگیز کے اجداد کے تبت چین کی سرحدوں پر پہاڑی علاقوں میں رھنے والے تاتاری ھونے کا ذکر عبداللطیف البغدادی نے بھی کیا ھے ۔ بقول اس کے ان تاتاریوں کو "تمغاج تاتاری" کہتے تھے اور ان میں سے جنوبی اطراف کے لوگ "سِنک تو شلاخ" اور باق کے "اِوالیہ" کہلاتے تھے ۔ اس کا امکان ھے کہ یہ "سِنک" تسدام Tsaydam کے علاقے میں رھنے والے "چیانگ" تھے (دیکھیے *Folk-Literature* : F. Thomas، ص ۶ تا ۹) ۔ باق رھے اوالیہ تو وہ غالبًا کرایت ھوں گے ۔ جوینی کے اینغور ترجمے (ص ۲۲) میں بھی کرایتوں کو "ایوان خان" کہا گیا ھے : بہر حال اس نسطوری کرایت خان کو جو یورپ میں Presbeter Johannes کے نام سے معروف ھے ترک بھی ایوان کہتے ھوں گے ۔ عیسائی عرب مصنف مکین بن عمید نے بھی یہ روایت نقل کی ھے کہ چنگیز خان کے اجداد بہت قدیم زمانے سے تبّت و چین کی سرحدوں پر "جوالیہ" کے علاقے میں رھتے تھے (*Bulletin d'Etudes Orientales*، ۱۵، دمشق ۱۹۵۸ء : ۱۲۹) : لیکن ص ۱۷۱ پر اس طبع میں اس نام کو بحرالجوانیہ سے ملتبس کر دیا گیا ھے، جو Gaois کے سامنے تھا.

قای (قیِقت) قبیلے کے لوگ، جنھیں چنگیز کے آبا و اجداد کی اصلی رعایا شمار کیا جاتا ھے، مشرق اقصی اور وسطی ایشیا کے ھر طرف پھیلے ھوے تھے (*ZDMG*، ۹۵، ۱۹۴۱ء : ۳۶۷ تا ۳۷۳) : چنانچہ معلوم ھوتا ھے کہ جب آٹھویں صدی میں عرب وھاں آئے تو یہ لوگ ماوراء النہر میں تھے ۔ امویوں کی ملازمت میں جو لوگ فوج میں بھرتی کیے جاتے تھے اور قیقانی تیر انداز (النشّابون القیقانیّہ) کہلاتے تھے وہ بھی قایغ ترک تھے ۔ اسی طرح یہ بھی واضح ھو چکا ھے کہ "قیقان" قایغ قبیلے کے نام کی فارسی شکل جمع ھے اور یہ کہ عباسیوں اور سلجوقیوں کے زمانے میں ان کے جو اخلاف موجود تھے اور جنھیں ھلال الصّابئی اور ابن الآزرق کی تاریخوں میں مفرّس [کذا، معرّب؟] کر کے "قواقیہ" کہا گیا ھے وہ اوِغوز اور خوارزمی تھے، نیز یہ بھی تحقیق ھو گیا ھے کہ ان کے سرداروں میں سے ایک قایق نسل کا (منْ جِیل قیْق) ترک تھا ۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ھے کہ قای، قی، غای، سیات، قایی، قای خانلو، قاینغ، یایق کی شکلوں میں ان لوگوں کے جو نام تاریخوں میں ملتے ھیں وہ ان کے نام کی وہ شکلیں ھیں جو ان کے اوغوزیا اور قبائل کے درمیان رھنے کے زمانے میں بن گئی تھیں؛ نیز یہ کہ ساتویں یا آٹھویں صدی میں ترک قومیں اپنے جانوروں پر جو نشان داغتی تھیں اور جن کی شکلیں تنگ خاندان کی تاریخ میں مندرجہ معلومات میں، جو شائع ھو چکی ھیں، دکھائی گئی ھیں(*Materyali po drevney i Sarodnevekovoy* :Zuykev *'istoriyi Kazakhistana*، Almaata، ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۹، ۱۳۲) ۔ ان میں سے قای کے نشان کا (جسے چنگیز ناموں میں "آچیمای" یعنی بالین (سمہ) کہا گیا ھے اور جو IVI [کذا] شکل میں دکھایا گیا ھے) مقابلہ اگر اس نشان سے کیا جائے جو آج کل ان قای لوگوں کا ھے جو ترکمانوں کے درمیان رھتے ھیں یا ان نشانوں سے جو محمود کاشغری نے قای اور عثمانی قبائل کے بتائے ھیں معلوم ھوگا کہ یہ سب ھو بہو ایک ھیں ۔ چغتائی شاعر علی شیر نوائی نے قِیات یا قیات لوگوں کے نام کو قییگات Qiyigat کی شکل میں لکھا ھے، جو قنگرات سمیت ترکوں کے نہایت اصلی زمرے کی تشکیل کرتے تھے ۔ قای لوگوں کے اصلی مخلوط قبائل نویں اور دسویں صدی میں کیدان لوگوں کے ساتھ مل کر منچوریا اور آج کل کے "اندرونی منگولیا" (ایچ مغولستان) کے اطراف میں رھتے تھے ؛ لیکن Prof. Halaoun نے

bestudukbooks.wordpress.com

جو کچھ بتایا ھے اس کی رو سے (*Maruazi* : Minorski، ص ۹۸) ان کی ایک اهم شاخ کا مسکن صاری ایرماق کے بڑے موڑ (great bend of the yellow River) کے شمال مغرب میں تھا۔ *Monumenta Serica* W. Eberhard، ۱۲، ۱۹۴۷ء: ۲۰۴ ببعد) نے ثابت کیا ھے کہ ان کا ایک حصہ ترک تھا اور اس لحاظ سے اوغوز کی جمعیّت میں داخل تھا اور ایک دوسرا حصہ ایسے لوگوں پر مشتمل تھا جو مغولی زبان بولتے تھے یا مغول سمجھے جاتے تھے.

چنگیز خان کے "مغول" قبائل کی فہرست میں جنھیں اهم مقام حاصل تھا دو قبیلے اورانقیت اور اوسون (ھوسن، ھوشن، چینی میں : ھوسنگ Hu-sung) بھی تھے۔ وہ پہاڑ جنھیں قرانگیت کا اصلی وطن سمجھا جاتا ھے اب موجودہ Tannu-tuva جمہوریہ کے علاقے میں ھیں، لیکن یہ بھی قای اور قپچاق قبائل کی طرح ان بڑے عناصر میں سے تھے جو قدیم فتوحات کے زمانے میں خانوں کے ھن اور گوک ترک لشکر تشکیل کرتے تھے اور اس وجہ سے ھر طرف منتشر ھو گئے تھے۔ اورانقہ یہول Yehol کے علاقے میں، جہاں قای اور کئی قپچاق اقوام پائی جاتی تھیں، کوہ نور کے مقام پر موجود تھے اور انھیں قای (ھسی Hsi) کے احفاد و اخلاف سمجھا جاتا تھا (Küner، ص ۳۰۳)۔ چینی ان کا آٹھویں تا دسویں صدی میں وُونانگ قای اور اس سے مماثل ناموں سے متعدد بار ذکر کرتے ھیں (Wittfogel، ص ۹۸) اور اسی طرح ۹۸۱ء میں ان لوگوں کے صاری ایرماق کے مغربی گوشے (Köşe) میں بھی رھنے کا ذکر کرتے ھیں۔ یہ لوگ شمنیت کے حقیقی حامل شمار ھوتے تھے اور معتبر ترین "قام" انھیں میں سے نکلتے تھے.

چنگیز کے اجداد میں سے پانچویں یا چھٹی پشت سے اوپر کے جو لوگ ان قبائل پر حکمران رھے انھوں نے چنگیز کے زمانے میں مغول کا نام اختیار کر لیا۔ ان کی تاریخ کا مطالعہ ھم زیادہ تر ایسی اسناد کی مدد ھی سے کر سکتے ھیں جو افسانوی نوعیت کی ھیں۔ ان قبائل یا ان کے حکمران خاندان کا، ان مناقشات کی وجہ سے جو ان کے اور چینیوں کے مابین ۱۱۴۷ تا ۱۱۶۱ء میں ھوتے رھے، مغول تاتان (کذا، تاتار؟) کے نام سے ذکر کیا گیا ھے۔ وہ حکمران جس کی زندگی کے حالات تاریخ سے ثابت ھوتے ھیں چنگیز کا چوتھا جد قابول Kabul خان ھے۔ اس کا بیٹا قوتولہ کاغان Kutula Kagan چینیوں کے خلاف جنگوں میں "مغول تاتار" کا سردار تھا، اور اس کے بعد اس کا پوتا اور چنگیز خان کا والد یسوکای بہادر حکمران رھا۔ چنگیز کے اجداد، یعنی قرا تاتار یا مغول تاتار کے دشمنوں بوُئر نور تاتار نے ان لڑائیوں میں جو چین سے ھوتی رھیں چینیوں کا ساتھ دیا اور کسی حد تک بورچگین نسل کے لوگوں کو، جو اسی کے خاندان سے تھے، ان قبائل سے علیحدہ کر دیا جو اس کے ماتحت تھے۔ جب اس کا والد ۱۱۶۷ء میں فوت ھوا تو تموجین صرف بارہ سال کا تھا۔ تموجین نے اپنے خاندان کی تاریخ کا یہ دور فترت، جسے تیمور اور آلتون اردو خانوں کی مؤخر تاریخوں میں "قزاقی کا دور" کہا گیا ھے، ایک قسمت آزما شخص کی حیثیت سے بسر کیا۔ چونکہ اس زمانے میں وسطی مغولستان کی حکومت کرایت قبیلے کے ھاتھ میں تھی اس لیے مجبوری کی حالتوں میں وہ ان خانوں پر تکیہ کیا کرتا تھا۔ کچھ عرصے تک جب بوُئر نور تاتاریوں اور بالعموم اس مجموعۂ قبائل کے جس نے آق تاتار کا نام اختیار کر لیا تھا اور چینیوں کے درمیان جنگ چھڑ جانے کے موقع پر، کرایت خانوں کی امداد سے اس نے چینی حکومت کی ملازمت بھی اختیار کر لی تھی اور چینیوں کی طرف سے تاتاریوں کی سرزنش کے کام میں شرکت کرتا رھا۔ ۱۱۹۴ء میں ان لڑائیوں کے کرایتوں اور تموجین کے حق میں مختتم ھونے تک کرایت کا خان "وانگ" کے لقب سے چینیوں کا رسمی باجگذار شمار ھوتا تھا؛ لہٰذا

تموجین بھی رسمًا چین سے متفق ہو گیا ۔ بعض روایات کی رو سے وہ اپنی جمعیت سمیت کچھ عرصے کے لیے چین کی فوج میں شامل ہو گیا تھا ۔ اپنے والد کی وفات کے ستائیس سال بعد تک کا زمانہ، جب وہ چالیس سال کا ہو گیا تھا، تموجین کی زندگی کا دور قسمت آزمائی سمجھا جا سکتا ہے ۔ تموجین کو ایک حکمران بننے کی تربیت دینے اور پرورش کرنے والا دور بھی دور تھا۔

جب چنگیز خان نے ۱۲۰۶ء میں تیمالون کو مغولستان سے نکال کر ایک مجلس (قورولتای) منعقد کی تو اس نے چینی قاعدے کے مطابق شہنشاہیت کے لقب کے طور پر چنگیز خان کا لقب اختیار کیا ۔ مغولی زبان کا حرف چ بسا اوقات ترکی حرف ت کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً تکین کی جگہ چکین کہا جاتا ہے؛ لیکن چونکہ اس اصطلاح کا وہ مفہوم جو تاریخی روایات سے منقول ہے اس زمانے کے مغولوں کو معلوم نہ تھا اس لیے اس لفظ کے اشتقاق اور اصل مفہوم کے بارے میں بعض عجیب باتیں کہی گئی ہیں، جن میں سے ایک رشید الدین کی تصنیف میں بھی آ گئی ہے ۔ اس اجتماع (قورولتای) میں چنگیز نے مغولوں کے قومی جھنڈے کے بارے میں بھی اعلان کیا ۔ اس جھنڈے کو، جس کی کیفیت ہماری اسناد میں مذکور ہے اور جیسے تصاویر میں دکھایا گیا ہے، ان نو "بنیادی قبائل" (اورلوغ) کو ظاہر کرنے کے لیے جن پر سلطنت کا انحصار تھا، نو "کوتاس" (تبتی گائے [Yak] کی دموں) سے آراستہ کیا گیا تھا، اس کا رنگ سفید تھا اور اس کے بیچ میں ایک سیاہ چاند کی شکل بنی تھی، بعض تصاویر میں جھنڈے کے کناروں کو نیلے رنگ کا دکھایا گیا ہے ۔ چنگیز خان نے اس مجلس میں اور اس کے بعد کے اجتماعوں میں ادارہ سلطنت سے متعلق بہت سے قواعد و قوانین کا بھی اعلان کیا، جنھیں ترکی زبان میں منتقل کرکے "یاسا" یا لہجے کے فرق سے "یاساق" کہتے ہیں ۔ اس یاسا کو چنگیز کی اپنی ایجاد سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ وہ یقینًا انھیں قدیم معروفہ قوانین پر مشتمل تھا جو بوریجہ گین خاندان کی نسل کے لوگوں میں جوں کے توں محفوظ چلے آئے تھے (دیکھیے *ZVT*، ابن فضلان: *Reisebericht*، ص ۱۳۲، ۱۴۳) ۔ چنگیز خان نے انھیں یکجا کرکے ایک منظم شکل دے دی تھی اور ان میں بعض ایسے نئے قوانین کا اضافہ کر دیا تھا جو اس کے اپنے زمانے کے متوسط طبقے کی زندگی سے متعلق تھے ۔ چنگیز کے بنیادی اصولوں کے مطابق ہر وہ شخص جو ایک گھر کی دیکھ بھال کر سکتا تھا ایک پوری سلطنت کے کاروبار کو بھی چلا سکتا تھا ۔ دس آدمیوں پر حکومت کرنے والا شخص ایک ہزار آدمیوں اور ایک تومان یعنی، دس ہزار آدمیوں پر بھی حکومت کر سکتا تھا ۔ اس کے اپنے خاندان کے حلقے میں جو ملازمین گھوڑوں کی نگرانی کرتے تھے، گھر بار کا خرچ چلاتے تھے یا اسلحہ کی دیکھ بھال کے ذمے دار تھے، ترکی میں "آختہ چی"، "باورچی"، "قورقچی" کہلاتے تھے ۔ ان کے یہ لقب بعد میں ان لوگوں کو دے دیے گئے جو اس کی عظیم الشان سلطنت کی فوج کے گھوڑوں کی نگرانی کرتے تھے، تنخواہوں اور دیگر مالیاتی امور کی دیکھ بھال کرتے تھے اور فوج کے لیے اسلحہ تیار اور مہیا کرتے تھے اور سلطنت کے بڑے ملازمین میں شمار ہوتے تھے ۔ اسی زمانے میں تاتا تُنگہ (غالبًا تاتار تنگہ) نام ایک نایمان ایغور منشی، جو چنگیز کے بیٹوں کا معلم تھا، سلطنت کا یعنی حکمران کا باش کاتب مقرر ہوا یہ شخص ایغوری زبان میں لکھتا تھا اور یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ اسی شخص نے چنگیز کی سلطنت کے لوگوں کو پہلی دفعہ لکھنا سکھایا؛ لیکن اب یہ تحقیق ہو گیا ہے کہ چنگیز نے ۱۲۰۶ء کی مجلس سے پہلے بھی بعض تحریری خطوط بھیجے تھے اور بعد ازاں چنگیز کی زندگی ہی میں اس لکھائی کو مغولی زبان کے مطابق بنا لیا گیا تھا ۔ چار کلمات کی وہ تختی (لوحہ) جو چنگیز کے لیے قدیم ترکی (اورخون)

رسم خط میں لکھی گئی تھی ائع ہو چکی (Ural-Altaische Gahrbüscher، ج ۳۲، ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۲)، لیکن وہ معتبر نہیں ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ ممکن ہے ایغور رسمّ خط کی مغول زبان سے تطبیق چنگیز کے زمانے سے پہلے ہی ہو گئی ہو (Central Asiatic Journal، ج ۴، ۱۹۶۹ء [کذا، ؟]، ص ۱۹۸)۔ ۱۲۰۶ء کی اس قورولتای میں اپنے محافظین کے طور پر چنگیز خان نے ایک خاص تومان بھی بنایا، جو دس ہزار آدمیوں پر مشتمل تھا۔ یہ لوگ ایسے خاندانوں سے جن کے بارے میں چنگیز کو ذاتی علم تھا اور بالخصوص قبائلی اشراف کی اولاد میں سے منتخب کیے گئے تھے۔ اس خاص تومان کی انتہائی سخت تربیت (discipline) بعد میں سلطنت کی تمام فوج کے لیے نمونہ بن گئی۔ اس تومان کے ایک ہزار آدمی ذاتی طور پر خان کے ماتحت تھے۔ اور جب خان لڑائی پر جاتا تھا تو یہ دستۂ فوج بھی اس کے ساتھ جاتا تھا۔ عسکری تعلیم و تربیت اور فوجی چالوں (manouvres) کی مشق شکار کی صورت میں کی جاتی تھی۔ ابتدا میں شکار کی یہ مشقیں، جو بعض اوقات ایک پورے صوبے پر پھیلی ہوتی تھیں، خود چنگیز کی نگرانی میں کی جاتی تھیں۔ ۱۲۰۶ء ہی میں چنگیز خان نے وہ مہریں بھی معین کیں جو فرامین پر لگائی جاتی تھیں۔ چنگیز کے بیٹوں کے زمانے کے بعض ایسے وثیقے جن پر ان مہروں میں سے ”آل تمغا“ اور ”قرا تمغا“ نام کی مہریں ثبت ہیں ہم تک بھی پہنچی ہیں؛ یہ مہر دار بھی ایک ایغور ”تمغاچی“ تھا، جو نایمان خان کے پاس رہ چکا تھا۔ بعد میں چنگیز خان نے اس منصب پر خاندان کے ایک بوڑھے شہزادے کو مامور کر دیا۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس مہر دار کے زمانے میں چنگیز کے پایۂ تخت میں چینی تہذیب و تمدن کا اثر بڑھ گیا، لیکن یہ کسی دلیل سے ظاہر نہیں ہوتا۔ اتنا ضرور معلوم ہے کہ جو مکتوبات ۱۲۱۹ء کے بعد چین بھیجے گئے وہ چینی زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس سے پہلے چین میں بھی ایغور زبان لکھی جاتی تھی۔ خوارزم شاہ کی مملکت پر قبضے کے بعد چنگیز کے دیوان میں ایرانی ملازمین بھی پائے جاتے تھے، خود چنگیز خان نے اپنی زندگی میں اپنے بیٹوں اور پوتوں کو ایغور زبان کے علاوہ اور مختلف زبانوں کی تعلیم دلائی تھی، جن میں عربی اور فارسی بھی شامل تھیں؛ چنانچہ نصیر الدین طوسی کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ ایران آنے سے پہلے جب ہولاگو خان مغولستان میں تھا تو اس وقت بھی وہ ان دونوں زبانوں سے واقف تھا۔ ہیئت کی ایک عربی کتاب کا ایسا نسخہ موجود ہے جسے مغول اور ترکی طرز کی تصاویر سے مزیّن کیا گیا تھا اور جس پر عربی حروف میں ہولاگو کی مہر ثبت ہے (Islam Araştirmalàri Enstitüsu Dergisi، ج ۳، ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۴)؛ اسی طرح چنگیز کے زمانے میں اس کے پوتوں میں سے بعض مسلمان معلّموں سے پڑھتے تھے۔ اس زمانے میں یہ بھی دستور تھا کہ یورپ کے بادشاہوں کو جو خطوط بھیجے جاتے تھے وہ فارسی زبان میں لکھے جاتے تھے۔ چنگیز کے بیٹوں کے زمانے میں جو خطوط اس زبان میں لکھے گئے وہ ہم تک پہنچے ہیں۔

چنگیز نے مغولستان کے باہر جو مہمیں سر کیں وہ فتوحات کے پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے لائحۂ عمل کے تحت عمل میں نہیں آئی تھیں بلکہ ان سب مہموں کا آغاز کسی ضرورت کے تحت ہوا۔

جب چنگیز خان نے ۱۲۰۵ء میں مغولستان کے باہر اپنی فاتحانہ مہموں کا آغاز کیا تو اس نے تنگوت [تنگت، تنگقوت] کی مملکت پر بھی چڑھائی کی۔ اس نے یہ سفر غالباً

کرایتوں کا تعاقب کرنے کی غرض سے کیا تھا۔ اس مہم میں اس نے محض بیش قیمت مالِ غنیمت حاصل کرنے پر اکتفا کیا، لیکن اس کے بعد بھی وہ کئی مرتبہ تنکوت کی حدود مملکت میں داخل ہوا۔ ۱۲۱۰ء میں تنکوت فرمانروا نے اسے اپنی بیٹی دے کر امن و آشتی سے مصالحت کرنا چاہی، لیکن چنگیز نے اس پورے علاقے پر قبضہ کیے بغیر پیچھا نہ چھوڑا۔

۱۲۱۱ء میں چنگیز شمالی چین میں داخل ہوا، اس کی تمام افواج اس کے ہمراہ تھیں، اپنی مغولستان کی قرار گاہ میں اس نے صرف دو ہزار کے قریب فوج چھوڑی تھی۔ وہ خود اس لشکر کا سالار تھا اور اس کے چار بیٹے فوج کے چار مختلف دستوں کی قیادت کر رہے تھے۔ مغول لشکر نے جو طریق عمل اختیار کیا وہ یہ تھا کہ چین کے اندر مختلف سمتوں سے داخل ہو کر اس نے ایک دائرہ بنا لیا، جو اس بڑے سے بڑے حلقے سے بھی زیادہ وسیع تھا جو چنگیز شکار کے موقع پر مغولستان میں بنایا کرتا تھا اور اس دائرے کو، جو شروع میں بہت وسیع تھا، بتدریج تنگ کرتے ہوئے شکار کی صورت میں ۱۲۱۳ - ۱۲۱۴ء میں آخرکار پیکنگ Peking کے بالکل قریب جا کر افواج ایک دوسرے سے مل گئیں۔ ۱۲۱۵ء میں چنگیز نے پیکنگ پر قبضہ کرلیا اور ۱۲۱۶ء میں جب وہ مغولستان کو لوٹا تو وہ شمالی چین کے ایک حصے پر بھی تصرف حاصل کر چکا تھا۔ کین King شہنشاہ اور بعض شہزادے، جو پیکنگ سے بھاگ گئے تھے چنگیز کے واپس چلے جانے پر بعض مقامات پر دوبارہ قابض ہو جانے میں کامیاب ہو گئے، لیکن جلایر قبیلے کے موقلی نویان [کویانک ؟] نے، جسے چنگیز نے چین کا انتظام سپرد کیا تھا، کین کے لشکر کو ہر جگہ شکست دی۔ بایں ہمہ کین خاندان کا خاتمہ ان بڑی مہموں کے دوران میں ہوا جو چنگیز کے بعد اس کے بیٹوں کے زمانے میں سر کی گئیں۔

اب چنگیز کی توجہ مغرب کی طرف منعطف ہوئی اور اس کا باعث یہ تھا کہ چنگیز کے بڑے دشمن کرایت اور نایمان نے خوارزم شاہیوں کے ملک میں پناہ لے لی تھی اور کرایت خوارزم شاہ کی فوج میں شامل ہو گئے تھے اور نایمان بھی قراختائیوں سے مل گئے تھے، نیز جو شخص بھی چنگیز کے ڈر سے فرار ہوتا تھا وہ انھیں نایمان کے دائرۂ اثر میں جا کر اطمینان کا سانس لیتا تھا۔ خوارزم شاہ محمد، جسے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کرنے کا خیال تھا، جہاں یہ چاہتا تھا کہ بغداد کے خلیفہ کو برطرف کر دے وہاں اس کے دماغ میں یہ بھی سما گیا تھا کہ چین میں ایک مہم لے کر جائے۔ وہ چنگیز کو اپنا مدّمقابل سمجھتا تھا اور چونکہ چنگیز پانچ سال تک چین کی فتوحات میں مشغول رہا اس لیے اسے اس کا موقع مل گیا کہ وہ نایمانوں کو آئندہ کی آویزشوں کے لیے تیار کرے۔ قبیلۂ نایمان کے کوچلک خان [رشید الدّین : کوشلوک] نے قراختائی حکمران کو برطرف کرنے کے بعد ان تمام اقوام کو جو قراختائی سلطنت کے ماتحت تھیں اپنے آگے سر جھکانے پر مجبور کرنے میں بہت سختی سے کام لیا۔ وہ وہاں کے باشندوں کو عیسائی مذہب قبول کرنے پر مجبور کرتا رہا اور بعد ازاں جب اس نے خود بدھ مذہب قبول کر لیا تو مسلمان باشندوں کو بھی یہی مذہب قبول کرنے پر مجبور کرنے لگا۔ مشرقی ترکستان کے شہروں میں قرا خانی حکمرانوں کو برطرف کرنے کے بعد اس نے وہاں کی مساجد کو مسمار کرا دیا، اور مسلمانوں کو عبادت کرنے کی ممانعت کر دی۔ باشندوں کو چینی لباس پہننے پر

مجبور کیا۔ شہر کے ان محلوں کے اندر جن کے باشندے اس کی سیاست کے موافق نہ تھے یا اس کی نظر میں مشتبہ تھے اور مسلمان گھروں میں اپنے سپاهی بھیج کر جبروتشدد کے ذریعے مسلمانوں کو عاجز کرنے کا راستہ کھول دیا۔ تمام مشرقی ترکستان کے لوگ اس وقت اس حالت میں تھے کہ جیسے ھی چنگیز خان کا لشکر وهاں آئے وہ بغیر کسی مقابلے کے بڑی خوشی سے اس کی اطاعت قبول کر لیں۔ چنگیز یقیناً اس پوری صورت حال سے واقف تھا، اور بدر الدین عمید کے سے مسلمان سیاحوں کے ذریعے خوارزم شاہ کی مملکت میں اپنے آنے اور ان علاقوں پر تصرف کر لینے کے بارے میں پروپا گنڈا کر رہا تھا۔ ممکن ھے کہ وہ اس جنگ کو کچھ عرصے بعد شروع کرتا، لیکن بعض واقعات نے اسے پہلے ھی حرکت کرنے پر مجبور کر دیا۔ چنگیز کی قائم کردہ سلطنت کے شمالی حصے میں مرکیت کے خانوں کی ریاست تھی اور یہ لوگ بھی کرایت اور نایمان کی طرح چنگیز کے دشمن تھے۔ چنگیز نے چین کی مہم سے آتے ھی ان کو سرزنش کرنی شروع کر دی، اور یہ لوگ قدرتی طور پر مغرب کی سمت بھاگے۔ چنگیز نے ان کا تعاقب کرنے کا کام اپنے بڑے بیٹے جوچی خان [جوجی، توشی] کے سپرد کیا۔ مرکیت، جو پہلے ان مقامات میں رہتے تھے جو بیکال جھیل کے جنوب مشرقی ساحلوں پر واقع تھے اور موجودہ بوریات Buryat میں شامل ھیں، وهاں سے چل کر التای اور چنکاریہ کے اوپر سے ھوتے ھوے موجودہ قزاقستان کے گیاھی میدانوں میں آ گئے۔ جوچی خان نے موجودہ صوبۂ تورغای [رکَ باں] کے علاقۂ ارگز میں دریاے اِرگِز کے حوضے تک ان کا تعاقب کیا۔ اسی زمانے میں خوارزم شاہ محمد نے ان قپچاقوں [قبجاقوں؛ قفچاقوں] کے خلاف جنھوں نے ابھی تک اسلام قبول نہیں کیا تھا اور جو سیر دریا کے اوپر آباد تھے ایک مہم شروع کر رکھی تھی۔ النّسوی نے بیان کیا ھے کہ خوارزم شاہ کی یہ مہم ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵-۱۲۱۶ء میں شروع ھوئی تھی۔ جوچی کی زیر قیادت مغول لشکر نے بھی مرکیت کا پیچھا کرتے ھوے اسی وقت حرکت شروع کی جب کہ خوارزم شاہ نے قپچاق کے خلاف موجودہ صوبۂ تورغای میں؛ یہ یقیناً محض اتفاقی بات نہیں تھی۔ خوارزم شاہ نہیں چاھتا تھا کہ وہ بااقتدار غیر مسلم قپچاق جو موجودہ قزاقستان میں رھتے تھے دوسرے غیر مسلمٔ قپچاقوں سے مل کر مزید قوت و اقتدار حاصل کر لیں۔ جوچی خان اور خوارزم شاہ ایک دوسرے کے روبرو پہنچ گئے، لیکن دونوں نے آویزش سے اجتناب کیا بلکہ جوچی خان نے یہ کہلوا بھیجا کہ میں اس طرف محض مرکیت کے تعاقب کی غرض سے آیا ھوں؛ لیکن مغولوں کی خفیہ تاریخ سے ھمیں پتا چلتا ھے کہ جوچی خان مرکیت کا تعاقب کرنے سے بہت پہلے (۱۲۰۷ء میں) ارال پہاڑوں میں بسنے والے باش کردوں کے علاقے تک تاخت کر کے واپس لوٹا تھا، یعنی اس کے لیے ان علاقوں میں مہم کا آغاز کوئی نیا کام نہ تھا، لیکن مغرب کی طرف اس کی یہ مہم چونکہ ذرا زیادہ جنوب مغرب (؟) کی طرف جا نکلی تھی اس لیے وہ خوارزم شاہ کے ملک کی سرحدوں کے قریب پہنچ گیا تھا۔ خوارزم شاہ اس زمانے میں بغداد کی طرف ایک مہم لے کر گیا ھوا تھا اور خلیفہ الناصر کو معزول و برطرف کرنے کا ارادہ ترک کر کے سمرقند اور بخارا کے علاقے میں داخل ھو چکا تھا؛ یہ بات ھمیں عبداللطیف البغدادی سے معلوم ھوتی ھے۔ وہ ''ایوانیہ'' یعنی عیسائی کرایتوں کے سرکش لوگوں کی سرکوبی کی فکر میں تھا اور تیزی سے اپنی مملکت کی طرف لوٹ رہا تھا۔ ممکن ھے کہ اس کا اصل مقصد یہ ھو کہ اس مغول لشکر کو جو جوچی خان

کی قیادت میں دشت قپچاق میں قپچاقوں اور مرکیتوں کا پیچھا کرتے ہوئے ان جگھوں تک پہنچ گیا تھا وہاں متصرف ہو جانے سے روکے اور یہ جتائے کہ ان علاقوں کا مالک وہ خود ہے ۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ خلیفہ النّاصر خوارزم شاہ کی دست درازیوں کے خلاف چنگیزخان سے مفاہمت کرنا چاہتا تھا ۔ اس کا ذکر حمدُ اللہ المُستوفی نے بھی کیا ہے اور اس روایت کے صحیح ہونے کا امکان ہے، لیکن خوارزم شاہ، جسے اس زمانے میں چین کے خلاف مہم لے جانے کا خیال دامن گیر تھا اس سال چنگیز خان سے لڑائی مول لینا نہیں چاہتا تھا۔ ۱۲۱۵ - ۱۲۱۶ء میں جب چنگیز ابھی پیکنگ میں تھا تو اس کے پاس خوارزم شاہ کی طرف سے ایک سفارتی وفد آیا تھا ۔ منہاج جوزجانی نے اس وفد کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ وفد کے رئیس سید بہاء الدین رضی سے سن کر لکھا ہے (طبقات ناصری، طبع حبیبی، ص ۳۶۶ تا ۳۶۷) ۔ اس بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سلطان محمد خوارزم شاہ نے اس سید کو یہ معلوم کرنے کی غرض سے بھیجا تھا کہ چین پر چنگیز نے جو قبضہ کیا تو اس قبضے کے سلسلے میں مغول لشکر اور چنگیز نے کیا تدابیر اختیار کی تھیں۔

چین کی مہم سے واپسی کے بعد چنگیز خان کی ترکستان کی صورت حال میں گہری دلچسپی اور مرکیتوں کے تعاقب اور مسلمان تاجروں سے اس کے تعلقات کی کیفیت ہمیں صرف ابن عرب شاہ (فاکہات الخلفاء) کی نقل کردہ بعض ضمنی روایات سے معلوم ہوتی ہے، جو ممکن ہے کہ الجوینی کے کسی زیادہ مفصل نسخے سے لی گئی ہوں ۔ اس کا ہمیں علم ہے کہ مسلمان تاجروں کو یہ بخوبی معلوم تھا کہ چنگیزخان مسلمان ملکوں سے تجارتی تعلقات قائم کرنے کو بہت اہمیت دیتا تھا۔ ۱۲۰۳ء میں جب اس نے کرایت حکمران کو مغلوب کر کے انہیں مشرقی ترکستان اور تبت کی طرف بھاگنے پر مجبور کیا تو اسی سال مسلمانوں کے کچھ تجارتی قافلے مغولستان میں چنگیز کے پایۂ تخت میں آئے تھے ۔ چین کی مہم کے بعد ۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء میں مسلمانوں کا ایک بڑا تجارتی قافلہ آیا، جس کے سالار احمد خجندی، عبداللہ بن الامیر حسن الجُندی (الجُوینی میں محض: امیر حسین کا بیٹا) اور احمد بالچخ نام کے تین اشخاص تھے ۔ ان میں سے جب بالچخ نے اپنا سامان چنگیز کے ہاتھ بہت گراں قیمت پر فروخت کرنا چاہا تو چنگیز نے کہا کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص یہ سمجھتا ہے کہ اس قسم کے نفیس کپڑے ہمارے ہاں نہیں پائے جاتے اور پھر اپنے قدیم خان اجداد کے توشہ خانے میں جو قیمتی چیزیں تھیں وہ نکلوا کر بالچخ اور اس کے ساتھیوں کو دکھائیں ۔ یہ دیکھ کر احمد کے رفقا نے بخارا کا زربفت (زِندنیچی) اور دوسرے کپڑے خان کی خدمت میں پیش کیے اور کہا کہ ہم ان چیزوں کے لیے کوئی معاوضہ نہیں چاہتے بلکہ ہماری خواہش محض یہ ہے کہ ان کو بھی حکمران کے پسندیدہ ہدایا میں جگہ مل جائے ۔ چنگیز نے بھی انہیں ایسے اعلٰی تحائف دے کر جو تجّار مغربی ممالک سے لائے تھے، ممنون احسان کیا ۔ الجوینی نے یہ ذکر نہیں کیا کہ یہ تاجر چنگیز سے کہاں ملے تھے، صرف ابن عرب شاہ نے اس واقعے کی تاریخ (۶۱۳ھ/۱۲۱۶-۱۲۱۷ء) دی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ اس زمانے میں چنگیز کی قرارگاہ کہاں تھی ۔ اس کے بیان کے مطابق اس قافلے نے چنگیز خان سے قوناق نام کے ایک مقام پر ملاقات کی تھی ۔ قوناق چُنگاریہ میں ایمیل (یمیر) شہر کے قریب، جو موجودہ چوغہ چک کے متصل واقع ہے، ایک مقام تھا ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چین کی مہم

سے واپسی کے بعد چنگیز قراقرم میں زیادہ عرصہ نہیں رکا بلکہ چنگاریہ کے اطراف، یعنی قراختای سلطنت کے حدود کی طرف آ گیا تھا، اور جب اس نے اپنے بیٹے جوچی کو مرکیتوں کے تعاقب کے لیے روانہ کیا تھا تو وہ خود بھی جوچی کے بالکل پیچھے پیچھے موجود تھا۔ عین ممکن ھے کہ جب محمد خوارزم شاہ نے موجودہ قزاقستان میں ایک ایسے علاقے تک پہنچ کر جہاں راتیں بہت چھوٹی ھوتی ھیں (Marquart کی تحقیق کی رو سے جہاں دن بہت چھوٹا ھوتا ھے یعنی ۴۸ تا ۵۰ عرض بلد کا علاقہ) جوچی خان سے الجھنے سے اجتناب کیا اور واپس چلا گیا تو اس کا اصل سبب یہ ھو کہ اسے اس کے بارے میں اطلاع مل چکی تھی کہ چنگیز خان نے اپنی قرارگہ مغولستان کے مغربی حصے میں بنا رکھی ھے۔ چنگیز خان نے ان مسلمان تاجروں کی آمد کے بعد اپنی طرف سے ایک بڑا تجارتی قافلہ تیار کر کے روانہ کرنے کا فیصلہ کیا، اور اس قافلے کے ساڑھے چار سو مسلمان تاجروں کو، جو اس کے حکم سے مملکت کے تمام اطراف سے جمع کیے گئے تھے، خوارزم شاہ کے ملک کی طرف بھیجا۔ اس قافلے کے سربراہ، عمر خوجہ، جو اصلاً اترار کے شہر سے تھا آذر بیجان کے مراغہ نامی شہر کا حمّال، جہازی فخرالدین دیز کی، جو دراصل بخارا کا باشندہ تھا اور ہرات کا امین الدین تھے۔ الجوزجانی بیان کرتا ھے کہ اس قافلے میں تقریباً پانچ سو اونٹوں پر بہت بیش قیمت ساز و سامان، چین کے ریشمی اور ”ترگو“ نامی کپڑے اور بیبر Biber کھالیں، یعنی قیمتی سائبیریا Siberya کھالیں بار تھیں۔ اس نے خوارزم شاہ کے پاس تین ایلچی بھی روانہ کیے، جن میں سے ایک خوارزم کا، ایک بخارا کا اور تیسرا اترار کا باشندہ تھا۔ چنگیز نے ان کے ہاتھ بہت سے تحائف بھی بھیجے۔ اور خوارزم شاہ کے نام جو خط لکھا اس میں اسے ”میرے بیٹے“ کہہ کر خطاب کیا تھا۔ بہرحال جب یہ قافلہ اترار کے شہر میں پہنچا تو قپچاقی خان غیر (= غایر؛ قایر) خان نے، جو خوارزم شاہ کی طرف سے اس شہر اور صوبے پر حکمران تھا، اس قافلے میں موجود ساز و سامان کے لالچ میں ان تاجروں کو قتل کرا دیا اور ان کا سامان غصب کر لیا۔ چنگیز قصاص کا طالب ہوا۔ ایلچیوں نے جب خوارزم شاہ سے کہا کہ اسے چنگیز کو راضی کرنے کی فکر کرنی چاھیے تو اس نے انھیں بھی قتل کرا دیا۔ اس صورت حال کی وجہ سے چنگیز خان کا خوارزم شاہ کی مملکت میں داخلہ ناگزیر ھو گیا.

بعض مآخذ میں چنگیز خان کی فوج کی تعداد چھے یا سات لاکھ بتائی گئی ھے۔ چین کی مہم کی طرح اس مہم میں بھی چنگیز کے چار بیٹے فوج کے چار دستوں کی قیادت کر رھے تھے۔ اگرچہ یہ ممکن ھے کہ چنگیز کی فوج کی تعداد کے بارے میں جو معلومات ان مآخذ میں دی گئی ھیں وہ مبالغہ آمیز ھوں؛ تاھم چونکہ یہ فوج خوارزم شاہ کی مملکت کے مختلف علاقوں میں علیحدہ علیحدہ دستوں کی شکل میں داخل ھوئی اور اسے خوارزم شاہ کی فوج کو ھزیمت دینے میں کچھ زیادہ دشواری پیش نہیں آئی اس لیے معلوم ھوتا ھے کہ تعداد کے اعتبار سے بھی یہ فوج بہت عظیم الشان ھو گی۔ چنگیز کی کامیابی کا بڑا سبب یہ تھا کہ مغربی اور مشرقی ترکستان کے مسلمان باشندے بادشاہِ نایمان کوچلک خان اور خود خوارزم شاہ کے ہاتھوں بہت مظالم برداشت کر چکے تھے اور وھاں کے بہت سے شہر چنگیز کا انتظار بطور ایک نجات دھندہ کے کر رھے تھے۔ آرسلان خان، جسے کوچلک خان کی طرف سے موت کا حکم ھو چکا تھا، اور اوزار کا بیٹا

سُقْناقتیگین، جو الملیغ کا حاکم تھا، دونوں فوراً چنگیز خان کے ساتھ شامل ہو گئے - چینی اسناد میں ھو - سزہ مای لی Ho-Sze-mai-li نام کی بابت جو گودسہ اوردو Gvdse Ordu کے ماتحت تھا اور کوسان Kosan اور باسزہ ھا Ba-sza ha نام کے دو شہروں کا والی تھا، کہا گیا ہے کہ وہ اپنے لشکر سمیت چنگیز خان سے مل گیا تھا - اس والی کا نام اسماعیل اور دونوں مذکورہ شہر فرغانہ کا کاشان اور ایسیک کول [رکّ باں] کا پرسخان تھے، جو قوزی اردو یعنی قراختای حکمران کے پایۂ تخت بَلاساغون [= بَلاساقون] شہر کے تابع تھے - چنگیز خان ان مسلمان حکمرانوں کے ساتھ جو دل سے اس کے ساتھ تھے برابر حسن سلوک سے پیش آتا اور ان پر اعتماد کا اظہار کرتا رہا اور اس طرح ان کے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا تھا - اَلْمَلیغ [رکّ باں] کے خان اوزار (جس کا نام جمال الدین قرشی نے بوزار لکھا ہے، جو یقیناً یوزار ہوگا اور نام کے پہلے حرف کی ی کو ب پڑھ لیا گیا ہے) سے اس نے اپنے بیٹے جوچی کی دختر کا عقد کر کے اسے اپنا داماد بنا لیا تھا - اور اسی طرح سُقْناقْتِگین [= سُغْنَا تِگین] سے بھی اس کی ایک اور بیٹی کی شادی کر دی تھی - جب اس کے سپہ سالاروں یمہ‌نوین اور طایر بہادر نے التای پہاڑوں میں کوچلک خان کا تعاقب کر کے اسے ھلاک کر دیا تو وھاں کے باشندے حد درجہ ممنون و مسرور ہوے - اس علاقے کے بزرگ ترین دینی اور علمی پیشوا امام علاء الدین [محمّد] ختنی کو کوچلک خان ھی نے شہید کرایا تھا اور اسی طرح بہت سے اشخاص کو، جو قرا خانی خاندان سے منسوب تھے، مروا دیا تھا؛ اس لیے اُن علاقوں میں نایمانوں اور قرا ختائیوں، نیز خوارزم شاہ کے لشکروں کی دراز دستیوں سے رہائی کا دن ایک یوم نجات تصور ہوتا تھا - چنگیز نے حکم دیا کہ شعائر اسلامی پر، جو اب تک مشرقی اور مغربی ترکستان میں ممنوع تھے، آزادی سے عمل کیا جا سکتا ہے؛ چنانچہ سب جگہ اذان دی جانے لگی - چینی حکیم چنگ چون Ch'ang Ch'un، جو اس مہم میں چنگیز کے ساتھ تھا، ذکر کرتا ہے کہ ایلا اور تالاس کے شہروں میں، جو اپنے حوضوں کی وجہ سے مشہور تھے، چنگیزی لشکر اس امر کی نگرانی کرتا تھا کہ وھاں کے مسلمان نماز پڑھتے ھیں یا نہیں اور جو نہیں پڑھتے تھے انہیں پڑھنے پر مجبور بلکہ بعض دفعہ قتل بھی کر دیا جاتا تھا - اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان ترک اور مغول قبائل میں جو عیسائی اور بدھ مذھب کے پیرو نہ تھے، اسلام کی اشاعت مذھب سے زیادہ ایک ثقافت کی حیثیت سے ہو رہی تھی - مکریت [مرکیت] قبیلے کی ملکہ قولان خاتون کے بھائی اور چنگیز کے خاص یوزباشی کا نام جمال خواجہ تھا - اسی طرح، بقول رشید الدین، جب ابھی نایمانوں نے مشرقی التای کو نہیں چھوڑا تھا تو قیرقیز قبیلے کا ایک ایلچی قیرقیز [= قرقیز] اور کم کمجیوت قبیلوں کی طرف سے تحائف لے کر چنگیز کے پاس آیا تھا، اس کا بھی ایک اسلامی ترک نام یعنی ''علی بک'' تھا (Britishneider) - ممکن ہے کہ ''چنگیز نامہ'' کے نام کی معروف داستان میں، جو مسلمان قپچاق اقوام میں مشہور تھی، اور جس میں چنگیز کو بالکل ایک مسلمان فرمانروا کے روپ میں دکھایا گیا ہے، اسی طرح ترکیہ کے ترکوں میں وہ روایات جو پندرھویں صدی کے شروع کے شاعروں، احمدی اور انوری وغیرہ سے نقل کی گئی ھیں اور جن میں چنگیز اور اس کے پوتے ھولاگو کی یوں تعریف و توصیف کی گئی ہے کہ وہ کافر ہوتے ہوے اسلام کی جانب میلان رکھتے تھے، جو اپنے لطف و کرم سے خواص و عوام کی دلجوئی کرتے تھے، اگرچہ کافر تھے لیکن کاردان تھے، جو یہ

bestundubooks.wordpress.com
www.bestundubooks.wordpress.com

جانتے تھے کہ بزم کا آئین کیا ہوتا ہے اور یہ بھی سمجھتے تھے کہ رزم میں حیلہ کیا چیز ہے، ''غرض یہ کہ مثالی حکمران تھے (دیکھیے زکی ولیدی طوغان : عمومی ترک تاریخینہ گیریش، ۱۹۴۶ء، ص ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۷۲)، نیز یہ کہ چنگیز خان نے مشرقی اور مغربی ترکستان میں بدھ اور عیسائی قرا ختائیوں اور نایمانوں کے مقابلے میں مسلمانوں کی، اور ہولاگو نے باطنیوں کے خلاف سنّی مسلمانوں کی، اگرچہ یقیناً اپنے فائدے کے پیش نظر، حمایت کی یہ سب باتیں انھیں یادوں سے وابستہ ہوں۔ جب یمہ نوین نے ۱۲۱۸ء کے موسم خزاں میں مشرقی ترکستان میں کوچلک کو قتل کیا تو ان مسلمانوں نے جو نایمانوں سے منحرف تھے مغول لشکر کا ہر جگہ بہت مسرت اور دھوم دھام سے استقبال کیا۔ مغولوں نے اپنی طرف سے یہ اعلان کیا کہ ہر شخص کو اس کے آبائی مذہب پر کار بند رہنے کی اجازت ہوگی، اس وجہ سے بھی ان روایتوں میں جو چنگیز کے بارے میں مشرقی ترکستان میں لکھی گئیں اس جہانگیر بادشاہ کو بالکل ایک مسلمان ترک فرمانروا کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔

الجوینی نے ذکر کیا ہے کہ سیردریا کے حوضے کا وہ راستہ جس سے چنگیز بخارا آیا تھا اس کے بعد سے ''خان یولو'' (خان کا راستہ) کہلانے لگا تھا۔ راستے میں سیر دریا کے بائیں کنارے پر واقع زرنوق شہر کو، جہاں ترکمان آباد تھے، سر کرنے کے بعد چنگیز نے اس کا نام قتلغ بالیغ رکھ دیا۔ جو ترکمان ان علاقوں میں بستے تھے انھوں نے بخارا پہنچنے میں اس کی رہنمائی کی۔ اسی طرح جب قصبۂ نور پر سبتای بہادر نے قبضہ کیا تو وہاں کے والی امیر ایل خوجہ کے بیٹے نے بھی دبوس [دبوسیہ] (موجودہ قلعۂ ضیاء الدین) تک پہنچنے میں چنگیز کی فوج کے لیے بدرقے کا کام کیا تھا۔ چنگیز خان نے ۶۱۷ھ کے ماہ محرم میں، یعنی ۱۹ مارچ (۱۲۲۰ء) کو، بخارا پہنچ کر شہر کا محاصرہ کر لیا۔ یہاں خوارزم شاہ کی فوج کے سپہ سالار سونج خان نامی ایک مغول سردار، جو چنگیز کے پاس سے فرار ہو کر خوارزم شاہ کا ملازم ہو گیا تھا، اور کوچلک خان کے نام کا ایک قپچاق بک تھے۔ عبداللّطیف البغدادی کی فراہم کردہ اطلاعات کی رو سے وہ ایوانیہ اور تاتاری، یعنی کرایت بھی جو مشرقی ترکستان میں تاب مقاومت نہ لا کر خوارزم شاہ کی پناہ میں چلے گئے تھے بخارا اور سمرقند کے مابین آباد ہو گئے تھے، بلکہ ۱۲۱۷ء میں بغداد سے خوارزم شاہ کی بعجلت واپسی کا باعث انھیں کرایتوں کی متغلبانہ حرکات کی خبر تھی۔ یہ لوگ بھی خوارزم شاہ کی فوج میں شامل ہو گئے ہوں گے، لیکن اس کے بارے میں اطلاع صرف عبداللّطیف البغدادی کی کتاب میں پائی جاتی ہے۔ ان ترک قبائل (قرلق [قارلق] اور چِغل) کا بھی ان واقعات کے ضمن میں کوئی ذکر نہیں آتا جو قدیم زمانے سے ان مقامات میں قرا خانیوں سے وابستہ رہے تھے، حالانکہ یہ لوگ، زیادہ بعد کی اسناد کے مطابق، موجودہ زرفشاں کے حوضے میں رہتے تھے اور ''خَلَخ'' اور قرا خانی جیسے ناموں سے معروف تھے۔ بہر حال جو ترک قبائل قرا خانیوں کے تابع تھے انھوں نے اور تاجیک باشندوں نے اس کشمکش میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ چنگیز جب بخارا پر قبضہ کر چکا تو وہ اپنے بیٹے تولی [تولوی] خان کے ہمراہ گھوڑوں پر سوار ہو کر شہر کی جامع مسجد میں، جو قرا خانیوں کے زمانے میں جامع کبیر کہلاتی تھی اور آج کل مسجد کلان کے نام سے موسوم ہے، داخل ہوا اور اس کے ایک حصے میں اپنے گھوڑوں کے لیے اصطبل بنوا دیا اور وہاں کے علما اور مشائخ کو ان گھوڑوں کو دانہ

کھلانے پر مامور کیا اور خود اپنے امرا کے ساتھ مسجد کے ایک دوسرے حصے میں اپنی فتح و کامیابی کا جشن منانے اور عیش و عشرت کی محفل منعقد کرنے میں مشغول ہو گیا۔ تیسرے روز شہر کے باہر مصلّٰی میں شہر کے اشراف اور دولتمند لوگوں کو جمع کر کے منبر پر کھڑا ہوا اور ان سے اس طرح مخاطب ہوا ''تمھارا گناہ بڑا ہے اور میں اس کے محاسبے کے لیے مامور ہوا ہوں، میں عذاب الٰہی ہوں، اگر تم نے کوئی بڑا گناہ نہ کیا ہوتا تو خدا مجھے عذاب بنا کر نہ بھیجتا'' ۔ مالدار لوگوں سے جنگ کا خرچہ وصول کرنے اور ان کے گھروں میں جو خزائن مدفون تھے انھیں برآمد کرنے کے لیے اس نے مغلوں اور ترکوں میں سے ''باشقاق'' یعنی محصل مقرر کر دیے ۔ اس کے بعد مشرق کی جانب روانہ ہوا ۔ چین کی طرح ترکستان میں بھی چنگیز نے قانون کی مدافعت/ کرنے والے سپاہیوں کو تہ تیغ کرنے کے بعد مقامی باشندوں کو، اپنی فوج کی تعداد بڑھانے کے خیال سے، لشکر میں بھرتی کر لیا۔ بعض اوقات یہ بھرتی کیے ہوئے مقامی باشندے تعداد میں مغول فوج سے بھی بڑھ جاتے تھے، مثلاً خجند کا محاصرہ کرنے والے تاتاریوں کی تعداد بیس ہزار تھی، لیکن ''قبل قویہ وق'' نام کے ان مقامی باشندوں کی تعداد جنھیں بھرتی کیا گیا پچاس ہزار تک پہنچ گئی تھی۔ خوارزم شاہ نے چنگیز خان کے خلاف رو برو کہیں میدانی لڑائی نہیں لڑی ۔ اس کا خیال یہ تھا کہ ہر مقام پر قلعہ نشین فوجیں چھوڑ دے، چنگیز ان فوجوں سے نمٹنے میں مشغول ہو جائے گا اور جب اس کی فوجیں مختلف شہروں میں تقسیم ہو جائیں گی تو انھیں آسانی سے مغلوب کیا جا سکے گا ۔ وہ یہ پروپاگنڈا کرتا رہا کہ چنگیز کافر ہے اور مسلمانوں کا دشمن ہے، گویا وہ مذہبی پروپاگنڈے کی قوت پر بھروسا کر رہا تھا، لیکن جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے چنگیز نے اس پروپاگنڈے کی جڑ ہی کاٹ دی تھی ۔ اس نے خجند صہروبیہ، جند وغیرہ شہروں کی تسخیر کے لیے دستے روانہ کر دیے، لیکن اس بنیادی فوج کی تعداد میں جو خود اس کی قیادت میں تھی کوئی کمی نہ کی۔ یہ فوج اسی شکل میں سمرقند پہنچی۔ خوارزم شاہ اپنی مملکت کی ذاتی طور پر حفاظت کیے بغیر خوارزم کی طرف چلا گیا اور مدافعت کا کام اپنے بیٹے جلال الدین کو سونپ دیا؛ اسی وجہ سے بعض تواریخ میں خوارزم شاہ کے اقدامات کو جلال الدین سے منسوب کر دیا گیا ہے؛ مغولوں کی خفیہ تاریخ میں بھی یہ اسی طرح ہے۔ خوارزم شاہ نے یہ سوچ کر کہ وہ بلخ میں مقاومت نہ کر سکے گا عراق عجم کی طرف نکل جانے کا فیصلہ کیا اور نیشاپور پہنچ گیا، لیکن اسے یہ احساس تھا کہ اس کے ہمراہ جو قنقلی فوج ہے وہ قابل اعتماد نہیں اور اس نے ایک مختصر سی فوج کے ساتھ ہزار دنز کے جنوب مشرقی گوشے میں واقع جزیرۂ آب سکون میں پناہ لی.

چنگیز خان ۱۲۲۰ء کی مئی تک سمرقند کے قرب و جوار میں رہا اور اس نے موسم گرما قرشی (نَسَف) کے صحرا میں بسر کیا ۔ یہاں اس نے اپنی فوج میں سے دو بڑے دستوں کو علٰیحدہ کیا، جن میں سے ایک کو جوچی، چغتای اور اوکتای کی زیر قیادت خوارزم پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ کیا اور دوسرے دستے کو، جو سبتای اور یمہ نوین کے ماتحت تھا، اس کام پر مامور کیا کہ وہ ہزار دنز کے جنوب مغرب اور شمال سے چکر کاٹ کر جائے اور ان علاقوں کو مغول سلطنت میں شامل کرنے کی غرض سے ہراول کا کام انجام دے۔ چنگیز خان خود اپنے تمام لشکر سمیت موسم خزاں میں ترمذ پہنچا۔ اس شہر کو اس نے نو روز کے محاصرے کے بعد لے لیا

اور یہاں اس نے پوری فوج کو جمع کر کے چار روز شکار میں گزارے ۔ چونکہ بلخ میں کوئی قلعہ نہ تھا اس لیے یہاں کے باشندوں نے صلح و آشتی سے اطاعت قبول کر لی، لیکن باوجود اس کے اس نے ان کا قتل عام کرایا ۔ بلخ سے اس نے اپنے بیٹے تولی کو پچھتر ہزار سپاھیوں کے ساتھ خراسان کی طرف روانہ کیا اور اس نے ھرات، نیشاپور اور بعض دیگر شہروں پر قبضہ کر لیا ۔

یمہ اور سبتای مئی ۱۲۲۰ء کے شروع میں نیشاپور پر قابض ہو گئے تھے اور انھوں نے اس شہر کے باشندوں کے نام چنگیز کی طرف سے ایک فرمان جاری کیا تھا، جس کا مفہوم یہ تھا : ”سورج کے طلوع اور غروب ہونے کی جگھوں کے مابین کا علاقہ اللہ نے مجھے دے دیا ھے اور تم لوگوں کے لیے اطاعت کے سوا کوئی چارہ نہیں ھے“ ۔ یہ فرمان ایغوری حروف میں لکھا گیا تھا اور اس پر خان کی ”آل تمغا“ مہر ثبت تھی ۔ یہاں سے ایک دوسرے سے الگ ہو کر یمہ نوین اور سُبتای مازندران کے راستے رے پہنچے اور وھاں سے ھمدان، پھر آذربیجان، گرجستان اور دربند کو سر کر کے قپچاق کے علاقے کی طرف جا نکلے ۔ خوارزم شاہ کی طرف سے جو فوجیں الگ الگ شہروں کی محافظت پر مامور تھیں انھیں نیست و نابود کر دیا یا اطاعت پر مجبور کیا ۔ یہ فوج، جو محض تعاقب یا تاخت و تاراج کی غرض سے بھیجی گئی تھی، دراصل پورے ایران کو چنگیز خان کی سلطنت میں شامل کرنے کا پیش خیمہ تھی ۔

جلال الدین خوارزم شاہ اپنے پاے تخت گُرگانج [رک باں] کے بچاؤ کے لیے خراسان سے خوارزم آ گیا تھا، لیکن چونکہ وھاں نوے ہزار کی جو قنقلی فوج تھی اس پر وہ اعتماد نہ کرنا چاھتا تھا اس لیے یہاں کا معاملہ اپنے بھائیوں کے سپرد کر کے وہ نسا آ گیا اور وھاں سے غزنہ چلا گیا ۔ بلخ کو سر کرنے کے بعد چنگیز خان نے طخارستان میں طالقان کے علاقے کو اپنا مستقر بنا لیا تھا، اور یہیں اس کے تینوں بیٹے، جنھیں اس نے خوارزم کی تسخیر کے لیے بھیجا تھا، اس سے آ ملے ۔ طالقان سات ماہ کے محاصرے کے بعد فتح ہو گیا اور یہاں کے باشندے تہ تیغ کر دیے گئے ۔

تولی خان نے خراسان میں نسا، مرو، نیشاپور، سبز وار اور ھرات وغیرہ کے شہروں پر قبضہ کرلیا، چنگیز خان نے ان تدابیر کو نا کافی خیال کیا جو اس کے بیٹے نے خراسان میں اختیار کی تھیں اور اس لیے اس نے اُسے اس علاقے اور گود اور سیستان کے اطراف کو انتہائی سخت تدابیر سے سر کرنے کے لیے ایک مرتبہ پھر روانہ کیا ۔ چونکہ موجودہ افغانستان کے گورلو، قرلق، اوغوز اور خلج قبائل جلال الدین کے وفادار رہے تھے اس لیے ان کے خلاف بہت سخت تدابیر اختیار کی گئیں ۔ سیف بن محمد الھروی کی نقل کردہ روایت (تاریخ نامۂ ھرات، کلکتہ ۱۹۴۳ء) سے پتا چلتا ھے کہ چنگیز خان نے افغانستان کی مہم میں نقشے سے بھی کام لیا تھا ۔ تولی کے شہر خراسان پر قبضے کے بعد صنعت کاروں کو ترکستان اور مغولستان روانہ کر دیا گیا ۔ ھرات کے شہر سے بالخصوص ان لوگوں کو جو کپاس کی کاشت کرنے اور کپڑا بنانے میں مشغول تھے بڑی تعداد میں ایغورستان میں آباد کرنے کی غرض سے مشرق کی جانب بھیج دیا گیا ۔ جلال الدین خوارزم شاہ نے سَتّر ہزار سپاھیوں کے ایک لشکر کی مدد سے، جس کا ایک حصہ قنقلی، اوغراق اور خلج قبائل پر مشتمل تھا، غزنہ میں پیر جمانے کے بعد ان فوجی دستوں سے جنھیں چنگیز خان نے اس کے تعاقب کے لیے بھیجا تھا پروان نامی ایک مقام پر کامیابی سے جنگ کی ۔ ان بقول سپہ سالاروں کے ساتھ

جو شکست کھا کر اس کے پاس لوٹے، چنگیز نے، جیسا کہ پہلے بھی وہ بعض موقعوں پر کرتا رہا تھا، نرمی اور شفقت کا برتاؤ کیا ۔ جلال الدین خوارزم شاہ کی فوج کے قنقلی اور خلج سپاھیوں میں نزاع ھوگیا اور اس لیے وہ پروان کی کامیابی سے کچھ فائدہ نہ اٹھا سکا اور چنگیز خان نے بامیان پر قبضہ کرلیا ۔ چونکہ اس شہر کے اس محاصرے میں اس کا پوتا مواتکین، جس سے اسے بہت محبت تھی، مارا گیا اس لیے اس نے شہر کے باشندوں کو قتل کر دیا اور بامیان کا نام ‘‘ماوی بالیغ’’ رکھ دیا ۔ یہاں سے جلال الدین کو پکڑنے کے خیال سے غزنہ آیا، لیکن جلال الدین کچھ عرصے سندھ کی وادی میں سرگرداں رھنے کے بعد ایران جانے کے ارادے سے ہند کی حدود میں پہنچ گیا ۔ وہ خود تو بدقّت دریاے سندھ کو عبور کر گیا لیکن اس کے اھل و عیال کو مغولوں نے قید کرلیا ۔ چنگیز کی فوج نے ملتان کا بھی محاصرہ کیا، لیکن لاھور اور پشاور کو تاراج کرنے پر اکتفا کر کے چنگیز کے واپس بلانے پر دریاے سندھ کی طرف آ گئی ۔ اس اندیشے سے کہ کہیں غزنہ پھر جلال الدین کی جاے پناہ نہ بن جائے اس نے اس شہر کو بھی اپنے بیٹے اوکتای کے ھاتھوں تباہ کروا دیا۔

کوہ ہندوکش کی گرمائی چراگاھوں میں اپنی فوج کو استراحت کا موقع دیتے ھوے چنگیز نے اپنے بیٹے چغتای کو جلال الدین کے بھائی رکن الدین کے تعاقب کی غرض سے کرمان کی ولایت کو روانہ کیا ۔ اس نے بحر ہند کے ساحل پر تیز نامی مقام تک پہنچ کر بلوچستان میں قیام کیا اور وھیں جاڑا گزارا ۔ ۱۲۲۲ء کے شروع میں وہ واپس اپنے والد کے پاس آ گیا ۔ ۱۲۲۲ء کی گرمیوں میں جب چنگیز غزنہ کے مشرق میں پروان کی گرمائی قیام گاہ میں وقت گزار رھا تھا تو چینی راھب چنگ چون اس سے آ کر ملا ۔ چنگیز نے یہ ظاھر کرنے کے لیے کہ ٹھٹھہ کی مملکت کا (وادی سندھ کے باھر) عملاً اس کی سلطنت میں الحاق کر لیا گیا ھے اور اب یہ علاقہ اس کے زیر حکومت ھے کچھ فوج کے ساتھ ھر طرف فوجی گورنر روانہ کر دیے، جنھیں ‘‘دروغہ’’ کہتے تھے ۔ ان کے ساتھ ساتھ ان علاقوں کے نمائندوں کو بھی اپنے ممالک کے مقامی دستور کے مطابق حکومت کرنے کی غرض سے متعین کر دیا، صرف فوجی نظم و نسق اور مالی امور ان قوانین کے مطابق رھے جو مغول سلطنت میں جاری تھے ۔ ہندوستان کے اطراف کی ان سب مہموں میں چنگیز خان نے اپنا مستقر بلخ کے قریب باغلان نامی مقام میں بنائے رکھا اور مہموں کے دوران میں اس قسم کے مستقر کو ‘‘اوغروق’’ کہا جاتا تھا ۔ چنگیز، جو اس اوغروق میں موسم خزاں میں آیا تھا، کچھ عرصہ بلخ میں رھا اور پھر اس نے اس شہر کے باقی ماندہ حصے کو دوبارہ تاراج کر کے آمو دریا کو پار کیا اور بخارا پہنچا ۔ اس ورود کے موقع پر، جیسا کہ اس نے بلخ میں کیا تھا، بخارا کے مسلمان علما کو بلا کر ان سے مذھبی مسائل پر گفتگو کی ۔ ان لوگوں نے اسلام کے بارے میں جو معلومات بہم پہنچائیں ان سے چنگیز خوش ھوا، لیکن جب حج کے مسئلے کا ذکر ھوا تو اس نے کہا : ‘‘اللہ تو ھر جگہ موجود ھے، اس سے دعا کرنے کے لیے مکّے جانے کی کیا ضرورت ھے’’؟ سمرقند کو جو مراسلات بھیجے ان میں جمعے کے خطبوں میں اپنے نام کا ذکر کرنے کا حکم دیا اور جب وہ خود وھاں تھا تو اس نے چاندی کے سکے بنوائے، جن پر ایک ترکی جملہ بہ شکل ‘‘چنگیز خان یرلیغی’’ [چنگیز خان کا فرمان] کندہ تھا اور جن کے نمونے آج تک باقی رہ گئے ھیں ۔ ۱۲۲۴ء میں اس نے سیر دریا کو عبور کیا اور تونکت، یعنی موجودہ تاشکنت

[رِکْ بان] آیا، جہاں اس نے اپنی فتح و کامرانی کے بڑے بڑے جشن منعقد کیے ۔ پھر وہ دریائے چو کی وادی سے گزرا اور قولم باشی نام کے مقام میں اس نے موسم گرما بسر کیا ۔ یہاں کے پہاڑوں اور میدانوں میں وہ سیر و شکار میں مشغول رہا ۔ جب وہ یدی صُو کے شمال میں موجودہ چوغہ چک کے قریب ایمیل Imel پہنچا تو وہ شہزادے اور خوانین جو ''اولوغ یورت'' میں رہ گئے تھے، اور جن میں تولی خان کے بیٹے، یعنی گیارہ سالہ قبلای اور نو سالہ ہولاگو بھی شامل تھے اس کے پاس پہنچے ۔ چنگیز نے ان لوگوں کو بھی اس شکار میں شریک کر لیا جو وہاں کر رہا تھا ۔ ایک دستور کے مطابق، جسے شکار کا بیتسمہ کہا جاتا ہے اس نے ان کی بیچ کی انگلیوں کو زخمی کیا اور جو خون نکلا اسے ان کے کھانے میں ملا کر انھیں کھلایا ۔ بعد ازاں چنگیز نے ۱۲۲۵ء کے ماہ جولائی میں اپنی تمام فتوحات کی خوشی میں بوقاصو چیکو نامی مقام پر ایک ضیافت کی ۔ یمہ نوین اور سبتای بہادر بھی، جو ہزار دنز. اور ایران میں گھومتے رہے تھے حاصل کردہ بےشمار مال غنیمت کے ساتھ یہاں آ کر چنگیز خان سے مل گئے ۔

چنگیز کی چینی مہم پانچ سال جاری رہی اور مغربی مہم سات سال اور اسی طرح اس کی تقلید میں تیمور نے اپنی دوسری ایرانی مہم پانچ سال تک اور ایشیائے قریب (اون آسیا) کی مہم گیارہ سال تک جاری رکھی ۔ چنگیز خان کی قراقرم کی طرف واپسی کے دوران میں اس کا بڑا بیٹا جوچی انتقال کر گیا اور چنگیز نے مغرب کے مفتوحہ ممالک کو اپنے بیٹے چغتای خان اور جوچی کے بڑے بیٹے باتو کے حوالے کر دیا ۔ قراقرم میں اس نے اپنے بیٹوں اور امرا (نویا نون) کو جمع کر کے ایک عظیم الشان رسمی دربار لگایا اور ضیافتیں دیں ۔ جب چنگیز مغرب میں تھا تو موقلی جلایر نے، جسے وہ چین میں عمومی والی کی حیثیت سے چھوڑ گیا تھا، بعض بغاوتوں کی وجہ سے اور بعض مقامات کو از سر نو فتح کرنے کی غرض سے کئی جنگیں کیں اور آخر کار وہ چنگتو اور شانسی کے صوبوں کے جنوبی مقامات کو خالی کرنے پر مجبور ہو گیا؛ لیکن اس نے ان جگھوں کو دوبارہ سر کیا اور اسی زمانے میں اس نے شانسی کے صوبے کے ایک حصے کو بھی ۱۲۲۲ء میں فتح کر لیا ۔ چنگیز کے ترکستان سے قراقرم کی طرف تیزی سے واپس آنے کا باعث غالباً موقلی کی وفات تھی ۔ سخت تدابیر اختیار نہ کرنے کی وجہ سے اس کا اندیشہ تھا کہ چنگیز نے چین میں جو مقامات فتح کر لیے تھے وہ ہاتھ سے نکل جائیں گے ۔ اور اسی زمانے میں تنکت [تنکوت] کے حکمران نے موقلی کی وفات سے فائدہ اٹھاتے ہوے کن (King) شہنشاہ سے مفاہمت کر لی ۔ اس تنکت [تنکوت] حکمران کے پاس، جس کا نام لی تے (Li-Te) تھا اور مغول اسناد میں صدرگو کا نام دیا گیا ہے، ایک بہت بڑی فوج تھی ۔ چنگیز جونہیں قراقرم واپس آیا اس نے تنکوت اور چین کے خلاف اپنی آخری مہم کی تیاری شروع کر دی ۔ اس مہم میں، جو ۱۲۲۵ء کے موسم بہار میں شروع ہوئی، چنگیز کا بیٹا چغتای، یمہ اور سُبتای شریک تھے اور ان کے علاوہ ایلنگو نام کے ایک سپہ سالار کے ماتحت اس فوج کے بیس ہزار سپاہی تھے، جنھیں اس نے خوارزم شاہ کے لشکر سے اپنے ساتھ ملا لیا تھا ۔ تیس ہزار کا قپچاق لشکر، نیز تیس ہزار خوارزمی سپاہی، جو اس کے وفادار خوارزمی بدر الدین عمید کی سرکردگی میں تھے، شامل تھے، بحالیکہ وہ فوج جو چنگیز خان نے اپنے مغول اور ترک سپاہیوں کی جمع کی تھی ایک لاکھ اسّی ہزار تھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ چنگیز نے اس آخری تنکت اور چینی مہم میں ان

بہت سی مسلمان فوجوں سے بھی کام لیا جنہیں وہ مغربی ترکستان سے اپنے ہمراہ لایا تھا۔ ۱۲۲۶ء کی جولائی میں سُوچاؤ اور کانسو کے شہروں پر اس کا تصرف ہوگیا۔ اس کے بعد جب وہ تنکت کے پایۂ تخت ایرگای (نِنگ ھسیا Ninghisia) پر قبضہ کر کے اور بادشاہ کو قید کر کے چین کی طرف یورش کر رہا تھا تو ۱۲۲۷ء کے اگست میں اس کا انتقال ہو گیا۔ چنگیز کی قبر اب تک نامعلوم ہے۔ اس خیال سے کہ قبر کو کھود کر اس کی ہڈیوں کو پراگندہ نہ کیا جا سکے دفن کرنے کی جگہ خفیہ رکھی گئی۔ یہ تحقیق ہو چکا ہے کہ اوردوس میں صلری ایرماق کے مڑنے کی جگہ بوروتی (ترکی: بغراتوغای) میں Ecenxoro نامی مقام، جہاں چنگیز کی قبر بتائی جاتی ہے اور جہاں ہر سال لوگ اس کی یادگار مناتے ہیں، وہ مقام نہیں ہے جہاں چنگیز کو دفن کیا گیا تھا (دیکھیے Djamsavano : *Central Asiatic journal*، ۶۰، ۹۶۱ : ۱۹۴ تا ۲۳۳)۔ اگرچہ تاریخی مصادر میں مذکور ہے کہ چنگیز کو بورنان زلدون Bornan Xaldun نام کے مقدس پہاڑوں میں دفن کیا گیا تھا، لیکن یہ ابھی معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ پہاڑ کہاں ہیں۔ Paul Pelliot (*Noteson Marco Polo*، ج ۱، پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۳۳۰ ببعد)، جس نے اس موضوع پر بہت تحقیق و تدقیق کی ہے، بعض اسناد کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ چنگیز خان کی قبر، جیسا کہ بورنان زلدون کے بہت سے علما کا خیال ہے، اونون [انان] دریا کے اوپر نہیں بلکہ کوکنور اور کانسو کے اطراف میں تلاش کرنی چاہیے۔

چنگیز خان عظیم الجثہ، گورے رنگ کا اور خوش شکل تھا، اس کی آنکھیں ہلکے بھورے رنگ کی تھیں، بالوں کو، جیسا کہ ترک خاقانوں کا معمول تھا، پشت پر لٹکا کر کنگھی کراتا تھا اور انہیں ریشمی فیتے سے باندھ لیتا تھا۔ اس ہیئت کی ایک تصویر چین میں پائی جاتی تھی اور مغولوں کی خفیہ تاریخ کی اشاعتوں مین درج تھی۔ اس نے اپنے دنیوی افکار و خیالات اس تصنیف میں جمع کر دیے تھے جو چنگیزگ قند گو بیلیغ کے نام سے معروف ہے اور اس کے پوتوں کے کتاب خانوں میں محفوظ تھی، لیکن یہ ہم تک نہیں پہنچی (Melyoramski، در *ZVOIRAO*، ج ۱۱)؛ اس کے ایک حصے کو چنگیزگ بیلکلِری کے نام سے رشید الدین نے (طبع تہران، نیا روسی ترجمہ، ج ۱، حصہ دوم، ۱۹۵۲ء، ص ۲۵۹ تا ۲۶۵) نقل کیا ہے۔

چنگیز خان شمنی (بت پرست) تھا اور شمنی آئین و قوانین خود وضع کیا کرتا تھا۔ جوزجانی نے چنگیز خان کے چین کی مہم کا فیصلہ کرتے وقت مسلسل تین روز (طبع حبیبی، ص ۶۴۹) اور خراسان سے ترکستان لوٹنے سے پہلے (ص ۶۷۵) عبادت کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ شمنی مذہب ان حکمرانوں کے لیے بہت مناسب و موزون ہے جو مختلف مذاہب سے متعلق قوموں پر حکومت کرتے ہوں، اگرچہ وہ سب مذہبوں کو بڑے احترام کی نظر سے دیکھتا تھا؛ چنانچہ اس سلسلے میں وہ مختلف ادیان کے علما سے دینی موضوعات پر گفتگو کیا کرتا تھا۔

چنگیز کو بلخ اور بخارا میں اور خود اپنی مملکت میں مسلمان علما سے گفت و شنید کا موقع ملا، اور وہ مفکر شخص جس پر اسے سب سے زیادہ اعتماد تھا چین کا طاوی (Taoist) فلسفی راہب چنگ چون تھا۔ اس نے مغربی مہم پر جاتے وقت اسے اپنے ہمراہ رکھنے کی کوشش کی اور اسے اس مضمون کا ایک خط بھیجا تھا: ”چین زینت و احتشام اور غرور میں پڑ جانے کے باعث خدا کے عذاب کا نشانہ بن گیا۔ میں شمالی گیاہی میدانوں

bestudubooks.wordpress.com

میں زندگی بسر کرتا ہوں، مجھے فسق و فساد اور بُری عادتوں کا کوئی شوق نہیں ہے، بلکہ میں صفائی قلب اور متانت اخلاق کا شیدا ہوں، زینت اور احتشام کو ٹھکراتا ہوں، میں جس راستے پر گامزن ہوں وہ جادۂ اعتدال ہے، میرا لباس محض ایک کپڑا ہے، میرا کھانا بھی ایک ہے، جو کچھ گائے بھینسوں اور گھوڑوں کے چرواہے پہنتے ہیں اور کھاتے ہیں وہی میں بھی پہنتا اور کھاتا ہوں۔ میں نے اپنی اس سات سالہ مہم میں بہت سے کام کیے اور میں نے دنیا کی ہر سمت میں ایک یگانہ حکومت اور سلطنت کی تاسیس کا ذمہ لیا۔ تو ایک معلّم کی حیثیت سے میرا حقیقی بھائی بن۔ تو آسمانی نظام کے مطابق حرکت کرتا ہے۔ تیرا تقدس دنیا میں مشہور ہے۔ چین اور اس دُورافتادہ مغربی دنیا کے درمیان جو ریگستان ہیں ان کے علی الرّغم تو زحمت کر کے یہاں میرے پاس آ جا''۔ چنگ چون اُس سے اس زمانے میں ملا جب وہ کوہ ہندوکش میں موسم گرما بسر کر رہا تھا۔ چنگیز نے اس سے سوال کیا کہ زندگی کو ہمیشہ قائم رکھا جا سکتا ہے یا نہیں۔ چنگ چون نے جواب دیا کہ یہ ممکن نہیں، لیکن بعض تدابیر پر کار بند ہونے کی حالت میں عمر کو کسی قدر بڑھایا جا سکتا ہے؛ چنگیز نے اس جواب پر پسندیدگی ظاہر کی۔ چنگ چون کے وہ مذاکرات جو اس کی سیاحت سے متعلق ہیں ہم تک پہنچے ہیں اور یورپ کی زبانوں میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔ مسلمان علما میں سے جس عالم کا ذکر تاریخی مصادر میں چنگیز کے مصاحب کے طور پر آیا ہے وہ قاضی وحیدالدین فُشنگی ہے۔ اس سے چنگیز نے متعدد بار پیغمبروں اور سابقہ مسلمان حکمرانوں کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ وہ رسول اللہؐ کو ''محمد یلواج'' [محمد رسول] کہا کرتا تھا اور فشنگی سے پوچھا کہ محمد یلواج علیہ السلام نے اس کے ظہور میں آنے اور دنیا کو فتح کرنے کے بارے میں کوئی خبر دی تھی یا نہیں۔ اس پر قاضی فشنگی نے اسے وہ حدیثیں سنائیں جو ترکوں کے خروج کے متعلق ہیں۔ انہیں غور سے سننے کے بعد چنگیز نے کہا: ''میرا دل گواہی دیتا ہے کہ تو سچ کہہ رہا ہے''۔ [فشنگی کہتا ہے کہ] ایک روز اثنائے گفتگو میں چنگیز نے مجھ سے سوال کیا کہ وہ کس قسم کا کام کرے جس سے اس کا ذکر خیر باقی رہے؛ میں نے زمین بوس ہو کر جواب دیا کہ اگر خان مجھے امان دے اور میری جان کو گزند نہ پہنچے تو ایک بات عرض کروں، اس نے کہا: ''میں نے تجھے امان دی''۔ اس پر میں نے کہا کہ ذکر خیر باقی رہنے کے لیے مخلوق کی زندگی ضروری ہے، اگر تمام مخلوق ہلاک کر دی گئی تو کس قسم کا نام نیک باقی رہ سکے گا؟ ''اس وقت چنگیز کے ہاتھ میں تیر اور کمان تھی، اس کا چہرہ سرخ ہو گیا اور اس نے تیر اور کمان پھینک دیے اور اپنا منہ میری طرف سے پھیر لیا، میں زندگی سے مایوس ہو گیا، لیکن بعد ازاں اس نے میری طرف منہ موڑ کر کہا: ''میں تجھے عقلمند آدمی سمجھتا تھا، اب معلوم ہوا کہ تو بہت کم عقل ہے۔ دنیا میں بادشاہ بہت ہیں، لیکن جہاں کہیں محمد اوغرو کے سپاہیوں کے گھوڑوں کا نقش قدم موجود تھا میں نے ان جگہوں کو تباہ و برباد کرنے کی سعی کی ہے۔ دنیا کے اور ممالک میں بھی بادشاہ ہیں، وہ لوگ میرا ذکر کریں گے''۔ اس کے بعد سے میرے اور چنگیز کے درمیان قرب باقی نہ رہا اور میں اس کے لشکر میں سے چپکے سے نکل گیا (الجوزجانی: طبقات ناصری، طبع حبیبی، ۱۹۵۴ء، ص ۶۶۳ تا ۶۶۴)۔

[زکی ولیدی طوغان]

* **چنگیز (خانوادہ)**: (= چنگیز خانیہ)، چنگیز خان [رک باں] کے وہ چار بیٹے جو اس کی محبوب بیوی بورتہ کے بطن سے پیدا ہوئے اور ان کی اولاد خانوادۂ چنگیز کہلاتی ہے، ان کے مقابلے میں چنگیز خان کے بھائیوں، اُن کے بیٹوں نیز دوسری بیویوں سے چنگیز خان کی اولاد کو مغول سلطنت کی صرف ابتدائی دہائیوں میں اہمیت حاصل رہی؛ اس کے بعد یہ پس منظر میں چلے گئے۔

چنگیز خان کی وصیت کے مطابق اس کی سلطنت (جس میں وہ علاقے بھی شامل تھے جن پر اب تک مکمل قبضہ نہیں ہو سکا تھا بلکہ کہیں ۱۲۳۶ تا ۱۲۴۲ء یا ۱۲۵۵ تا ۱۲۵۹ء میں جا کر ہوا) اس کے مندرجۂ ذیل چار بیٹوں میں تقسیم ہوئی: (۱) جوچی [جوجی]، جس کے چنگیز خان کی اولاد ہونے کے متعلق شک ظاہر کیا گیا ہے (مزید رک بہ چنگیز خان)؛ (۲) چغتای (جغتای)؛ (۳) اوکتای (اوگودائی، اوگوتئی، فارسی شکل اوک گدائی)؛ (۴) تُولوی (تولی؛ قب ان سے متعلق مقالے)۔

۱ - جوچی اپنے باپ کی وفات سے پہلے ہی فروری ۱۲۲۷ء کے قریب مر گیا تھا۔ اس کا ورثہ (اولوس)، جو میدانِ قپچاق اور مغربی سائبیریا (بشمول خوارزم) پر مشتمل تھا، اس کی اولاد کے حصے میں آیا۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے تیرھویں صدی ہی میں (برکہ [رک باں]) اور یقینی طور پر چودھویں صدی کے اوائل تک اسلام قبول کر لیا تھا۔ یہ لوگ عقیدے کے اعتبار سے سنی تھے، اور انھوں نے اسلام کی تبلیغ میں اہم حصہ لیا۔

الف - اس کے دوسرے بیٹے باتو (م ۱۲۵۵ء) کے حصے میں قپچاق کا میدان آیا۔ اس نے آلتون اُردو کی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ اس کے جانشینوں نے وہاں ۱۳۶۰ء تک حکومت کی (تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ باتو خانوادہ، مع شجرۂ نسب)۔

ب - سولہ برس کے انتشار کے بعد آلتون اُردو کی سلطنت ۱۳۷۶ء میں باتو کے بڑے بھائی (جس نے مغربی سائبیریا میں آق اُردو نامی سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا) کے جانشینوں کے ہاتھ آئی۔ اس کے قریبی جانشینوں اور اس علاقے کی صورت حال کے متعلق ہمارے پاس بہت کم تفصیلات موجود ہیں۔ ساتویں پشت میں اُرس (اوروس) خان اور اس کے دو بیٹوں کی دو سالہ حکومت کے بعد تُقتمش [رک باں] کا نام تاریخ میں واضح طور پر سامنے آتا ہے۔ تیمور (رک باں) نے ۷۹۸ھ/ ۱۳۹۵ء میں اس کے بیٹوں میں سے چار کو ملک بدر کر دیا، لیکن بعد میں (۸۱۵ تا ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۲ تا ۱۴۱۹ء) اُنھوں نے اپنی کوششوں سے آلتون اُردو کے برائے نام حکمرانوں کی حیثیت حاصل کر لی (اصل حکومت ایدِگو، روسی میں: Yedigey، م ۱۴۱۹ء، کے ہاتھ میں تھی)۔ اس وقت سے (بلکہ ۱۳۹۰ یا ۱۴۱۲ء سے ہی) اُرس خان کی اولاد نے خوانین کی حیثیت سے حکومت کرنی شروع کر دی تھی۔

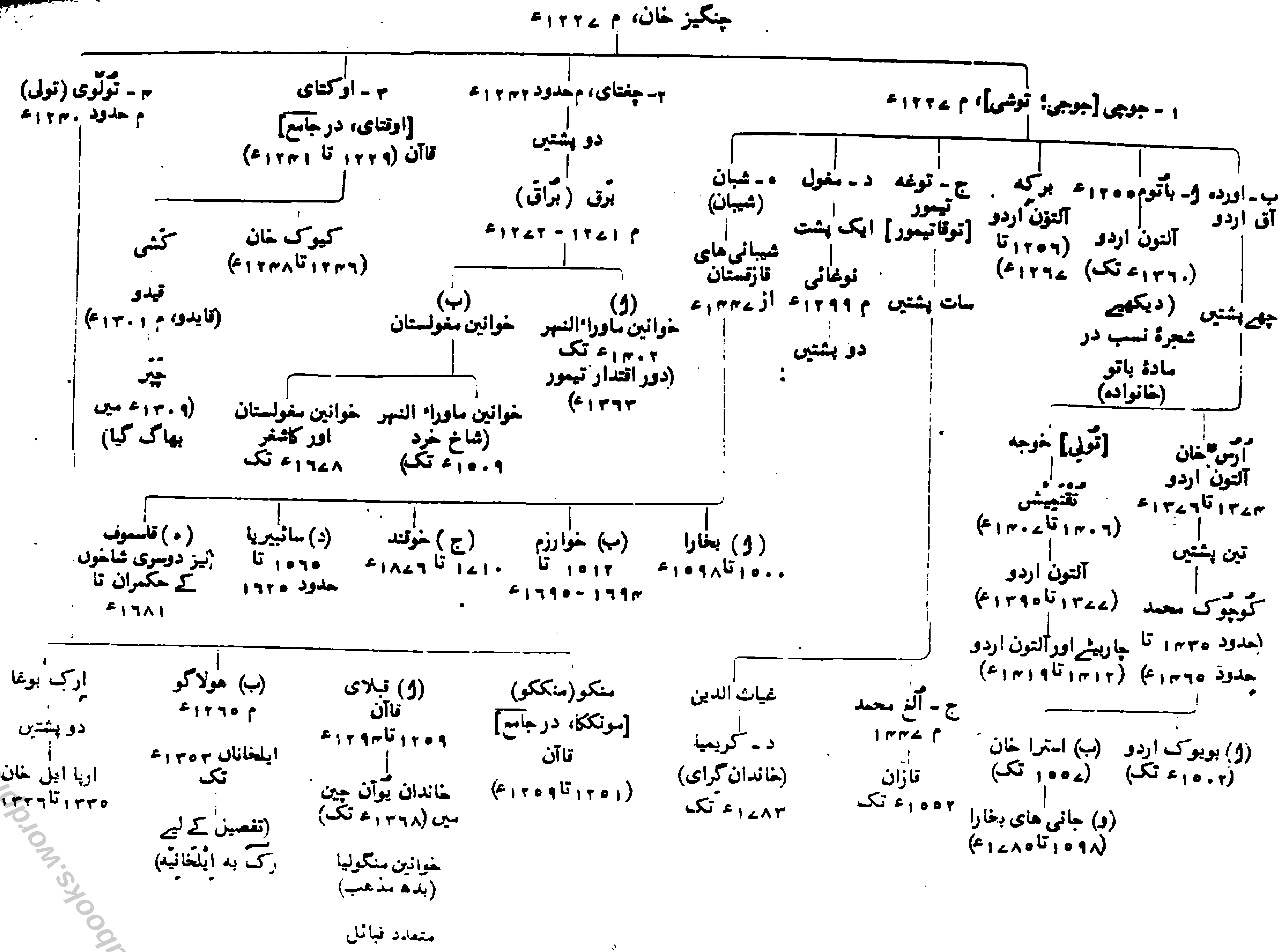
۸۴۲ھ/ ۱۴۳۸ء کے بعد آلتون اُردو کا علاقہ کئی ریاستوں میں تقسیم ہو گیا، جن پر چنگیز خان کی اولاد کی حکومت تھی، یعنی: (۱) بویوک اردو، جس میں اُرس خان کے پڑپوتے کے بیٹے کُوچک محمد نے ۱۴۳۸ء کے قریب حکومت حاصل کی اور اس کے جانشین ۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ء تک اس پر قابض رہے۔

(۲) قلمرو اَسترا خان (رک باں) جہاں کوچک (کُوچوک) محمد کے جانشین ۹۶۰ھ/۱۵۵۷ء تک حکومت کرتے رہے۔

ج - اس دوران میں باتو اور اوردہ کے بھائی توغہ تیمور (تُوقاتیمور) کے جانشین قپچاق کی تقسیم میں اپنا حصہ لینے میں کامیاب ہو گئے۔ ان کا تعلق اس خاندان کی تیسری شاخ سے تھا، جو اب تک

bestiurdubooks.wordpress.com

چنگیز (خانوادہ)


چنگیز خان، م ۱۲۲۷ء
۱ - جوچی [جوجی؛ توشی]، م ۱۲۲۷ء
۲ - چغتای، م حدود ۱۲۴۲ء
۳ - اوکتای [اوقتای، در جامع] قاآن (۱۲۲۹ تا ۱۲۴۱ء)
۴ - تولوی (تولی) م حدود ۱۲۴۰ء
ب - اوردہ آق اردو
چھے پشتیں
ا - باتوم ۱۲۵۵ء
آلتون اردو (۱۳۶۰ء تک)
(دیکھیے شجرۂ نسب در مادۂ باتو (خانوادہ)
برکہ آلتون اردو (۱۲۵۶ تا ۱۲۶۷ء)
ج - توغہ تیمور [توقاتیمور]
سات پشتیں
د - مغول ایک پشت
نوغائی م ۱۲۹۹ء
دو پشتیں
ہ - شبان (شیبان)
شیبانی‌های قازقستان از ۱۴۴۷ء
اُرس خان آلتون اردو ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۶ء
تین پشتیں
کوچوک محمد (حدود ۱۴۳۵ تا حدود ۱۴۶۵ء)
[تولی] خوجہ
تقتمیش (۱۴۰۶ تا ۱۴۰۷ء)
آلتون اردو (۱۳۷۷ تا ۱۳۹۵ء)
چار بیٹے اور آلتون اردو (۱۴۱۲ تا ۱۴۱۹ء)
(ا) بویوک اردو (۱۵۰۲ء تک)
(ب) استرا خان (۱۵۵۷ تک)
(و) جانی های بخارا (۱۵۹۸ تا ۱۷۸۵ء)
ج - الغ محمد م ۱۴۴۷
قازان ۱۵۵۲ء تک
غیاث الدین
د - کریمیا (خاندان گرای) ۱۷۸۳ء تک
دو پشتیں
برق (براق) م ۱۲۷۱ - ۱۲۷۲ء
(ا) خوانین ماوراء النہر ۱۴۰۲ء تک (دور اقتدار تیمور ۱۳۶۳ء)
(ب) خوانین مغولستان
خوانین ماوراء النہر (شاخ خرد ۱۵۰۹ء تک)
خوانین مغولستان اور کاشغر ۱۶۷۸ء تک
کیوک خان (۱۲۴۶ تا ۱۲۴۸ء)
کشی
قیدو (قایدو، م ۱۳۰۱ء)
چپَر (۱۳۰۹ء میں بھاگ گیا)
(ا) بخارا ۱۵۰۰ تا ۱۵۹۸ء
(ب) خوارزم ۱۵۱۲ تا ۱۶۹۴ - ۱۶۹۵ء
(ج) خوقند ۱۷۱۰ تا ۱۸۷۶ء
(د) سائبیریا ۱۵۶۵ تا حدود ۱۶۲۵
(ہ) قاسموف نیز دوسری شاخوں کے حکمران تا ۱۶۸۱ء
منکو (منککو) [مونککا، در جامع] قاآن (۱۲۵۱ تا ۱۲۵۹ء)
(ا) قبلای قاآن ۱۲۵۹ تا ۱۲۹۴ء
خاندان یوآن چین میں (۱۳۶۸ء تک)
خوانین منگولیا (بدھ مذہب)
متعدد قبائل
(ب) ہولاگو م ۱۲۶۵ء
ایلخانان ۱۳۵۳ء تک
(تفصیل کے لیے رک بہ ایلخانیہ)
ارک بوغا
دو پشتیں
اربا ایل خان ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۶ء

غیر اہم سمجھی جاتی تھی۔ ان میں حکمرانی کے سلسلے کی تفصیل یہ ہے:

(۳) اُلغ محمد (۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ء میں قتل ہوا) اور بویوک اُردو سے نکالے جانے کے بعد قازان ([رک بآں]؛ روسی : **Kazán**) کا خان بنا۔ یہ ریاست اس کے جانشینوں (جن میں قاسموف **Kasimov** کے حکمران بھی شامل تھے) سے روسیوں نے ۹۶۰ھ/ ۱۵۵۲ء میں چھین لی.

(۴) اُلغ محمد کا بھتیجا حاجی گِرای ([رک بآں]؛ م ۸۷۰ھ / ۱۴۶۶ء) کریمیا (دیکھیے قِرم) کا حکمران (۱۴۴۹ء میں قطعی طور پر) بنا اور اس نے (سخت مخالفت کے باوجود) وہاں اپنا قبضہ جمائے رکھا۔ اس کے جانشینوں نے خاندانِ گِرای کے نام سے یورپ میں چنگیز خان کے آخری جانشینوں کی حیثیت سے اس علاقے میں حکومت کی، حتّٰی کہ ۱۷۸۳ء میں روسیوں نے اس پر قبضہ کر لیا.

(۵) قاسِموف [رک بآں]، علاقۂ ریازان **Ryazan** کی چھوٹی سی تاتاری ریاست میں اُلُغ محمد (دیکھیے (۳)) کُوچک محمد (دیکھیے (۱))، گِرای (دیکھیے (۴)) اور سائبیریا کے شیبانیوں (دیکھیے 'ہ د') کی شاخوں کے کئی حکمرانوں نے (جن میں آخری ایک عورت تھی) ۸۵۶ تا ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۲ تا ۱۴۵۶ء اور تقریباً ۱۰۹۲ھ/ ۱۶۸۱ء میں حکومت کی۔ ان میں سے بعض نے (جن میں آخری حکمران بھی شامل ہے) یونانی (یا شرقی) عیسائیت قبول کر لی۔ یہ لوگ روسی اُمرا کے خاندانوں کے مورث اعلٰی بنے:

(۶) استرا خان (دیکھیے (۲)) میں حکمران شاخ کے جانشین روسی قبضے کے بعد بھاگ کر شیبانیوں (دیکھیے ہ و) کے پاس بخارا چلے گئے تھے۔ ان میں سے ایک شہزادے جان بن یار محمد نے شیبانی خان اسکندر (۹۶۸ تا ۹۹۱ھ/ ۱۵۶۰ تا ۱۵۸۳ء) کی بیٹی سے شادی کر لی۔ ۱۰۰۶ھ/ ۱۵۹۸ء خاندان بخارا کی اولاد نرینہ کے ختم ہو جانے کے بعد جان محمد کے بیٹے باقی محمد نے ملک کا انتظام سنبھال لیا۔ اس نئے خاندان کا نام، استراخانی، 'اشتراخانی' یا 'جانیہ' [رک بآں] پڑ گیا۔ یہ خاندان ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء تک بخارا (رک بآں) میں حکمران رہا اور اس کے بعد خاندان مَنغِت (رک بآں) اس کی جگہ حکمران ہوا.

د۔ جوچی کے ایک اور بیٹے مغول (یا تول؟؛ P. Pelliot، Notes، ۵۲ / ۵۴، Boal، کو ترجیح دیتا ہے) کے جانشینوں میں اس کے پوتے نوغای ([رک بآں]؛ مغول : نوخای، کُتّا) نے آلتون اردو کے کئی حکمرانوں کے دور میں ایک مقتدر شخص کی حیثیت سے کارہائے نمایاں سر انجام دیے۔ وہ ۶۹۹ھ / ۱۲۹۹ء میں ایک خانہ جنگی میں مارا گیا۔ اس کے بعد دو پشتوں تک اس کے جانشینوں کا پتا چلتا ہے، لیکن اس کے بعد وہ صفحۂ تاریخ سے محو ہو جاتے ہیں۔ بظاہر قوم نوغای (رک بآں) اسی کے نام سے موسوم ہے.

ہ۔ آخر میں جوچی کے سب سے چھوٹے بیٹے شِیبان (معرب شکل شَیبان)، کے جانشین ابتدائی دور میں کوہ یورال کے جنوب مشرقی علاقے (مغرب میں دریاے توبول **Tobol** کے منبع اور مشرق میں بالائی اِرتِش کے درمیان کہیں (جدید قازقستان میں) رہتے تھے، جہاں اُنھوں نے اپنی خانہ بدوشی کی زندگی کو قائم رکھا۔ جب وہ نقل مکان کر کے اُوردہ کے "آق اُردو" کے باشندے تقتمیش (تُختمش) کی ماتحتی میں قِبچاق کے میدان میں چلے گئے تو شَیبانیوں (رک بآں) نے اُن کے علاقے پر قبضہ کر لیا اور جو لوگ ان کے زیرِ حکومت تھے ازبک (رک بآں؛ روسی : **Ozbek**) کہلانے لگے۔ شیبان کے جانشین شیبانیوں میں سے ابوالخیر

(رك بآں) نے تیموریوں (رك بہ تیمور، بنو) کو خوارزم (رك بآں) سے اور سیر دریا (رك بآں) کے شمال میں واقع علاقے سے نکال دیا۔ اس نے وھاں سے لے کر ٹوبولسک Tobol'sk کے نواح کے درمیانی علاقے میں حکومت کی، لیکن اویراتوں (قلمقوں) کے تباہ کن حملوں اور قازقوں [رك بہ قازق] سے کشا کش کی وجہ سے اس کی سلطنت کو ضعف پہنچا۔ اس کا انتقال ۸۷۳ھ / ۱۴۶۸ء میں ھوا۔ اس کا پوتا محمد شیبانی [رك بآں] ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء میں ماوراء النہر میں تیموریوں کے دور اقتدار کو ختم کر کے بالآخر موجودہ افغانستان [رك بآں] اور خراسان [رك بآں] میں پہنچا۔ صفوی خاندان [رك بہ صفویہ] کے بانی اسمٰعیل اول [رك بآں] نے اسے وھاں سے نکال دیا اور ۹۱۶ھ / ۱۵۱۰ء میں مرو کے قریب اسے شکست دی۔ اس جنگ میں محمد شیبانی مارا گیا۔ اس کے بعد چنگیزیوں کا اقتدار آمو دریا کے شمالی حصے، اور اس میں بھی اس سرحدی علاقے تک محدود ھوکر رہ گیا جو ایران کے اور ترکیہ کے اقتدار کے مابین تھا (گو زمانے کے ساتھ ساتھ یہ اقتدار کبھی ادھر اور کبھی ادھر منتقل ھوتا رھا)۔

شیبانیوں کی حکومت ماوراء النہر کے مندرجۂ ذیل علاقوں میں قائم رھی:

(الف) بخارا پر یہ لوگ ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء تک قابض رھے، جہاں ان کا آخری حکمران عبداللہ ثانی [رك بآں]، ۹۹۱ تا ۱۰۰۷ھ / ۱۵۸۳ تا ۱۵۹۸ء) تھا۔ ان کے بعد جانیوں کا دور شروع ھوا (دیکھیے ج ۶)۔

(ب) خوارزم [رك بآں] میں، جو بعد میں زیادہ تر خیوا کے نام سے معروف ھوا اور جس پر ۹۱۱ - ۹۱۲ھ / ۱۵۰۵ - ۱۵۰۶ء میں محمد شیبانی نے قبضہ کیا، ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء میں عرب شاھیوں کی ایک ضمنی شاخ کا دور اقتدار شروع ھوا اور ایلبرس اول (۱۰۱۲ تا ۱۰۲۵)، یہاں کا پہلا حکمران ھوا۔ مشہور مؤرخ صاحب ''شجرات الاتراک'' ابوالغازی بہادر خان [رك بآں] ۳۰۱۱ تا ۱۰۷۶ھ / ۱۶۴۳ تا ۱۶۶۵ء) اسی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ خاندان کی اس شاخ کی حکومت ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ھ / ۱۶۹۴ - ۱۶۹۵ء تک قائم رھی اور اس کے بعد حکومت قنغرات [رك بآں] خاندان کے سابقہ ''پیشہ ور سپاھیوں کے سرداروں (اتالیق) کے ھاتھ میں چلی گئی، جو ۱۲۱۹ھ / ۱۸۰۴ء کے بعد سے اپنے آپ کو ''خان'' کہنے لگے۔

(ج)۔ ابوالخیر کے ایک جانشین شاہ رخ اول کی سرداری میں شیبانیوں کی ایک اور شاخ نے ۱۱۲۲ھ / ۱۷۱۰ء میں فرغانہ [رك بآں] پر اپنا اقتدار جمایا۔ شاہ رخ نے خوانین خوقند [رك بآں] کے خاندان کی بنیاد رکھی، جس کا خاتمہ کر کے روسیوں نے اس علاقے کو ۱۸۷۶ء میں اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔

(د) ۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء میں شیبانی حکمران ایبک (م ۸۹۹ھ / ۱۴۹۳ء) نے تومین (روسی: Tyumeń) کے نواحی علاقے کو سیبر کے خان سے (جو چنگیزی نہیں تھا) چھین لیا۔ ۹۷۳ھ / ۱۵۶۵ء میں اس کے پوتے کچم نے سیبر [رك بآں] کے آخری خان کو اس علاقے سے نکال دیا اور اس کے جانشینوں کا زور ختم کر دیا، لیکن ۱۵۷۹ء کے بعد روسی حملوں سے تنگ آ کر اسے رفتہ رفتہ اپنا علاقہ چھوڑنا پڑا اور ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء میں دریاے اوب Ob پر شکست کھانے کے بعد اس نے نوغائیوں کے پاس جا کر پناہ لی، جہاں ۱۰۰۹ھ / ۱۶۰۰ء میں اس کا انتقال ھو گیا۔ اس کے بیٹے اشم خان نے تقریباً ۱۰۳۰ھ / ۱۶۲۰ء تک بالائی توبول Upper Tobol کے علاقے میں اپنے پاؤں جمائے رکھے۔

(ہ) Kasimov (دیکھیے ''ج'' ہ)۔

۲ - دوسرے بیٹے چغتای ([رک بآں]، م ۶۴۰ھ/ ۱۲۴۲ء) کے جانشینوں نے بھی تقریبًا اتنے ھی عرصے تک حکومت کی - انھوں نے اوکتای (دیکھیے ۳) کے جانشینوں کا تیرھویں صدی عیسوی میں نہایت پامردی سے مقابلہ کیا، اور ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء میں ان پر فتح حاصل کی [دیکھیے چپر] - اس کے بعد اندرونی ایشیا ان کے دائرۂ اقتدار (اولوس) میں آ گیا - اس کے بعد سے، بالخصوص ۶۹۷ھ/۱۲۹۷ء اور ۷۰۶ھ/۱۳۰۶ء کے درمیان انھوں نے ایران میں ایلخانوں ([رک بہ ایلخانیہ]؛ مزید تسلسل کے لیے دیکھیے ذیل ''ب'') سے متعدد لڑائیاں لڑیں اور ہندوستان پر حملے کیے۔

چغتای کا پرپوتا بَرَق ([رک بہ بُراق خاں]، مسلمان اُسے بالعموم ''بُراق کہتے ھیں) اور بَرَق کا بیٹا دُوا (حدود ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۱ء تا ۷۰۶ھ/ ۱۳۹۶ء) چینیوں کی مدد سے قایدو (دیکھیے ۳) سے جنگ کرتے رہے تھے - دُوا کا بیٹا کَبِک خان ۷۰۹ھ/ ۱۳۰۹ء میں مؤخر الذکر کی میراث حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا (م ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء) - اُس کے بھائی تِرمَہ‌شیرین (۷۲۷ تا ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۴ء) نے اسلام قبول کر لیا اور اپنے ساتھ اپنے خاندان کو اور رفتہ رفتہ (گو اسے ایسا کرنے میں دشواریاں پیش آئیں) سارے علاقے کو حلقۂ اسلام میں داخل کر لیا - اس کی مَوت کے بعد چغتای کا اولوس عارضی طور پر دو حِصّوں میں تقسیم ہو گیا۔

الف - خاندان کی وہ شاخ جو ماوراء النّہر میں حکمران تھی، مسلمان ہو گئی۔

ب - اولوس کا مشرقی حصہ، جو اس وقت سے مغولستان (سات دریاؤں کا ملک یدی صُو سیمِر چِی، ایسیک کُول کے اِرد گرد کا اور دریاے تِرم کے طاس کا مغربی علاقہ مع کاشغر) کہلایا، خاندان کی دوسری شاخ کے ھاتھ آیا - اس کے دَورِ حکومت میں اسلام بہت آھستہ آھستہ پھیلا ۔

تغلق تیمور نے ان دونوں حصوں کو متحد کیا، لیکن اس اتحاد کو ۷۶۵ھ/ ۱۳۶۳ء میں تیمور کی فتح نے بالآخر ختم کر دیا - اس کے بعد ماوراءالنہر کی منفرد حیثیت کا ارتقا شروع ہوا اور ترکی زبان یہاں کی غالب زبان بن گئی۔ تیمور کی موجودگی میں چغتائی براے نام خوانین کی حیثیت سے ۸۰۵ھ/ ۱۴۰۲ء تک حکومت کرتے رہے - مغولستان کے خان تیمور کی مسلسل کوششوں کے باوجود ختم نہ ھوسکے، بلکہ ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء میں تیمور کی وفات کے بعد وہ رفتہ رفتہ ماوراء النّہر میں اپنا کھویا ھوا رُسوخ حاصل کرنے میں کامیاب ھو گئے - بالخصوص اِیسن بوغا دوم (۸۳۳ تا ۸۶۷ھ/ ۱۴۲۹ تا ۱۴۶۲ء) تیموریوں کا انتہائی خطرناک حریف ثابت ھوا - اس کی اور قرہ قویونلو [رک بآں]، آق قو یونلو اور آخر میں اُبھرتے ھوے صفویوں [رک بہ صفویہ] کی وجہ سے تیموریوں کا (باستثناے مغولانِ بزرگ) زور آھستہ آھستہ کم ھوتا گیا - ان کا علاقہ بالآخر شیبانیوں [رک بآں]؛ مزید دیکھیے (ا) ہ اور مغولستان کے (مشرقی) چغتائیوں کے ھاتھ لگا - مشرقی چغتائیوں میں سے یونس (۸۷۴ تا ۸۹۱ھ/ ۱۴۶۹ تا ۱۴۸۶ء)، نے جس کی پرورش بطور یرغمال کے شیراز میں ھوئی تھی، ۸۸۹ھ/ ۱۴۸۴ء میں تاشکنت [رک بآں] اور سَیرام [رک بآں] پر قبضہ کر لیا - اس کے جانشینوں نے اس علاقے میں اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے اور اس کے ساتھ ساتھ چین کی مخالفت کے باوجود حامی **Ha-mi** اور تُرفان تک جا پہنچے - ان علاقوں کو مسلمان بنانے میں ان کا بڑا نمایاں حِصّہ ھے - ماوراء النّہر میں شیبانیوں نے چغتائیوں کو ۹۱۴ - ۹۱۵ھ/ ۱۵۰۸ - ۱۵۰۹ء میں قطعی طور پر ختم

کر دیا۔ صرف تئن شن **T'iem-Shan** کے مشرق کا مغولستان اس خاندان کے قبضے میں رہا، لیکن اسے قبیلۂ دوغلات [رك بآن] کو بھی اپنے اقتدار کا حصہ دار بنانا پڑا۔ دوغلات کا مرکز کاشغر تھا۔ دونوں خاندانوں میں باہم بڑا اتفاق رہا اور دونوں نے مل کر حامی اور ترفان پر قبضے کے لیے چینیوں سے اپنا مقابلہ جاری رکھا۔ ان کی یہ جدوجہد سولھویں صدی میں بھی جاری تھی۔ بظاہر اس صدی کے اواخر میں چغتائیوں کی ایک مخصوص شاخ نے ترفان پر قبضہ جما لیا اور ۱۰۵۷ھ / ۱۶۴۷ء اور ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۷ء میں اس نے چین کو سفارتیں بھیجیں۔ سولھویں صدی کے اواخر تک چغتائی قوت کئی حصوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ بالآخر ۱۰۸۹ھ / ۱۶۷۸ء میں جب خان اسمعیل کاشغری (رك بآن) نے خوجہ [رك بآن] کے اقتدار سے نکلنے کی کوشش کی تو چغتائی قوت کا مکمل طور پر خاتمہ ہو گیا۔ خوجے دو حصوں میں بٹے ہوئے تھے اور دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے بعد سے اس علاقے کے جو الگ الگ شہری مذہبی ریاستوں میں منقسم تھا حقیقی رہنما رہے تھے.

۳۔ چنگیز خان کا تیسرا بیٹا اوکتای اپنے باپ کی وصیت کے مطابق اور اپنے قبیلے کے افراد کی رضامندی سے قاآن کی حیثیت سے اپنے باپ کا جانشین بنا اور ۶۲۷ھ/ ۱۲۲۹ء تا ۶۳۹ھ/ ۱۲۴۱ء حکمران رہا۔ اس کے بیٹے کیوک (فارسی: گیوک) کو بھی ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء تا ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء یہ شرف حاصل رہا، اور ان دونوں کی بیواؤں یعنی تور رِگن (فارسی: تورا کینا) اور اوغل قیمش نے ۶۳۹ تا ۶۴۴ھ/۱۲۴۱ تا ۱۲۴۶ اور ۶۴۶ تا ۶۴۹ھ / ۱۲۴۸ تا ۱۲۵۱ء میں اتالیق کی حیثیت سے سلطنت کا کاروبار چلایا، لیکن باتو کے اثر و رسوخ کے تحت خانیت عظمی اس شاخ میں نہ رہ سکی، اور تولوی (دیکھیے ۴) کی شاخ میں منتقل ہو گئی۔ اس کے باوجود گوریوک کا ایک بھتیجا قیدو دریاے ایمیل پر واقع اوکتای کے اولوس کوہ تربگتائی اور موجودہ افغانستان پر قابض رہا۔ اس نے خاندان چغتای (۲) کے حکمران بالخصوص برق اور قاآن قوبیلای [قبلای] سے جس کا وہ خانہ بدوشی میں حریف رہا تھا طویل جنگیں لڑیں۔ وہ قدیم مغول مذہبی روایات پر قائم رہا اور قراقرم (رك بآن) پر حملہ کرنے کے بعد واپس آتے ہوئے ۱۳۰۱ء میں مر گیا۔ اس کے بیٹے اور جانشین چپر ([رك بآن]: Čäpär) نے چغتای اور قبلای کے جانشینوں کے خلاف دوبارہ جنگ شروع کی، لیکن ۱۳۰۹ء میں اسے کبک (دیکھیے ۲) سے بھاگ کر مغول شہنشاہ چین کے دربار میں پناہ لینا پڑی۔ اس کے بعد اولوس چغتای کا وجود ختم ہو گیا.

۴۔ چنگیز خان کے سب سے چھوٹے بیٹے تولی (= تولوی) کو خاص منگولیا کا علاقہ بطور اولوس ملا تھا۔ چونکہ اس کے بیٹوں منککوقاآن [فارسی فانگو رك بآن؛ سلسلے کے لیے دیکھیے ص ۱۳] (۱۲۵۱ تا ۱۲۵۹ء) اور قبلای [رك بآن] ۱۲۵۹ تا ۱۲۹۴ء) کی حیثیت خانانِ بزرگ کی تھی اور وہ ۱۲۸۰ء تک تمام چین پر قبضہ کر چکے تھے، اس لیے منگولیا اور اس کے صدر مقام قراقرم اور وسطی سلطنت (جہاں مغول خاندان یوآن کہلاتا تھا) کے درمیان خاندانی رابطہ قائم ہو گیا تھا۔ ایک تیسرے بھائی اَرِق (اِرِق) بورِگ نے منگولیا میں اپنا اقتدار قائم کرنا چاہا، لیکن ۱۲۶۴ء میں اسے مغلوب ہونا پڑا اور ۱۲۶۶ء میں، جب وہ قبلای کی حراست میں تھا اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے پرپوتے اَرپہ نے ۱۳۳۵-۱۳۳۶ء میں چند مہینے بطور ایلخان حکومت کی (دیکھیے ۴ ب).

(۱) قبلای بتدریج بدھ مت کی طرف زیادہ مائل

ہوتا گیا اور اس کے جانشین چین کے شہنشاہ بن کر پوری طرح چینی تہذیب اور مذہب کے رنگ میں رنگے گئے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ ۱۲۹۴ء میں قبلای کی موت کے بعد پوری مغول سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور اس خاندان کی دوسری شاخوں نے آہستہ آہستہ اسلام قبول کر لیا، حتی کہ ایران کے ایلخان بھی، جن کے تعلقات خاص طور پر خان بالیغ (= بلغ) (شہر خان؛ پیکنگ) کے ساتھ بہت زیادہ تھے، مسلمان ہوگئے۔ یوآن خاندان کو ۱۳۶۸ء میں چین سے نکلنا پڑا، لیکن اُن کی حکومت منگولیا میں قائم رہی، جہاں اس خاندان کی مختلف شاخیں، اس کے باوجود کہ انھوں نے اسلام قبول نہیں کیا، ایک دوسری سے دور ہوتی چلی گئیں۔ سولھویں صدی کے اواخر میں مغول قوم (یعنی منگول زبان بولنے والوں) میں بدھ مت اپنے کلیساے زرد "Yellow Church" کی ''لامائیت'' والی تبتّی شکل میں قدم جما چکا تھا۔ قلماقون [رک بآں] نے بھی یہ مذہب قبول کر کے دریاے والگا کے علاقے میں اسے محفوظ رکھا۔ ۱۶۴۹ء کے بعد اوردوس (Ordos) کے علاقے میں مغول پھر چینی تسلط میں آ گئے.

(ب) قبلای کے چوتھے بھائی ہولاگو (رک بآں، ۱۲۹۵ء) نے ۶۵۳ تا ۶۵۸ھ/ ۱۲۵۵ تا ۱۲۶۰ء میں ایران، عراق، اور عارضی طور پر شام کو فتح کیا۔ اس نے عباسی خلافت کو ختم کر کے ایلخانوں [رک بہ ایلخانیہ] کی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ وہ اور اس کے جانشین شروع میں بدھ مت کی طرف مائل تھے، لیکن ۶۹۵ھ/ ۱۲۹۵ء میں وہ غازان [رک بآں] کے ساتھ مسلمان ہو گئے۔ اس کے بعد وہ کبھی سنّی اور کبھی شیعہ عقائد کے پیرو رہے (الجایتو م ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء)۔ ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ء کے بعد خانہ جنگیوں کی وجہ سے ایلخانی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا اور اس شاخ کے آخری فرد انوشیروان کا نام ۷۵۴ - ۷۵۵ھ/ ۱۳۵۳ - ۱۳۵۴ء میں تاریخ کے صفحات سے غائب ہو گیا۔ ایلخانوں کی میراث بالآخر تیمور نے سنبھال لی .

مآخذ: (۱) A. C. Mouradgea d'Ohsson: *Histoire des Mongols*، بار دوم، ۴ جلد، ایمسٹرڈم ۱۸۵۲ء؛ (۲) H. H. Howorth: *History of the Mongols*، ۴ جلد و تکملہ، لنڈن ۱۸۷۶ - ۱۸۸۸ء، ۱۹۲۷ء؛ (۳) R. Grousset: *L' Empire des steppes*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۴) W. Barthold: *12 Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*، برلن ۱۹۳۵ء؛ (۵) B. Spuler: *Die Mongolenzeit*، بار دوم، لائڈن ۱۹۵۳ء (انگریزی ترجمہ، ۱۹۶۰ء) .

شجرہ ہاے نسب: (۶) E. de Zambaur: *Manuel de généalogie*، بار دوم، ہنوور ۱۹۵۵ء، جدول ۲۴۱ تا ۲۷۶ (حکمرانوں کی فہرست سمیت)؛ (۷) N. I. Veselovskiy، در *Izv. oid. russk. yazika i slovemosti Imp. Akad. Nauk XXI/I* (۱۹۱۶ - ۱۹۱۷ء)، ص ۸ تا ۹ .

نقشے: (۸) A. Herrmann: *Atlas of China*، مطبوعۂ کیمبرج ۱۹۳۵ء، ص ۳۹ تا ۵۵؛ (۹) B. Spuler: *Mongolenzeit*، حسب نقل بالا، (ب) در *Westermanns Atlas zur Weltgeschichte*، Braunschweig ۱۹۵۷ء، ص ۷۲ ببعد، ۹۹؛ (۱۰) (ب) *Hist. Atlas of the Muslim Peoples*، ایمسٹرڈم ۱۹۵۷ء، ص ۲۶ ببعد، ۳۱، ۳۷؛ (۱۱) Zambaur، نقشہ ۴ .

مزید برآں دیکھیے چنگیزیوں کی مختلف شاخوں، خاندان کے مختلف افراد اور مذکورۂ بالا جغرافیائی اسما اور شہروں کے ناموں کے ساتھ مذکورہ مآخذ.

(B. SPULER)

• **چنیوٹ:** (چِنیوٹ)، ضلع جھنگ، پنجاب (مغربی پاکستان) میں ایک قدیم شہر، جو ۳۱ درجے ۳۴ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۳ درجے طول بلد مشرقی پر واقع ہے اور دریاے چناب کے بائیں کنارے پر آباد ہے۔ ۱۹۰۱ء میں یہاں کی آبادی ۳۹۰۲۲ تھی۔ غالب گمان یہ ہے کہ کسی زمانے میں یہ چینیوں کی ایک بستی تھی، جن کے نام پر اس شہر کا نام بھی پڑا اور اس دریا کا بھی جس کے کنارے یہ آباد ہے۔ دریاے چناب چنیوٹ سے صرف دو میل کے فاصلے پر بہتا ہے۔ چنیوٹ اور سفید ھنوں کی سلطنت کے صدر مقام ساکلہ کو، جہاں چینی سیاح ھیون سانگ **Hiuen Tsiang** آیا تھا، ایک ھی شہر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ [ایک روایت یہ ہے کہ کسی قدیم حکمران کی دختر ”چندن“ کو، جو ایک سرکردہ رئیس ماچھی خان کی ھمشیرہ تھی اور مردانہ لباس میں شکار کو نکلا کرتی تھی، چنیوٹ کی موجودہ جگہ بہت پسند آئی؛ یہاں اس کے حکم سے شہر بسایا گیا، جو اس کے نام کی رعایت سے ”چندنیوٹ“ کہلایا۔ پرانی یادداشتوں میں اس کا یہی نام آیا ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ایک قدیم قبیلہ ”چندن“ نے یہ شہر آباد کیا تھا، جس کا ذکر مشہور پنجابی رومان ”ھیر رانجھا“ میں آیا ہے (گیزٹیر جھنگ، ص ۱۶۰)۔ چندنیوٹ رفتہ رفتہ تلفظ کی سہولت کے پیش نظر چنیوٹ ہو گیا]۔ ۸۰۰ھ/ ۱۳۹۸ء کی ھندوستانی مہم کے دوران میں تیمور نے اسے فتح کیا اور اس کے بعد یہ شہر اس خاندان کے قبضے میں رہا۔ ۸۷۶ھ/ ۱۴۷۱ء میں والیِ ملتان سلطان حسین بن قطب الدین لنگاہ نے بہلول لودی کے صوبے دار سیّد علی خان کے مختار ملک مانجھی کھوکھر کو چنیوٹ کی حکومت سے بے دخل کر دیا۔ اس اثنا میں بہلول لودی نے اپنے بیٹے باربک شاہ کو پنجاب کا صوبے دار مقرر کیا، لیکن سلطان حسین کو باربک شاہ کا تقرر پسند نہ آیا اور اس نے ملتان کے قریب سخت لڑائی میں اسے شکست دی اور پھر اس کا تعاقب کرتے ہوے چنیوٹ تک جا پہنچا، لیکن باربک شاہ کی فوجیں شہر پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئیں اور انھوں نے مقامی کمیدان کو قتل کر دیا۔ بابر نے اس عزم کے تحت کہ وہ اس علاقے کو جس پر کبھی اس کے مورثِ اعلٰی تیمور کا قبضہ تھا دوبارہ حاصل کرے گا ۹۲۵ھ/ ۱۵۱۹ء میں چنیوٹ کو فتح کر لیا۔ اس نے اپنی فوجوں کو لوٹ مار کرنے یا شہر کو تباہ و برباد کرنے سے منع کر دیا، اس لیے کہ وہ اس علاقے کو اپنے آبائی ورثے کا ایک حصہ سمجھتا تھا۔ بابر کی فتح سے پہلے یہ شہر پنجاب کے صوبے دار علی خان بن دولت خان یُوسف خیل کے قبضے میں تھا۔ اس کے بعد یہ مغلوں کے زیرِ حکومت رہا۔ اکبر کے زمانے میں یہاں ایک خشتی قلعہ تھا، جس میں پانچ ھزار فوجی رہتے تھے۔ بارھویں صدی ھجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں دُرّانیوں کے حملوں اور سکھوں کی لوٹ مار سے اس شہر کو سخت نقصان پہنچا۔ شہر میں ایسا انتشار پھیلا کہ اہلِ شہر کے لیے سکون و امن کی زندگی ناممکن ہو گئی۔ ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء میں اسے سکھ سپہ سالار نراین سنگھ کے ھاتھوں دوبارہ سخت نقصان پہنچا، لیکن اس سے اگلے سال (۱۲۶۵ھ/ ۱۸۴۹ء میں) جب انگریزوں نے پنجاب کو اپنے علاقے میں شامل کیا تو یہ شہر بھی انگریزی تسلّط میں آ گیا۔ [بیسویں صدی کے اوائل میں البتّہ اس شہر کو خوشحالی نصیب ہوئی؛ نہر چناب کے آنے سے یہاں کی خوشحالی میں اور بھی اضافہ ھوا]۔

چنیوٹ میں اب خاص شہر اور دو نواحی

بستیاں شامل ہیں، جن میں سے ایک شیخ اسمٰعیل کے مزار کے گرد بن گئی ہے۔ یہ شہر بڑا گنجان ہے اور اس کے کئی مکان، جو خوجوں کی ملکیت ہیں، اونچے اور کشادہ ہیں۔ خوجے اپنی دولت اور وسیع تجارتی تعلقات کے لیے بہت مشہور ہیں۔ یہ لوگ مہاراجا رنجیت سنگھ کے قبضے کے بعد یہاں آ کر آباد ہوے تھے۔

عہد شاہجہانی کے دو مشہور و معروف اشخاص، وزیرِ اعلٰی سعد اللہ خان علامی اور حکیم علیم الدین الانصاری، اسی شہر کے رہنے والے تھے؛ مؤخرالذکر تاریخ میں وزیر خان کے نام سے معروف ہے اور دورِ شاہجہانی میں لاہور کا گورنر تھا۔ سعداللہ خان نے یہاں ایک خوبصورت جامع مسجد بنائی، جس میں قرب و جوار کی پہاڑیوں کا پتھر استعمال کیا گیا تھا۔ وزیر خان نے لاہور کی وہ مشہور مسجد بنوائی جو اب بھی اس کے نام سے موسوم ہے۔ اس نے وزیر آباد شہر بھی بسایا۔ کہا جاتا ہے کہ تاج محل (آگرہ) میں کام کرنے والے چند معمار چنیوٹ سے بلوائے گئے تھے، ایسا غالبًا سعد اللہ خان کی تحریک پر ہوا ہو گا، اس لیے کہ اُسے یہاں کے معماروں کی ہنر مندی کا پورا علم تھا۔ اسی طرح سے امرتسر میں بنے ہوے سکھوں کے سنہری مندر [دربار صاحب] کے بنانے والے معماروں میں سے ایک معمار چنیوٹ کا رہنے والا تھا۔ یہ شہر لکڑی پر کھدائی کے کام کے لیے بھی مشہور تھا، چنانچہ پرانے شہر میں لکڑی کے کام کے چند اعلٰی نمونے موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) بابر نامہ (انگریزی ترجمہ از A. S. Beveridge)، ص ۳۸۰ - ۳۸۲؛ (۲) سبحان رائے: خلاصۃ التواریخ (طبع ایم۔ ظفر حسن)، دہلی ۱۹۱۸ء، ص ۷۸، ۲۹۳ تا ۲۹۴؛ (۳) *Punjab District Gez etteers* (*Jhang*)، لاہور ۱۹۱۰ء، ص ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ (۴) D. J. Barkley، در *JRAS* (۱۸۹۹ء)، ص ۱۳۲ تا ۱۳۳؛ (۵) عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد (دکن) ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۴، ۲۷۹ تا ۲۸۰؛ (۶) Elliot و Dowson: تاریخ ہند، ۳: ۲۳۲؛ (۷) عبدالحمید خان: *Pawns of Pakistan*، کراچی، تاریخ نامعلوم، ص ۱۲۹ تا ۱۳۵۔

(بزمی انصاری)

چُو: (Ču) وسطی ایشیا کا ایک دریا، جو ایک ہزار نوّے کیلومیٹر لمبا ہے اور اپنے تیز دھارے کے باعث جہازرانی کے قابل نہیں۔ اسے اب قِرغیز، جو وہاں رہتے ہیں، شُو (Barthold: *Vorl.*، ص ۸۰) کہتے ہیں (اور غالبًا قرونِ وسطٰی میں جب وہاں ترک آباد تھے تو بھی اس کا یہی نام تھا)، چینی نام سُویہ یا سوی شِہ، (جدید چینی زبان میں: چوئسِی (G'uici))، اس مسئلے کے بارے میں کہ چو = چینی: ''موتی'' اور ''موتی دریا'' (ینچو اوغوز)، جو اورخون کتبات میں مذکور ہے، دونوں ایک ہی دریا کے نام ہیں، قبّ مادۂ سیر دریا)۔ دریاے چو کا منبع تِرسکائی آلطاؤ (Terskei Alaltau) میں ہے، پھر وہ شمال مغرب کی طرف بہتا ہوا ایسیک کُول [رَكَ بآں] کے مغربی کنارے سے چھے میل کے فاصلے تک جا پہنچتا ہے۔ ایسیک کول جھیل اپنے بالائی حصّوں میں قوچقار کہلاتی ہے (اس کا ذکر سب سے پہلے شرف الدین یزدی نے کیا ہے، کلکتہ ۱۸۸۵ء، ۱: ۲۷۴)۔ اس دریا کی ایک شاخ موسوم بہ کوتیمالدی اسی جھیل میں جا کر گرتی ہے جس کا زائد پانی ایک وقت میں اسی شاخ سے باہر بہہ جاتا تھا۔ بعد ازاں چو جنوب کی سمت مڑ کر بُغام (روسی بُوّام Buam) کی تنگ وادی میں بہتا ہے (اس کا ذکر بھی پہلے شرف الدین نے کیا ہے، محل مذکور؛

گردیزی میں، ص ۱۰۲ پر، چیل، مفروضه مفہوم ”تنگ“)، جو جھیل ایسیک کول کے مغربی سرے کے شمال مغرب میں واقع ہے، اور پھر مغربی سمت میں بہتا ہے۔ اس علاقے میں اس میں کبن (Kebin) خرد و کبن کلاں کا پانی بھی دائیں طرف سے آ ملتا ہے اور بائیں طرف سے آق صو اور کرکتی Karagati کا۔ اس کے بعد یه دریا اپنے وسطی اور آخری حصے میں ایک سنسان اور بنجر علاقے سے گزرتا ہے۔ آمو دریا [رك بآں] سے ایک سو دس میل مشرق میں یه ایک چھوٹی سی صحرائی جھیل سومل کول میں جا کر ختم ہو جاتا ہے۔

وہ علاقے جو بالائی چو کے آس پاس واقع ہیں اور جن میں اچھی چراگاہیں تھیں اور جہاں آب رسانی آسانی سے ممکن تھی وسطی سائبیریا کی قدیم انڈرونووو Andronovo تہذیب (۱۷۰۰ تا ۱۲۰۰ء ق م) کے زمانے میں بھی آباد تھے (Bernstamm، ص ۲۰)۔ بعد ازاں سکاے Sacae اور وسن Wusun (فرضی ”طخاری“؟) اس کے کناروں پر آباد رہے۔ چھٹی اور ساتویں صدی میں ان کے ساتھ سغدی [رك به سغد] بھی آ بسے (اورخون کتبات میں: آلتی چب صوغدق، Bernstamm، ص ۲۶۹)۔ ان لوگوں کے آثار قدیمه کا پتا روسی ماہر Alekan de Natanovič Bernstamm (۱۹۱۰ تا ۱۹۵۶ء) نے چلایا اور انھیں بیان کیا ہے۔ اس کی تحقیقات سے یه صاف ظاہر ہو گیا ہے که شامی اور کچھ بوزنطی اثرات بھی یہاں تک پہنچ گئے تھے اور یه که مشرق بعید سے ”سات دریاؤں کی سر زمین“ (یدی صو Yeti Suw، روسی: Semirečé؛ قب نیز الی Ili) تک آمد و رفت بھی دو قدیم تجارتی راستوں کے ذریعے اسی علاقے میں سے ہوتی تھی (کستک درہ سے الی کی وادی تک اور درۂ بغام سے گزر کر ایسیک کول کے جنوبی پہلو تک)۔ اس طرح چو کے کناروں پر دو تہذیبیں آ کر ملتی تھیں (سات دریاؤں کی سر زمین اور فرغانه کے طاس تک [Bernstamm، ص ۱۴۷، ۲۶۲])۔

۷۷۶ء میں قرلق [رك بآں] چو اور طراز (Talas) کی وادیوں میں سکونت پذیر ہوگئے اور اسی طرح کوہستانِ اسکندر (Alexander Mountains) کے دونوں طرف تخس (تخسی) بھی وہاں آباد ہوگئے (حدود العالم، ص ۳۰۰؛ Barthold: *Vorl.*، ص ۵۰۷)۔ صویاب [رك بآں] وادیِ چو کا صدر مقام تھا (کاشغری، ۳: ۳۰۵؛ سوان چوانگ [Hsüan Čuang]، طبع St. Julien؛ پیرس ۱۸۵۷ / ۱۸۵۸ء)، اس علاقے کے حکمران کی سکونت عموماً قوز اردو (بلا ساغون [رك بآں]) میں ہوتی تھی۔ بستیوں کے جو آثار ملے ہیں ان سے یه اندازہ ہوتا ہے که اس زمانے میں یه وادی خوب آباد تھی۔ یہاں کے باشندوں نے کئی رنگ کے مٹی کے روغنی برتنوں کی ایک مخصوص طرز تیار کر لی تھی اور کچھ عرصے بعد آرائشی کوفی خط کی ایک خاص جداگانه شکل بھی نکالی تھی۔ ان میں اور ماوراء النّہر کے دوسرے باشندوں میں نمایاں فرق تھا (Bernstamm، ص ۱۵۷، ۱۶۱ تا ۱۶۶)۔

اسلامی فوجیں صرف ایک بار وادی چو کے مغربی حصے تک پہنچیں، یعنی ۱۹۵ھ / ۸۱۰ء میں (کولان کے خلاف جنگ، قب ابن الاثیر، ۶: ۱۶۴)۔ اس دریا (چو) کا نام مغولوں سے پہلے کے اسلامی مآخذ میں مذکور نہیں، اگرچه اس علاقے کے بعض مقامات کا ذکر ضرور آیا ہے (ابن خرداذبه، *BGA*، ۶: ۲۹؛ قدامه: کتاب الخراج، [*BGA*]، ص ۲۰۶)۔ یہاں کے باشندوں میں اسلام صرف چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں پہنچا اور ۳۷۲ھ/۹۸۲ء کے قریب تک بھی طراز اور نویکث کی آبادی کا صرف ایک حصه اسلام لایا تھا

(حدود العالم، ص ۱۱۹، شمارہ ۹۳، ص ۳۵۸، مع منفرد مقامات کے ذکر کے)؛ نسطوری عیسائیت اس سے زیادہ زمانے تک دور دور پھیلی رہی - ۵۳۵ھ/ ۱۱۴۱ء میں قراختای [رک بآں] کی حکومت نے قرلق حکومت کی جگہ لے لی - اس طرح چینی ثقافت کے عناصر اس علاقے میں از سرِ نو اثر انداز ہوے (Nephrit، سنگ چینی کے ظروف) اور ان کا ماوراءالنہر کے اثرات سے بھی امتزاج ہوا (Bernstamm، ص۱۸۶، ۱۷۱ ببعد) - اس اثنا میں چھٹی صدی ھجری/ بارھویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی کی متعدد جنگوں کے نتیجے میں وادی چو کی آبادی کم ہو گئی - جہاں چینی سیاح چنگ چون Č'ang Č'un کو ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء تک بھی کئی شہر اور دیہات نظر آئے اور دریاے چو کو اس نے ایک لکڑی کے پل کے ذریعے عبور کیا (E. Bretschneider: *Med. Researches*، لنڈن ۱۸۸۸ء، ۱: ۷۱ ببعد، ۱۲۹ ببعد؛ A. Waley: *The Travels of an Alchemist*، لنڈن ۱۹۳۱ء) - ۶۵۸ھ/ ۱۲۵۹ء ہی میں اس علاقے میں بہت سے کھنڈروں کے موجود ہونے کی اطلاعات ملتی ہیں - اس وقت (۶۵۱ھ / ۱۲۵۳ء) یہ علاقہ دو مغول خانوں، یعنی باتو [رک بآں] اور مونککا (منگو [رک بآں]) کے زیر اثر علاقوں کے درمیان حدّ فاصل کا کام دیتا تھا - آق قویونلو جتھے کے بانی شِبن (شیبان) نیلگوں (سفید) اردو کے بانی (دیکھیے باتو، خانوادۂ) کی سرمائی قیام‌گاہ یہیں تھی - لیکن اس علاقے کے تقریباً غیر آباد ہو جانے کا بڑا سبب مغولوں کی آٹھویں صدی ھجری/ چودھویں صدی عیسوی کی خانہ جنگی (دیکھیے مادۂ چغتای)، طاعون (۷۳۹ھ / ۱۳۳۸ء کے مقابر کے کتبات کی رو سے)، اور تیمور [رک بآں] کی جنگیں تھیں - آخر الذّکر کے متعلق ہمارے ماخذ میں بھی وادی چو کے مقامات کا کوئی نام نہیں آتا - پشپک اور تقمق کے نزدیک جو نسطوری بستیاں تھیں اور جن کے بارے میں ہمیں ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی اور آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کی قبروں کے کتبے ملتے ہیں وہ بھی بظاہر اس وقت برباد ہو چکی تھیں - محمد حیدر دوغلات: تاریخ رشیدی، طبع N. Elias و E. D. Ross، لنڈن ۱۸۹۵-۱۸۹۸ء، ص ۳۶۴ ببعد، تخمیناً ۱۵۴۶ء میں محض کھنڈروں کا ذکر کرتا ہے، جن کے درمیان ایک مینار بنا ہوا تھا - قدیم تقمق زبان میں مینار کے لیے جدید نام برانہ Burana بھی لفظ منارہ سے ماخوذ ہے (بقول Perovskiy، در *Zap. Vost. Otd.*، ۸ : ۳۵۲).

بعد میں وادی چو کبھی قلموق اور (قرہ) قرغیز کے زیر نگین رہی - پھر یہ خوقند کے خانوں کی حکومت میں آ گئی، جنھوں نے پشپک (خوقندی مؤرخوں کی تحریروں میں پشکک) اور تقمق کے قلعے دریاے چو پر تعمیر کیے - یہ قلعے ۱۸۶۰ء میں روسیوں کے ہاتھ آ گئے - اس وقت سے وادی چو روسیوں کے قبضے میں رہی ہے اور مشرق کے سلاوی آباد کاروں کی آماجگاہ ہو گئی ہے (قب Hermann: *Atlas*، ص ۶۶ تا ۶۷) - دریا کا اوپر کا حصہ قرغیز کی سوویٹ جمہوریہ میں اور درمیانی اور نیچے کا حصہ سوویٹ جمہوریۂ قازق میں شامل ہے - ۱۹۳۲ء سے وسطی چو کے علاقے میں (سن اور دوسرے ریشہ دار پودوں کی کاشت سے) بڑے پیمانے پر زراعت کی جانے لگی ہے - چو کی بڑی نہر کی دو شاخوں کی تعمیر ۱۹۴۱ء سے شروع ہوئی تھی؛ ان سے مزید رقبے کو سیراب کیا جا سکے گا - ترک سب ریلوے دریاے چو کو چو نامی سٹیشن کے قریب پار کرتی ہے اور اس طرح آمد و رفت کے لیے یہ علاقہ کھل گیا ہے.

چو کے علاقے کے تاریخی نقشے یہ ہیں:

A. Herrmann : Atlas of China، ۱۹۳۵ء، کئی نقشے، بالخصوص عدد ۳۷ اور ۶۰؛ حدود العالم، ص ۲۷۹، ۲۹۹؛ Bernstamm، نقشہ ۲ و ۳ (آخر میں)۔ اسلامی عہد کے نقشے: C. Miller : Mappae Arabicae، ۴: ۷۸ تا ۸۲، ۸۶ تا ۹۱.

مآخذ: (۱) E. Chavannes : Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۷۹، ۸۵؛ (۲) حدود العالم، بمددِ اشاریہ؛ (۳) W. Barthold : Zwölf Vorlesungen، برلن ۱۹۳۵ء، بمددِ اشاریہ؛ (۴) وہی مصنّف: Four Studies، لائڈن ۱۹۵۶ء، بمددِ اشاریہ، بذیل مادّۂ Archaeology؛ (۵) A. N. Bernstamm (Bernshtamm) : Istoriko-arkheologičeskie očerki Tsentral'nogo Tyan'-Shanya i Pamiro-Alaya، ماسکو - لینن گراڈ ۱۹۵۲ء، بمواضع کثیرہ، قب اوپر اور اشاریہ بذیل Ču و Čuyskaya dolina، (Materiali i issledovaniya po arkheologii) (SSSR 26. تقمق کے نزدیک عیسائیت: (۶) D. Chwolson : Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۰ء؛ (۷) Neue Folge، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء؛ (۸) P. K. Kokovtsov : K siroturetskoy ėpigrafikě Semirečya (Izv. Imp. Ak. Nauk، ۱۹۰۹ء، ص ۷۷۳ ببعد)؛ (۹) J. Dauvillier : Les provinces Chaldéennes,, de l'extérieur" au Moyen-Age، در Mélanges Cavallera، تولوس Toulouse، ۱۹۴۸ء، ص ۲۶۱ تا ۳۱۶؛ (۱۰) B. Spuler : Die nestorianische Kirche، در Handbuch der Orientalistik، ج ۸، ۱۹۵۹ء (آخری دو میں مزید مآخذ مذکور ہیں)۔ جغرافیہ: (۱۱) W. Leimbach : Die Sowjetunion، Stuttgart، ۱۹۵۰ء، ص ۲۰۳؛ (۱۲) Brockhaus-Efron : Entsiklopedičeskiy slovaŕ، ۳۸ ب (۷۶)، ص ۹۳۲، ۳۹ الف (۷۷)، ص ۲۷؛ (۱۳) BSE، ۶۲: ۶۹۵، ۷۴۵، بار دوم، ۴۷: ۴۴۴، (۴۶۴ صرف جغرافیائی معلومات)؛ [(۱۴) Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang، ترجمہ از Stan. Jullien، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۱۵) Memoires sur les contrées occidentales، ترجمہ از Stan. Jullien، پیرس ۱۸۵۷ء؛ (۱۶) W. Barthold : Otcet o poiezdkie v Srednjuju Aziju 1893-1894، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء؛ (۱۷) E. Bretschneider : Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources، ج ۱، ۲، لنڈن ۱۸۸۸ء، خاص طور پر ۱: ۱۷ ببعد، ۱۲۹، ببعد؛ اضافہ از وو لائڈن، بار اول].

(B. Spuler)

چوبان (خانوادہ): مغول امیروں کا ایک خاندان، جنھیں دعوٰی ہے کہ وہ قبیلۂ سُلدوز کے ایک شخص سیورخان شیرہ کی نسل سے ہیں، جس نے ایک موقع پر چنگیز خان کی جان بچائی تھی۔ اس خاندان کے ممتاز ترین افراد یہ تھے:

(۱) امیر چُوبان: یہ ایک قابل اور آزمودہ کار فوجی سالار تھا، بقول حمداللہ المستوفی، اس نے اپنی پہلی لڑائی ربیع الآخر ۶۸۸ھ / اپریل - مئی ۱۲۸۹ء میں لڑی (تاریخ گزیدہ، GMS، ص ۵۸۸)۔ اس کے بعد اس نے ایلخانی اُرغون، گیخاتُو، غازان اور اُلجایتو [رَكَ باں] کی نمایاں خدمات انجام دیں۔ ۷۱۷ھ / ۱۳۱۷ء میں ابو سعید نے اُسے امیر الامرا کا منصب دیا اور ابو سعید کی بہن دولتدی سے اس کی شادی ہوئی۔ ابوسعید کے عہدِ حکومت میں، جو بارہ سال کے سن میں اُلجایتو کا جانشین ہوا، امیر چوبان کو امور ملکی میں بہت اثر و رسوخ حاصل ہو گیا؛ علاوہ ازیں ایلخانی سلطنت کے سب اہم صوبوں پر اس کے بیٹوں کی حکومت تھی۔ رجب ۷۱۹ھ / اگست - ستمبر ۱۳۱۹ء میں امرا کی ایک جماعت نے امیر چوبان کو قتل کرنے کی سازش کی، لیکن مؤخر الذکر نے ابو سعید کی اعانت سے اس بغاوت کو بہت سختی

bestrurdubooks.wordpress.com

سے کچل دیا ۔ دولندی کی وفات کے بعد امیر چوبان نے ابو سعید کی دوسری بہن ساتی بیگ سے شادی کر لی (۷۱۹ھ/ ۱۳۱۹ء) ۔ ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء میں اس نے اپنی بیٹی بغداد خاتون [رک باں] سے، جو اس وقت شیخ حسن بزرگ جلایری [رک بہ جلایر] کی بیوی تھی، ابو سعید کو شادی کرنے سے روک دیا ۔ ابو سعید نے چوبانیوں کی قوت کو توڑنے کا پختہ ارادہ کر لیا، اور دو سال بعد جب امیر چوبان پایۂ تخت سے دور خراسان میں تھا تو اس نے امیر چوبان کے بیٹے دمشق خواجہ کو قتل کرا دیا اور ہرات میں خود امیر چوبان کو اور پوری ایلخانی سلطنت میں اس کے خاندان والوں کو قتل کرنے کے احکام جاری کیے ۔ امیر چوبان، جسے پہلے سے اس کی خبر مل گئی تھی، رے تک آیا اور اس نے ابو سعید سے گفت و شنید کی کوشش کی، لیکن نا کام رہا ۔ اس کے اکثر سپاہیوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور وہ ہرات کی جانب واپس بھاگا اور کرت قبیلے کے رئیس ملک غیاث الدین کے پاس پناہ گزین ہوا ۔ چند ماہ بعد (اکتوبر ۔ نومبر ۱۳۲۷ء یا شاید محرم ۷۲۸ھ/ میں جو ۱۷ نومبر ۱۳۲۷ء میں شروع ہوا) ان انعامات کے لالچ میں جو ابو سعید نے دینے کا وعدہ کیا تھا ملک غیاث الدین نے امیر چوبان اور اس کے بیٹے جلو خان کو قتل کر دیا ۔ ان کی لاشیں دفن کے لیے مدینۂ منوّرہ لے جائی گئیں ۔

(۲) دمشق خواجہ، امیر چوبان کا تیسرا بیٹا ۔ جب اس کا باپ امیر چوبان ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء میں چغتائی خاندان کے مغولوں کے خلاف خراسان کی حفاظت کے لیے روانہ ہوا تو دمشق خواجہ دربار شاہی میں رہا اور عملاً ایلخانی سلطنت کا حکمران بن گیا ۔ اس کی آوارہ مزاجی نے ابو سعید کو، جو چوبانیوں کا قلع قمع کرنے کا بہانہ ڈھونڈ رہا تھا، ایک عذر مہیا کر دیا ۔ دمشق خواجہ پر حرم شاہی کی ایک عورت سے ناجائز تعلق کا جرم ثابت ہوا اور ۵ شوال ۷۲۷ھ/ ۲۴ اگست ۱۳۲۷ء کو اسے قتل کر دیا گیا ۔ اس کی ایک بیٹی دلشاد خاتون کی بعد میں پہلے ابو سعید سے شادی ہوئی (۷۳۴ھ/ ۱۳۳۳-۱۳۳۴ء) اور پھر جلایری شیخ حسن بزرگ سے ۔

(۳) تیمور تاش، امیر چوبان کا دوسرا بیٹا ۔ وہ الجایتو کا وزیر رہا تھا ۔ ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء میں ابو سعید نے اسے ولایت روم کا حاکم مقرر کیا اور پہلی مرتبہ وہ مغول فوجوں کو بحیرۂ روم کے ساحلوں تک لے گیا ۔ ۷۲۱ھ/ ۱۳۲۱-۱۳۲۲ء میں اس نے بغاوت کی ۔ اس نے اپنے نام کے سکے ڈھالے، اپنا نام خطبے میں شامل کرایا اور ''مہدی'' کا لقب اختیار کیا ۔ اس کا والد امیر چوبان اسے قید کر کے ابو سعید کے پاس لایا، لیکن مؤخر الذکر نے اسے امیر چوبان کی خاطر معاف کر دیا ۔ اپنے بھائی دمشق خواجہ کے قتل کے بعد وہ بھاگ کر مصر چلا گیا ۔ شروع میں تو مملوک سلطان النّاصر محمد نے اس کی بہت تعظیم و تکریم کی، لیکن چوبانی خاندان کے دشمنوں کی ریشہ دوانیوں اور تیمور تاش کے اخراج کے لیے ابو سعید کے مکرّر مطالبات سے مملوک سلطان گھبرا گیا اور آخر کار اس نے ۱۳ شوال ۷۲۸ھ/ ۲۱ اگست ۱۳۲۸ء کو اسے قتل کرا دینے کا فیصلہ کیا ۔

(۴) حسن بن تیمور تاش نے، جسے اس کے مدّ مقابل شیخ حسن بزرگ جلایری سے ممتاز کرنے کے لیے حسن کوچک کہتے تھے، ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ء میں ابو سعید کی وفات کے بعد ایک حیلے سے روم میں اپنے والد کے پیروؤں کی مدد حاصل کر لی اور ذوالحجہ ۷۳۸ھ/ جولائی ۱۳۳۸ء میں حسن بزرگ کو نخچوان کے قریب شکست دی ۔ پھر اس نے امیر چوبان کی بیوہ ساتی بیگ اور

اریہ خان کی تبریز میں اطاعت قبول کرلی (۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ء) اور حسن بزرگ سے شرائط صلح طے کرلیں - آئندہ سال اس نے اپنی اطاعت ہولاگو خان کی اولاد میں سے سلیمان خان کی طرف منتقل کر کے اس سے ساتی بیگ کی شادی کر دی - چند سال تک وہ اپنے حریف حسن بزرگ کے خلاف اور ان مختلف کٹھ پتلی خانوں سے بھی، جنھیں مؤخرالذکر نامزد کرتا تھا، جنگ کرتا رہا، لیکن ۲۷ رجب ۷۴۴ھ/ ۱۰ دسمبر ۱۳۴۳ء کو اسے اس کی بیوی عزت ملک نے تبریز میں قتل کرا دیا - مزید دیکھیے مادۂ ایلخانیہ.

مآخذ: (۱) ابن بطوطہ، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۲) H.H. Howorth: *History of the Mongols*، ج ۳، لنڈن ۱۸۸۸ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ چوبان Choban؛ (۳) عباس العزاوی: تاریخ العراق بین الاحتلالین، ۳ جلد، بغداد ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۵ء-۱۳۵۷ھ/۱۹۳۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) حافظ ابرو: ذیل جامع التواریخ رشیدی (طبع ک - بیانی)، تہران ۱۳۱۷ھ ش/ ۱۹۳۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵) تاریخ شیخ اویس (طبع J. B. Van Loon)، ہیگ ۱۹۵۴ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*، بار دوم، برلن ۱۹۵۵ء بمواضع کثیرہ؛ (۸) معین الدین نطنزی: منتخب التواریخ معینی، طبع J. Aubin، تہران ۱۳۳۶ھ ش/ ۱۹۵۷ء بمدد اشاریہ؛ (۹) وو - انگریزی طبع اول، بذیل مادۂ سلدوز Suldūz .

(R. M. SAVORY)

• **چُوپان:** چرواہا، گلّہ‌بان - یہ ایرانی اصل کا لفظ اُن ترک اقوام نے اپنا لیا تھا جو ایران کے لسانی حلقے سے قریبی رابطہ رکھتے تھے، یعنی (آناطولی اور قرب و جوار کے علاقے کے) جنوب مغربی ترکی زبانوں کے زُمرے کی مختلف بولیاں بولنے والوں نے اور اسی طرح جنوب مشرقی (چغتائی وغیرہ) لسانی گروہ والوں نے - اس لفظ کے ایرانی اشتقاق کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ان دو لسانی گروہوں کے ماسوا یہ لفظ ترکی زبانوں میں موجود نہیں.

شُبان یا شَبان، جو شکل جدید فارسی میں عام طور پر رائج ہے (= چرواہا، پہلوی: شپانہ د مؤخر اوستا: شُپانہ، قب فشُوما = ریوڑوں کا مالک)، ترکی میں ضرور چ والی بولیوں کے ذریعے آیا ہو گا (قب شاہنامہ: چوبان، چُوپان؛ کشمیری: چِپون، چُوپون، چپو؛ کُردی: چُوان، ''گلہ بان'' چپین ''قصائی'' [Grimdr 'd' Iran-Philclogie، ۱ : ۱۳، ۱۴۸ وغیرہ؛ ۲ : ۷۱، ۷۹، ۸۹، ۱۸۸، ۱۹۰]) - جدید فارسی لغات میں علاوہ شُبان (عوامی تلفظ شَبان) اور شوبان کے ان اشکال کی بھی سند ملتی ہے (قب نیز شُبان گاہ ''چرواہے کا مسکن'' [Vullers])، چوبان ''چرواہا، گھوڑے کی دیکھ بھال کرنے والا، (چوبانی ''چرواہے کا پیشہ'')، چوپان (Steingass)، چُوبن، عامیانہ: چوبن (Redhouse)، ۱ - چرواہا؛ ۲ - وہ شخص جو باہر چراگاہ میں کسی قسم کے جانوروں کا نگران ہو؛ ۳ - دیہاتی، گنوار)، چُوبان (Zenker)، چُوپان، چُوبان (شیکسپئیر جوپان ğawpān).

اس امر کی توجیہ کہ ترکی میں چرواہے کے لیے کوئی عام لفظ نہیں ترکی معاشرے کے تاریخی ارتقا کی روشنی میں کی جا سکتی ہے، یعنی یوں کہ خانہ بدوش ترکوں کی معاشی زندگی میں مویشیوں کی پرورش پورے قبیلے کا خاص مشغلہ تھا، اس لیے بطور ایک جداگانہ پیشے کے مویشیوں کی نگرانی کا تصور پیدا نہیں ہوا تھا - بعد میں جب معاشرے کے روز افزوں انشعاب سے یہ پیشہ بھی وجود میں آ گیا تو ترکوں نے، جو حکمران طبقے سے تھے، یہ کام ضرور غیر ترکوں کے سپرد کر دیا ہو گا، جیسا کہ اس لفظ کی ایرانی اصل سے ظاہر ہوتا ہے.

اگرچہ افعال کُو Kü، کُدز Küdez-،

کوزت Küzet، وغیرہ پرانی ترکی میں بمعنی حفاظت کرنا، نگرانی، عام طور پر مستعمل تھے، تاہم یہ ظاہر ہے کہ ان کا مفہوم اس وقت تک ''جانوروں کی دیکھ بھال کرنا،'' نہیں ہوا تھا، قب مثلاً : قویغ کِدْ کوذِزگِل = ''بھیڑوں کی نگرانی اچھی طرح کرو''، Kutadgu Bilig، ۵۱۶۴)؛ قویغ کِد کودِیزِپ یوری (KB ۱۳۱۳)؛ کِزِت ''حفاظت کرنا'' (اشاریہ)، کودِزْجی (یورِغلی بِنْگلی کو دِزجی سی اول) (دلیر اور پسندیدہ محافظ بن، KB ۱۷۳۱)۔ بھیڑوں کے نگران سے ایک قریب مفہوم میں استعمال کے لیے قب KB ۱۳۱۲ (بودون قوی سنی بیگی قویجی سی : یا غیر ساق کِرِک قویقہ قوی کتجی سی : ''لوگ بھیڑوں کی مانند ہیں اور بیگ ان کا چرواہا ہے، چرواہے کو بھیڑوں پر مہربان ہونا چاہیے)، ص ۵۰۹ (تارِغجی تارِغقہ اِرِگ بولسونی : یمہ یِلْقی جی اِگْدش اوکلِت سنی ''کسان اپنی کھیتی باڑی میں محنت کریں اور وہ جو مویشیوں کے نگران ہیں یہ خیال رکھیں کہ ان کی تعداد میں اضافہ ہو'')۔

قازان کے ترکوں میں لفظ کتوچی Kütüči (دکت۔ عثمانلی گت؛ کتو = عثمانلی سرو، لیکن عثمانلی سروجو کا ارتقا ایک مختلف مفہوم میں ہو گیا ہے) استعمال ہوتا ہے، جس سے بلاشبہ چواش کا لفظ Kětüčě یا Kétü Paxaka بنا ہے۔ قازق اور قرغیز [قیرقیز] کے ہاں، جن کا بڑا مشغلہ اب بھی مویشیوں کی پرورش ہے، الفاظ ملشی Malši (Mal-či) اور بق تشی baktaši عام طور پر چوبان کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یا اگر زیادہ صحت منظور ہو تو koyšu، gilkiši، sıyırši، tüyeši وغیرہ استعمال کیے جاتے ہیں۔ ادنی طبقوں اور معاشرے کے حکمران افراد کے لیے چوبان کے استعمال کی جو مثالیں W. Barthold نے (وو۔ انگریزی، بار اول میں دی ہیں ان کا اطلاق عام نہیں ہے : پہلا مفہوم ایک بہت بعد کے زمانے کا ہے، بحالیکہ امیر چوبان کا نام، جو ابو سعید (۱۳۱۶ تا ۱۳۳۷ء) کے عہد میں ایران کا نائب السلطنت تھا، غالباً لفظ چپن Čupan سے تعلق رکھتا ہے، جس کی تشریح محمود کاشغری نے ''گاؤں کے مقدم کا معاون'' کی ہے۔

ان ترکی بولیوں میں جن میں لفظ چوبان مستعمل ہے یہ لفظ نہ صرف مشتقات میں ملتا ہے، جیسے ''چوبانغہ،'' ''چوبانلِک''، بلکہ کئی مرکبات میں بھی، زیادہ تر درختوں کے ناموں کے لیے (جن میں سے بہت سے بلاشبہہ فارسی کے چربے ہیں)، مثلاً چوبان دِغنِغی [دگنِگی، در لہجۂ عثمانی] (čoban değneği) (taragi, tayagi)، بمعنی گٹھیا گھاس (knot grass)، چوبان پسکولو، بمعنی ilexaquifliuin، holly (= ولایتی تلسی)، چوبان دو ذوغو = ولایتی جوز (hazel)، چوبان دغرغغی بمعنی بیل، چوبان قالدِران بمعنی lychnis calcedonia (= پہاڑی گلاب) چوبان قالقدن بمعنی caltrop (= خود رو سپاری)، چوبان اِغنسی بمعنی cranes bill (= ایک جنگلی پھول)؛ چوبان کپغی بمعنی گڈریے کا کتا، چوبان قوشو = ایک قسم کی چڑیا اور بالخصوص چوبان آلدتن č. aldat guči، č. aldatkiči، قب TTS ۴)۔

تاریخ ثقافت کے نقطۂ نظر سے جو عبارت بالخصوص دلچسپ ہے وہ چوبان یِلدِیزی بمعنی سیارۂ زہرہ ہے، جس میں ہمیں ترکی چولپان اور فارسی چوبان دونوں کا مشترکہ اثر نظر آتا ہے۔ چولپان (چغتائی، عثمانلی، تاتاری، قدیم ترکی)، چولپون čolpon (قرغیز)، چلپن (قازان)، شولپن، شلپن (قازان)، چولمون (Tel.)، چلمون (التائی)، چولبن (Shor.)، چولبون (Tob.، Leb.) اور تسول من (čolman، čolmun، čolbun

(مغولی) چولپان (چولپان یلدز [یا یلدزی] تن چولمونو اینیر چولمونو [=صبح اور شام کا ستارہ]) کو غالباً یہاں ''چوبان'' کا مترادف قرار دیا گیا ہے.

چوبان اَتا سے، جو سمرقند کے نزدیک زرفشان ندی کے جنوبی کنارے پر پہاڑیوں کے ایک سلسلے کا نام ہے (جو بقول W. Barthold، در ؤؤ انگریزی، بار اول، ایک چرواہے کے قصے سے، جو پہاڑ پر دکھائی دیا یا ایک مسلم ولی اللہ کے نام سے لیا گیا ہے) قبَ قرغز : چولپان اتا : بھیڑوں کا محافظ اور اس لیے ''بھیڑیں''، کمبر اَتا = گھوڑوں کا نگران، چچن اتا = بکریوں کا رکھوالا، اویسول اَتا = اونٹوں کا نگران (اور اس لیے یہ علی الترتیب گھوڑوں، بکریوں اور اونٹوں کے معنوں میں بھی استعمال ہوتے ہیں).

(R. RAHMETI ARAT)

چوپان آتا : (= چوپان آتا، ترکی بمعنی بابا چوپان) پہاڑیوں کے ایک سلسلے کا نام، جو آدھ میل لمبا ہے اور زرفشان [رک باں] کے جنوبی کنارے پر سمرقند [رک باں] کی شہر پناہ کے متصل واقع ہے۔ انیسویں صدی سے پہلے کہیں اس نام کی تحریری شہادت نہیں ملتی؛ اٹھارھویں صدی تک فارسی مصادر میں اس کا ذکر کوہک (چھوٹا پہاڑ) کے نام سے ملتا ہے اور یہی نام کبھی کبھی زرفشان (تحریروں میں اٹھارھویں صدی سے ملنا شروع ہوتا ہے) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ الاصطخری (BGA، ۱ : ۳۱۸) کے ہاں اس سلسلۂ کوہ کا ذکر نوہک کے نام سے ہوا ہے۔ اسی سلسلۂ کوہ میں سمرقند کے معدنیات اور چکنی مٹی کے ذخیرے بھی تھے.

ایک روایت میں اس کی وجہ تسمیہ اس طرح بیان کی گئی ہے : ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہزار سال سے بھی بہت پہلے'' ایک غنیم نے سمرقند کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ شہر کے باشندوں نے خشوع و خضوع کے ساتھ اس مصیبت سے نجات کی دعا کی؛ دعا قبول ہوئی اور ایک پہاڑ وہاں آ گیا اور حملہ آور اس کے نیچے دفن ہو گئے۔ یہ پہاڑ ملک شام سے منتقل ہو کر آیا تھا اور ہر لحاظ سے مکمل تھا، یہاں تک کہ اس پر ایک چرواہا بھی موجود تھا۔ چوپان اتا کو لوگ ایک مسلم ولی اللہ بھی سمجھتے ہیں۔ اس کا مزار پہاڑی کی چوٹی پر بنا ہوا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ (امیر) تیمور کا بنوایا ہوا ہے (کذادر القندیہ، جس کے ایک حصے کو W. Barthold نے طبع کیا ہے : Turkestan، مخطوطہ ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۰ء؛ ۳۸/۵۱).

۱۳ مئی (طرز جدید) ۱۸۹۸ء کو ''چوپان آتا'' پر بخارا کے خان کی فوجوں نے روسی سپہ سالار Konstatin Petrovič von Kouffmann کی زیر قیادت حملہ آور روسیوں کے مقابلے کی ناکام کوشش کی۔ اگلے روز یہ روسی سپہ سالار سمرقند پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس وقت سے یہ روس کے قبضے میں ہے.

مآخذ : (۱) W. Barthold : *Turkestan*، ص ۸۶؛ (۲) Le Strange، ص ۴۶۴۔ انفرادی پہلوؤں کے لیے : (۳) V. Vyatkin، در *Spravočnie knižki Samarkand-skoy oblasti*، ج ۶ تا ۸، سمرقند ۱۸۹۳ - ۱۹۰۱ء؛ (۴) ابو طاہر خوجہ : سمریہ، فارسی طبع N. Veselovskiy، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۴ء۔ نقشوں اور تصاویر کے لیے : (۵) G. Pankrat'ye : *Āl'bbom istoričeskikh pamyatnikov goroda Samarkanda*، شمارہ ۳۱ و ۳۸ (مقدس مزار اور قرون وسطی کے ایک پل کے بقیہ آثار)؛ (۶) W. Wjatkin، در *Spravocnaja knizka Samarkandskoi Oblasti*، جلد ۶، ۷، ۸.

([B. SPULER] و W. BARTHOLD)

چوذرس : رک بہ چاودرس

چوزباجی : لفظی معنی شوربا مہیا کرنے

[یا پینے] والا.

(۱) ینی چریوں میں یہ لقب اورتاؤں (ortas) اور آغا بولوک لری کے کمانداروں کو دیا جانا تھا، اگرچہ عثمانی ترکوں کی سرکاری اصطلاحات کے مطابق جماعت اورتالری کے کمانداروں کو ''سرپیادگان'' یا (ترکی میں اس فارسی مصطلحہ کا مرادف) یایاباشی (Yayabashi̊) اور آغا بولوک لری کے کمانداروں کو اوطہ باشی کہتے تھے.

چونکہ ۱۰۱ جماعت اورتالری کی تاسیس ۶۱ آغا بولوک لری سے پہلے ہوئی تھی اس لیے جماعت کے چورباجیوں کو آغا بولوک لری کے چورباجیوں کے مقابلے میں کچھ زیادہ مراعات حاصل تھیں، مثلاً سرحدی فرائض کی بجا آوری کے وقت قلعوں کی کنجیاں ان کے قبضے میں رہتی تھیں؛ وہ اپنے اعلٰی افسروں کی موجودگی میں گھوڑے پر سوار ہو سکتے تھے؛ وہ زرد ساق پوش اور جوتے پہنتے تھے۔ دوسری طرف آغا بولوک لری میں زرد ساق پوش اور جوتے کے استعمال کا حق صرف اوجاق کتخداسی اور محضر اغا کو حاصل تھا، دوسرے چورباجی سرخ رنگ کے ساق پوش اور جوتے پہنتے تھے.

تقریبوں کے موقعوں پر چور باجی عموماً کلغی دار پگڑی باندھتے تھے، جو قلفت یا چور باجی کچہ سی کہلاتی تھی۔ یایا باشیوں کی پگڑیوں کی کلغیاں سارس کے پروں کی ہوتی تھیں اور آغا بولوک لری کے چورباجیوں کی کلغیاں بگلے کے پروں کی۔ چورباجیوں کے سر کی معمولی پوشش ایک سرخ قلفت ہوتا تھا، جس کا نیچے کا گھیرا تنگ اور اوپر کا حصہ چوڑا ہوتا تھا۔ چورباجی اپنے ماتحتوں کو چھوٹے جرموں کی سزا اس طرح دیتے تھے کہ ان کے پیروں کو لکڑی کے شکنجے میں ڈال کر ڈنڈے لگاتے تھے۔ چورباجی کے معاون خاص کو چورباجی یماغی کہتے تھے۔

چورباجی کو کبھی کبھی پولیس کے فرائض بھی تفویض کر دیے جاتے تھے اور اس وقت وہ صوباشی کا کام انجام دیتا تھا۔ چارداق [چار طاق]، یعنی استانبول کی لنگرگاہ یمش کے قریب جنگی گھر میں ایک چارداق چورباجی سی مقرر کیا جاتا تھا، جو ینی چریوں کے چھبیسویں اورتا کا کماندار ہوتا تھا۔ وہ استانبول کے قاضی کو، جس کے ذمے شہر کا سامان رسد مہیا کرنے کا انتظام تھا، اس کے کام میں مدد دیتا تھا اور اپنے علاقے میں امن قائم کرنے کا ذمے دار تھا.

یایا باشی اس لیے مقرر کیے جاتے تھے کہ وہ ان دیوشرمہ نوجوانوں کو جمع کریں جو صوبوں سے عجمی اوجاغی کے لیے بھرتی کیے جاتے تھے۔ عجمی اوجاغی کے چور باجی اس کے اعلٰی عہدیدار یعنی استانبول اغاسی کے زیر حکم ہوتے تھے.

(۲) چورباجی کا لقب گاؤں کے ان سربرآوردہ لوگوں کو بھی دیا جاتا تھا جنھیں مختار اور اق صقاللو [= سفید ریش] کہتے تھے اور جن کا کام سیاحوں کی خاطر تواضع کرنا تھا۔ آگے چل کر (اب سے کوئی نصف صدی پہلے تک) یہ سوداگروں اور مالدار عیسائیوں کا لقب ہو گیا تھا۔ عام بول چال کی ترکی زبان میں اسے اب تک آقا یا سردار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے.

مآخذ: (۱) قوانین ینی چریان؛ (۲) اسمٰعیل حقی اوزون چار شیلی: قپی قولو اوجاقلری، انقرہ ۱۹۴۳ء؛ (۳) وہی مصنف: تاریخی لغت؛ (۴) جواد پاشا: تاریخ عسکرِ عثمانی، استانبول ۱۲۹۷ھ؛ (۵) محمود شوکت پاشا: عثمانلی تشکیلات و قیافت عسکریہ سی، استانبول ۱۳۲۵ھ؛ (۶) احمد وفیق پاشا: لہجۂ عثمانی؛ (۷) Marsigli: *L'état militaire de l'empire Ottoman*، پیرس ۱۷۳۲ء = نظمی بے: عثمانلی امپراطور لوغنک ظہور و ترقی سندن انحطاطی زمانہ قدر عسکری وضعیتی، انقرہ ۱۹۳۴ء؛

(۸) M. d'Ohsson: *Tableau général ...*، پیرس ۱۷۸۸-۱۸۲۴ء؛ (۹) *The Military Costume of Turkey*، لنڈن ۱۸۱۸ء؛ (۱۰) M. Z. Pakalin: تاریخ دیملری و ترملری، استانبول ۱۹۴۶-۱۹۵۶ء.

(اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی)

چورُخ: [= چوروخ، چورروق صو، چورُوہ، چورک صو] (۱) آناطولی کے انتہائی شمال مشرق میں ایک دریا، جو زیادہ‌تر ترکیہ میں ہوکر بہتا ہے اور سوویٹ روس کے علاقے میں پہنچ کر بحر اسود میں گرتا ہے.

(۲) ترکیہ کی انتہائی شمال مشرقی سرحد پر بحر اسود کے کنارے پر واقع ایک ولایت کا نام، جو اسی نام کے ایک دریا کے نام پر موسوم ہوئی [قبّ (۱)] - چورُخ کی موجودہ ولایت میں تقریبًا وهی سارا علاقه شامل ہے جو پہلے لازستان کی سنجاق میں تھا، جو طرابزون (Trebizond) کی ولایت کا ایک حصه تھی - روس اور ترکیہ کی ۱۸۷۸ء کی جنگ تک (صلحنامۂ سان سٹیفانو San Stefano) لازستان کی سنجاق کا صدر مقام باطوم تھا - بعد میں لازستان کی سنجاق یا ولایت لازستان کا صدر مقام رِیزہ Rize ہوگیا - ۱۹۳۵ء میں رِیزہ بجاے خود ایک ولایت ہوگیا اور چورُخ کی ولایت کے باقی ماندہ حصّے کا صدر مقام آرتوِین Artvin ہوگیا - آخری سر شماری (۱۹۵۰ء) کی رو سے چورُخ کی ولایت کی آبادی ۱۱۵۳۷۱ اور اس کے صدر مقام کی آبادی ۷۵۴۴ تھی - اس کی ''قضائیں'' حسب ذیل ہیں: آرتوِین Artvin، اَردَنّچ Ardanuč، بورچکا Borčka، فِندِقلی Findiklī، هوپا Hopa، سوَشت Savšat اور یوسف ایلی Yusufeli.

مآخذ: G. Jäschke: *Die grösseren Verwaltungsbezirke der Türkei seit 1918*، در *MSOS*، اڑتیسواں سالانہ شمارہ (۱۹۳۵ء)، ۲: ۸۱ تا ۱۰۳.

(Fr. Taeschner)

چورلُو: رَكَ به چورلی.

چورلی: (= چورلو)، مشرقی تراکیا (Thrace) کا ایک شہر، بوزنطی Τζουρουλός (قدیم نام کی مختلف شکلوں کے لیے دیکھیے Pauly-Wissowa، بذیل مادّۂ Tzurulon [= چورلی] [E Overhummer])، شہر استانبول اور ادرنہ کو ملانے والی اس شاہراہ اور ریلوے لائن پر (استانبول سے ریل کے راستے فاصلہ ۱۰۵ کیلومیٹر) دریاے ارگنہ کے معاون چورلی صو کے کنارے شمالی رخ واقع ہے - ترکوں نے اس پر [سلطان] مراد اوّل کے عہد کے آغاز میں قبضہ کیا - جمادی الاولی ۹۱۷ھ / اگست ۱۵۱۱ء میں بایزید ثانی نے شاهزادۂ سلیم کو چورلی کے قریب اس مقام پر جسے لطفی پاشا نے صیرت قویو (Ṣirt-Köyü) کہا ہے، شکست دی (تاریخ، استانبول ۱۳۴۱ھ، ص ۲۰۲).

چورلی میں [سلطان] محمد ثانی کے ''کُلّیَہ'' کے لیے، جو استانبول میں ہے، بہت وسیع اوقاف تھے (قبّ ایم طیب گوک بلگین M. Tayyib Gökbiligin: ادرنہ و پاشا لواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۳۰۰ ببعد) - جب اولیا چلبی ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء میں یہاں پہنچا (سیاحت نامه، ۳: ۲۹۵ ببعد) تو یہاں تین هزار گھر تھے اور شہر میں پندرہ محلے مسلمانوں کے اور پندرہ عیسائیوں کے تھے؛ اس وقت یہ بڑا خوشحال تجارتی شہر تھا، جس میں پندرہ سرائیں تھیں - اس کے علاوہ یہ بھیڑیں پالنے کا بڑا حاصل‌خیز علاقہ تھا، اور یہاں کا پنیر بہت مشہور تھا - یہ ویزہ کی سنجاق کی پانچ ''قضاؤں'' میں سے ایک ''قضا'' کا صدر مقام بھی تھا (حاجی خلیفہ: جہان نما = Hammer: *Rumeli und Bosna*، ویانا ۱۸۱۲ء، ص ۱۹) - استانبول سے جانے والی شاهراہِ عام پر یہ تیسری

منزل تھی: ۱۷۱۷ء میں لیڈی میری ورٹلے مانٹیگو Lady Marey Wortley Montogue اس شہر میں پہنچی اور اس نے اس قوناق (مہمان سرائے) کو دیکھا جو یہاں سلطان کی آرام گاہ کے طور پر تعمیر کیا گیا تھا (خط، عدد ۳۰)۔

آج کل چورلی تکفور طاغی کی ولایت کی ایک قضا کا صدر مقام ہے اور اس کی آبادی ۱۹۵۵ء کی سر شماری کی رو سے ۱۷۰۲۵ ہے۔

(V. L. MÉNAGE)

چورلیلی: (= چورلولو): رک بہ علی پاشا چورلیلی.

چورم: (وسطی آناطولی کے شمالی حصے کا ایک شہر، جو ۴۰ درجے ۳۴ دقیقے عرض بلد شمالی، ۳۴ درجے ۵۵ دقیقے طول بلد مشرقی میں دریاے مجی توزو کے معاون چوروم چای Čorum Čay سے تقریباً سات کیلومیٹر کے فاصلے پر مشرق میں واقع ہے۔ مجی توزو چکرک ایرماق Čekerek Irmak میں گرتا ہے، جو یشیل ایرماق کا معاون ہے۔ یہ شہر ایک وسیع زرخیز وادی میں واقع ہے اور اس نام کی ولایت کا صدر مقام ہے۔ اس ولایت میں مندرجۂ ذیل ''قضائیں'' ہیں: چورم، الاجہ Alaça، اسکلپ Iskilip، مجی توزو Mecitözü، عثمان جق Osmancik اور سنغورلو Sungurlu۔ جمہوریہ قائم ہونے سے پہلے چورم کی ''قضا'' یوزغات Yozgat کی سنجاق کا ایک حصہ تھی، جو ولایت انقرہ میں شامل تھی۔ انقرہ خود ایالت سیواس (یا روم) کی ایک سنجاق (لواء) تھا۔ آخری سر شماری (۱۹۵۰ء) کے مطابق اس شہر کی آبادی ۲۲۸۳۰ تھی، ''قضا'' کی آبادی ۸۷۹۶۰ اور ولایت کی آبادی ۳۴۲۳۹۰ تھی۔

چورم کو غلطی سے قدیم زمانے کا تاویوم Tavium سمجھ لیا گیا ہے، لیکن اب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تاویوم نفیز کوئی (Nefezköy) کے قریب واقع تھا، جو سنغورلو کے جنوب میں یوزغات کی ولایت میں ہے (اس سے متعلق قب مقالہ بر Tavium، از W. Ruge، در Pauly - Wissowa، ج ۴، عمود ۲۰۲۴ تا ۲۰۲۶)۔

جدید چورم میں تاریخی دلچسپی کی کوئی چیز نہیں ہے۔ اس کی بڑی مسجد اولو جامع موجودہ دور (۱۹۰۹ء) کی بنی ہوئی ہے، لیکن غالباً اس کی بنیاد اٹھارھویں یا انیسویں صدی کی ایک قدیم تر عمارت پر رکھی گئی ہے۔ اس مسجد میں متأخر سلجوقی عہد کا ایک خوبصورت اور بڑا سا منبر رکھا ہوا ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ قرہ حصار سے یہاں لایا گیا تھا۔

الوان چلبی Elvančelebi کا گاؤں، جو چورم کے مشرق میں اس سے کوئی بیس کیلومیٹر پر واقع ہے، و ت چورم کی قضا مجی توزو کا حصہ ہے۔ اس گاؤں میں الوان چلبی کا تکیہ (جس کا ذکر کاتب چلبی: سیاحت نامہ، ۲: ۱۰۴، سطر ۸ میں بھی ہے) اس کی ''تربت'' [مقبرہ] اور مسجد موجود ہے۔ الوان چلبی مشہور شاعر عاشق پاشا [رک بآں: م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء] کا بیٹا اور سلسلۂ بابائیہ [رک بہ مقالۂ بابائی] کے بانی بابا الیاس کی اولاد میں سے تھا۔ الوان چلبی کا مزار کبھی ایک زیارت گاہ اور مرجع خلائق تھا۔ Dernschwam نے اس زمانے میں جب وہ قیصر کے سفیر بزبک Busbecq کے حشم میں شامل تھا، اماسیہ Amasya جاتے وقت ۱۵۵۵ء میں اس کی زیارت کی تھی (قب Hans Dernschwam: *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien* (۱۵۵۳ء/ ۱۵۵۵ء)، طبع Franz Babinger، میونخ اور لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۳، جس میں Dernschwam کے اپنے ہاتھ کا بنا ہوا ایک نقشہ ہے، جو کچھ بہت روشن اور صاف

نہیں ہے) - الوان چلبی کے متعلق بالعموم دیکھیے نشات کوسه اوغلو Neşet Köseoglu : الوان چلبی، در مجلۂ چوروملو *Çorumlu*، ۱۹۴۴ء، شمارہ ۴۶ : ص ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۹؛ شمارہ ۴۷ : ص ۱۴۰۵ تا ۱۴۰۸؛ شمارہ ۴۸ : ص ۱۴۳۷ تا ۱۴۴۱؛ ۱۹۳۹ء کے شمارہ ۱۱ میں الوان چلبی کے مزار کی تصویریں بھی ہیں.

ولایت چورم کی بعض قضاؤں میں حتی **Hittite** کی مشہور کھدائیاں ہوئی ہیں، بالخصوص سنغورلو کی ''قضا'' میں بوغاز کوئی (**Hattušaš**) میں، نیز الاجہ کی ''قضا'' میں الاجہ ہویوک **Hüyük** کے مقام پر.

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، ۳ : ۱۸۸۶ ببعد؛ (۲) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۲۵؛ (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲ : ۳۰۷ تا ۳۱۰.

(FR. TAESCHNER)

- **چوروک**: رک بہ چورخ.
- **چوروہ**: (= چوروک) رک بہ چورخ.
- **چوش**: (یا چوواش Čuvash)، مقامی نام چاوش Čävash، وسطی والگا کی ترکی بولنے والی ایک قوم، جن کی تعداد (۱۹۳۹ء میں) تیرہ لاکھ انہتر ہزار تھی - چوش کی سوویٹ اشتراکی جمہوریہ (اٹھارہ ہزار تین سو مربع کیلو میٹر، دس لاکھ بچالوے ہزار آبادی، ۱۹۵۶ء میں) انہیں لوگوں پر مشتمل ہے - یہ تاتاریوں کی خود مختار سوویٹ اشتراکی جمہوریہ کے مغرب میں دریاے والگا کے جنوبی کنارے پر واقع ہے - چوش آس پاس کے علاقوں میں بھی آباد ہیں، یعنی تاتارستان اور باشقرت [رک بآں] کی خود مختار جمہوریتوں، اولیا نوسک Ulianovsk، کوی بیشو Kuybīshev اور سراتوف Saratov کے خطے (Oblast:) اور مغربی سائبریا میں.

چوش کا نام اپنی موجودہ شکل میں صرف پندرھویں صدی کے بعد کے روسی تذکروں میں ملتا ہے اور ایسے عرب مصنفین کی تحریروں میں موجود نہیں جیسے کہ ابن فضلان، المقدسی، یاقوت وغیرہ، حالانکہ عام راے کے مطابق چوش والگا کے علاقے کے مستقل بسنے والوں میں قدیم ترین ہیں - ان کی اصل اب تک موضوع بحث ہے - ایک نظریے کی رو سے، جسے اب ترک کر دیا گیا ہے، چوش قبائل خزر کے اخلاف تھے (Hunfalvy : *Die Ungern Magyaren*، ۱۸۸۱ء؛ Fuks : *Zapiski o Čuvashakh i čeremisakh Kazanskoy Gubernii*، قازان ۱۸۴۰ء) - دوسرے مصنف ان کا نسب برطاس [رک بآں] یا ھن قوم (Huns) سے ملاتے ہیں (مثلاً W. Barthold : *Sovremennoe sostoyanie i bližayshie zadači izučeniya istorii turetskikh narodov*، ماسکو ۱۹۲۶ء، ص ۵) - زیادہ مقبول عام اور زیادہ قرین قیاس یہ نظریہ ہے کہ یہ لوگ بلغاری اصل کے ہیں، جس کی بنیاد، علاوہ اور چیزوں کے، اس مماثلت پر ہے جو آج کل کی چوش زبان اور بلغار شہر کے شکستہ آثار اور دریاے ڈینیوب کے کنارے پر مقابر کے کتبوں کی زبان میں موجود ہے - کئی مؤرخین اور ماہرین لسانیات نے اس نظریے کی حمایت کی ہے اور اس وقت بھی بہت سے لوگ اس کے مؤید ہیں، یعنی حسین فیض خانوف Feizkhanov، Il'minskiy : *O foneticeskikh otnosheniyakh meždu čuvashskim i türkskimi yazīkami*، در *Izv. Arkh. Obshč v* (۱۹۶۵ء)، ص ۸۰ تا ۸۴؛ N. I. Ashmarin : *Bolgarī i Čuvashī*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۲ء؛ Howorth، وغیرہ؛ A. P. Kovalevskiy : *Čuvashī i Bu'garī podannīm Akhmeda ibn Fadlana*، Čeboksarı ۱۹۵۴ء، اور P. N. Tretyakov : *Vopros o proizkhoždenii Čuvashskogo naroda v svete arkheologičeskikh dannīkh*، در *SE*، ۱۹۵۰ء، ۳ : ۴۴ تا ۵۳، چوش کو بلغاری قبیلہ سوک Savak یا

سوز Savaz کی نسل سے بتاتے ہیں، جنھوں نے دیگر بلغاریوں (جو صحیح طور پر اس نام سے موسوم ہیں) کے برخلاف اسلام قبول کرنے سے انکار کیا اور مظاہر پرست (Animists) رہے۔

آخر میں ایک نیا نظریہ، جو چوش زبان کی تہوں میں ترکی عہد سے پہلے کے ایک فن اُگری (Finno Ugrian) عنصر کی موجودگی پر مبنی ہے اور جسے کچھ عرصے سے زیادہ تر روسی ماہرین نسلیات تسلیم کرنے لگے ہیں یہ ہے کہ چوش کے اجداد ایسے فن اُگری قبائل سے تھے جو ترکی تمدّن سے مختلف ترکی قبائل کے ذریعے متأثر ہوے۔ یہ ترکی قبائل جنوب یا جنوب مشرق سے آ کر ساتویں صدی میں بلغاریوں کے وسطی والگا تک پہنچنے سے پہلے ہی وہاں وارد ہو گئے تھے۔

ترکی تمدّن کا فن اُگری لوگوں میں اثر و نفوذ بلغاری عہد میں تیرھویں صدی تک یا اس کے بعد بھی آلتون اُردو (Golden Hord) اور قازان کے خانوں کے عہد میں جاری رہا۔ ان کی اصل و نسل جو کچھ بھی ہو، چوش ترکی بولتے تھے، لیکن مظاہر پرست تھے (انھیں اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں عیسائی بنایا گیا اور مسلمانوں یعنی بلغاریوں اور بعد ازاں تاتاریوں سے رابطے کی وجہ سے اسلامی اثرات سے متأثر ہوتے رہے، یہ اثر بالخصوص بعض اصطلاحوں میں نمایاں ہے، مثلاً "psemelle" [بسم اللہ] جس سے نماز کا آغاز ہوتا ہے؛ "pikhampar" (پیغمبر) ان کے ہاں ''بھیڑیا دیوتا'' کے معنی میں، kiremet [کرامت] ''روح'' کے معنی میں۔ بعض چوش، جو قازان کے تاتاریوں سے قریبی تعلق رکھتے تھے، مشرف باسلام ہو گئے۔ یہ عمل، جو قازان کی خانی حکومت کے دور سے شروع ہوا، تقریباً موجودہ زمانے تک جاری رہا۔ اس کی وسعت کا اندازہ دشوار ہے اس لیے کہ جو چوش مسلمان ہو گئے انھوں نے تاتاریوں کی زبان اور مذہب دونوں یک وقت اختیار کر لیے اور ''تاتاری نما'' بن گئے۔ Tokarev : Etnografiya narodov SSSR، ماسکو ۱۹۵۸ء، کا خیال ہے کہ انیسویں صدی کے شروع میں قازان کی ''حکومت'' میں چوش تاتاریوں سے تین گنے تھے، بحالیکہ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری میں ان کی تعداد تاتاریوں سے دگنی تھی۔ اس کے نزدیک یہ کمی محض ''تاتاری نما'' بنتے جانے کے سبب سے ہے۔ آخر میں وہ چوش جو مظاہر پرست یا عیسائی ہیں، ان میں بیسویں صدی کے آغاز تک بھی ایسے گروہ موجود تھے جو راسخ العقیدہ مسلمان نہ تھے، جیسے کہ تاتارستان کی خود مختار سوویٹ جمہوریت کے ضلع Kaybitzk کے نکرش چنی کریاشنی Nekreshčenie Kryasheni، جو کہ مظاہر پرست ہیں، یا اولیانووسک Ulianovsk کے علاقے کے چوش، جنھیں ۱۹۱۷ء سے پہلے کلیسیاے قدیم کا عیسائی تصور کیا جاتا تھا، حالانکہ وہ بدستور مسلم تہوار مناتے تھے اور رمضان کے روزے رکھتے تھے۔

مآخذ: (۱) V. G. Egorov : *Sovremmeniy*
Čuvashskiy Yazik، Čeboksari ۱۹۰۳ء؛ (۲)
P. N. Tret'yakov : *Vopros o proizkhoždenii*
čuvashkogo naroda v svete arkheologičeskikh
dannikh، در *SE*، ج ۳، ۱۹۰۰ء؛ (۳) V. Sboev :
Čuvashi v bitouom, istoričeskom i religioznom
otnosheniyakh، ماسکو ۱۸۶۰ء؛ (۴) N.I. Ashmarin :
Bolgari i Čuvashi، در *Izv. Obshč Arkh. Ist. i*
Étn. pri Imp. Kaz. Univ-te.، ج ۱۸، قازان ۱۹۰۸ء؛
(۵) V. K. Magnitskiy : *Materiali k ob'yasneniya*
staroy čuvashskoy veri، قازان ۱۸۸۱ء؛ (۶)
A. Ivanov : *Ukazatel' knig, broshyur žurnal'*
nikh i gazetnikh statey na russkom yazike o

čuvashakh v svyazi s drugimi inorodtzami Srednego Povolž'ya 1756-1906، قازان ۱۹۰۷ء؛ (۷) وهی مصنّف: Izvestiya Obsh. Arkh. Ist. i Étn.، ج ۲۳، کرّاسه ۲: ص ۴؛ (۸) Koblov: O tatarizatzii inorodtzev privolžskogo kraya، قازان ۱۹۱۰ء.

(CH. QUELUEQFAY)

چُوقه (چوله): رکَ به قُماش Ḳumāsh.

چُوقه آطه سی: (Čoka Adasi̊)، کیتره Kythera (= [سرکو] چریغو Cerigo) کا ترکی نام، جو جزائر یونان میں سے ایک جزیره هے ـ عثمانی ترکوں کے ابتدائی عهد میں اس کا قبضه وینس کی ریاست اور وینیری "Venieri" کے درمیان یاتو متنازع فیه رها یا دونوں اس میں شریک تھے ـ چوقه آطه سی جهاز رانی کی نگرانی کے لیے ایک اهم چوکی تھی، خصوصاً موریا Morea کے هاتھ سے نکل جانے کے بعد، اور اس پر اکثر حملے هوتے رهتے تھے ـ ۹۴۳ - ۹۴۴ھ/ ۱۵۳۷ء میں ترک یهاں سے سات هزار قیدی گرفتار کر کے لے گئے، جو بچے ان میں سے بهت سے بھاگ کر موریا Morea چلے گئے ـ چوقه آطه سی پر ۱۵۷۱ء میں اور پھر ۱۵۷۲ء میں تاخت هوئی، جب که یهاں هار جیت کے بغیر ایک بحری لڑائی بھی هوئی ـ ۱۱۲۷ھ/ ۱۷۱۵ء میں اسے ترکوں نے لے لیا تھا، مگر پسارووِٹز Passarovitz کی صلح کی رو سے پھر واپس دے دیا ـ اس کے بعد یه وینس کے انتهائی مشرقی علاقے کا مقبوضه هو گیا اور اس کی ساری اهمیت جاتی رهی، اگرچه ۱۷۸۷ - ۱۷۹۲ء کی جنگ میں اس پر پھر حمله هوا.

مآخذ: (۱) V. Lamansky: Secrets d'état de Venise، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۴ء، ص ۶۳۱ تا ۶۴۲، ۶۶۰ تا ۶۷۰؛ (۲) C. Sathas: Μνημεῖα، ۱۸۸۰ء، ۶: ۲۸۶ تا ۳۱۱؛ بهت سے سفر ناموں اور وقائع ناموں میں اس کی طرف اشارات ملیں گے، خصوصاً (۳) حاجی خلیفه: تحفة الکبار.

(C. F. BECKINGHAM)

چوگان: (پهلوی: چُوبِگان، دیگر صورتیں: "چُویگان" (ابن یمین کی مصدقه)؛ چُولگان (قبَ چُول، در Vullers: Lexicon persico-latimum؛ قبَ عربی صَوْلجان)؛ یونانی τζυκάνιον، فرانسیسی: chicane)، سرکج چھڑی جو پولو کے کھیل میں استعمال هوتی هے (بولو bolo، تبتی میں "ball" بمعنی گیند کا مترادف، جس کا رواج انگلستان میں ۱۸۷۱ء کے قریب شروع هوا؛ یه لفظ وسیع تر مفهوم میں خود اس کھیل کے لیے بھی استعمال هوتا هے، "چوگان بازی" یعنی گیند اور "چوگان" کا کھیل، نیز اسے هر سرکج چھڑی خصوصاً ڈھول بجانے کی چھڑیوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا هے ـ چوگان اور انگریزی لفظ mall (malleum) ایک هی چیز کے دو نام نهیں هیں، مؤخر الذکر سخت لکڑی کا هتھوڑا هوتا هے ـ بقول Quatremère (Mamluks، ۱: ۱۲۳)، "صَوْلجان"، جو سرکج ڈنڈا هوتا تھا، پولو کے لیے استعمال هوتا تھا اور جُوکان (چوکان)، جس کے ایک سرے کو کھوکھلا کر دیا جاتا تھا، بلّے (racket) کے طور پر استعمال هوتا تھا؛ لیکن اس پر Van Berchem (C.I.A. Jerusalem-ville، شائع کردۀ IFAO، ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۹، حاشیه ۱) کو یه اعتراض هے که القلقشندی یه امتیاز نهیں کرتا ـ یه کھیل ایران میں ایجاد هوا، اور عموماً گھوڑے پر چڑھ کر کھیلا جاتا تھا، گو کبھی کبھی پا پیاده بھی کھیلتے تھے ("چوگان پیاده بازی") (اس کی تصدیق اکبر نامه سے هوتی هے، جس کا حواله Quatremère نے دیا هے، ص ۱۳۰) ـ اس کھیل کی طرف قدیم ترین اشاره ایک مختصر سی تاریخی رومانی داستان "کار نامغ (نامک) آرده شیرِ پابهغان (بابکان)" میں ملتا هے، جو

ساتویں صدی کے اوائل کی ایک پہلوی تصنیف ہے : اردشیر (Nöldeke، ص ۳۹) اور اس کا پوتا هُرمِزد اس کھیل میں بڑی مہارت رکھتے تھے (کتاب مذکور، ص ۶۸)؛ آخری عبارت حرف بحرف الطبّری نے نقل کی ہے (بحوالۂ Quatremère، ص ۱۲۳)، اور فردوسی نے اسے نظم کیا ہے (شاھنامه، ترجمه از Mohl، ۵ : ۲۷۴)، لیکن دونوں متنوں میں هُرمِزد کی جگه اس کے باپ شاپور کا نام آیا ہے - Quatremère کے مفصل اور عالمانه حاشیے میں بہت سے حوالے مہیا کیے گئے هیں : Cinnamus سے، بوزنطیه میں τζυκάνιον کی عام مقبولیت کے متعلق (ص ۱۲۲)؛ صَوْلجان کے متعلق الاغانی اور المسعودی سے (ص ۱۲۳)؛ قابوس نامه سے کھیل کے خطرات کے متعلق (ص ۱۲۵) اور اس کے باعث جو حادثات پیش آئے ان کے متعلق (کتاب مذکور، اور ص ۱۲۷، ۱۲۹)؛ ابوشامه سے اس بارے میں که اس کھیل سے سپاهیوں اور گھوڑوں کی جسمانی حالت کس طرح اچھی رهتی تھی؛ متعدد دوسرے مصنفین سے (مغولوں، کردوں اور مصری حکمرانوں میں اس کھیل کی مقبولیت کے متعلق، ص ۱۲۶ تا ۱۲۸)؛ نثر و نظم میں ''گوی''، ''چوگان'' اور ''صَوْلجان'' کے استعارے کی صورت میں استعمال کے متعلق (ص ۱۳۰ تا ۱۳۲) - ان علمی کتب میں بہت سی اور کتابوں کا اضافه بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن مندرجۂ ذیل کتب کا حواله دنیا کافی ہوگا؛ فردوسی (مترجمۂ Mohl، خصوصاً ۷ : ۲۲۴؛ اور وُلف F. Wolff : *Glossar zu Firdosis Schahname*، ''گوی'' اور ''چوگان'' کے تحت)، نظامی (خسرو و شیرین : عورتوں کی دو ٹیموں (teams) کے درمیان کھیل کا بیان، جن کی قیادت علی الترتیب بادشاه اور اس کی محبوبه کر رهے تھے)؛ سعدی (قب Massé *Essai sur Saadi*، ص ۲۲۸)، حافظ کی ایک غزل (دیوان، طبع قزوینی - غنی، عدد ۱۲۷، اور طبع خلخالی، عدد ۲۶۸، جلد ۶)، اور ان کے علاوه عارفی (پندرھویں صدی عیسوی) کی مختصر سی متصوفانه نظم : ''گوی و چوگان'' (قب مآخذ) - کھیل کا آغاز اس طرح ہوتا تھا که ایک کھلاڑی گیند کو پورے زور سے هوا میں جتنا اونچا پھینک سکتا تھا پھینکتا تھا، دوسرا اسے دبوچ لیتا تھا اور پہلے کھلاڑی کی طرح اسے زور سے اوپر پھینکتا تھا، اور اس طرح گیند ایک ایک ٹیم سے دوسری ٹیم کے هاتھوں میں آتی جاتی رهتی تھی (ابتدا میں ھر ٹیم میں چار کھلاڑی ہوا کرتے تھے؛ قب فردوسی : کتاب مذکور، ۲ : ۲۵۰ ببعد اور ۲۸۸) - قابوس نامه (قب R. Levy : *A Mirror for Princes*، لنڈن ۱۹۵۱ء، ص ۸۶) کی رو سے بھی کھلاڑیوں کی تعداد اتنی ھی ہوتی تھی تا که کھیل کھلاڑیوں کے لیے کہیں خطرناک کشمکش کا باعث نه بن جائے - شرلے برادران میں سے Anthony Sherley نے، جو سولھویں صدی کے آخر میں شاہ عباس کے دربار میں تھا، کھیل کا مجمل حال بیان کیا ہے (بحوالۂ ص ۱۴۱)، اس کے بیان کی رو سے باره کھلاڑی دو ٹیموں میں تقسیم ہوتے تھے اور ھر کھلاڑی کے پاس لمبے دستے والا ''چوگان'' ہوتا، جو انگلی سے زیاده موٹا انہیں ہوتا تھا - شاردین Chardin (تقریباً ۱۶۷۵ء) نے اس کھیل کا حال اس طرح بیان کیا ہے : ''کھیل کا مقصد یه ہوتا ہے که گیند کو مخالف ٹیم کے کھمبوں کے درمیان سے گزار دیا جائے، جو کھیل کے میدان کے دونوں سروں پر ہوتے ھیں اور جن میں سے آدمی گزر سکتا ہے (*Voyages*، ۳ : ۱۸۱)۔ . . . چونکه چوگان چھوٹا ہوتا ہے، اس لیے سواروں کو کاٹھی کے اگلے اٹھے ہوئے حصے کے برابر جھکنا پڑتا ہے اور سرپٹ گھوڑا دوڑاتے ہوئے گیند کو ضرب لگانی ہوتی ہے، یه کھیل پندره یا بیس

کھلاڑیوں کی ٹیموں کے درمیان کھیلا جاتا ہے" (ص ۴۴۰)۔ اسی طرح کی تفصیلی کیفیت انیسویں صدی کے اوائل میں Malcolm (History of persia، ۱ : ۲۹۹ حاشیہ) نے لکھی ہے، اس نے اور Chardin دونوں نے چوگان کی کوتاہی کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس معاملے میں دونوں نے شِرلے Sherley کی رائے سے اختلاف کیا ہے، لیکن شِرلے نے کھلاڑیوں اور کھمبوں کی جگھوں اور چوگانوں کے سائز اور شکل کے متعلق جو باتیں لکھی ہیں وہ سولھویں صدی کی اُن دو چھوٹی تصویروں سے مطابقت رکھتی ہیں جن میں سے ایک موزۂ بریطانیہ (مخطوطہ Add ۲۷۲۰۷، ورق ۱۰۷) میں اور دوسری ایران کے شاہی کتب خانے میں ہے (جسے Iran میں نقل کیا گیا ہے، جو نیویارک سوسائٹی نے UNESCO کے اشتراک سے شائع کیا ہے)۔ ان تصویروں میں نظامی کی خسرو و شریں کے متن (مذکورۂ بالا) کی صورت گری کی گئی ہے؛ ان تصویروں میں چوگان کا لمبا پتلا دستہ اور مڑا ہوا سرا صاف طور پر نظر آتا ہے (اسی شکل کے چوگان وکٹوریہ و البرٹ میوزیم میں Salting Bequest میناتوری تصویر، عدد ۱۲۲۸، سولھویں صدی؛ نیز ایک اور میناتوری تصویر میں، جسے René Grousset: *Civilisations de l'Orient*، ۱ : ۲۴۳، میں نقل کیا گیا ہے)۔ سولھویں صدی کی موزۂ بریطانیہ کی میناتوری تصویر (Add. ۲۷۲۰۷) میں چوگان کے سرے خمیدہ شکل کے ہیں: سولھویں صدی کی ایک اور میناتوری تصویر (H. d' Allemagne: *Du Kurdistan au pays des Bachktiaris*، ۱ : ۱۶۰) میں اس کی شکل خمیدسر موگری کی سی ہے جس کے دستے گاؤدم ہیں۔ دوسروں کی شکل گولف کی چھڑیوں کی سی تھی؛ دیکھیے A. Sakisian: *La miniature Persane*، شکل ۴۸ (مورخۂ ۱۴۱۰ء، دبستانِ شیراز)۔ Cinnamus نے ایک اس سے بھی قدیم تر شکل کا ذکر کیا ہے (بحوالۂ Quatremére، ص ۱۲۲ اور کہا ہے: "یہ ایک بڑے گول سرے والی چھڑی ہے جس کے اندر چھوٹی چھوٹی رسیاں ایک دوسری سے لپٹی ہوئی ہیں"۔ گویا اس کی شکل ایک طرح کے بلّے Racket کی ہے)۔ انشاء میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے (بحوالۂ Quatremère: کتاب مذکور، اور بتایا گیا ہے کہ "یہ لکڑی کی چھڑی ہے جس کا سرا اُبھرا ہوا مخروطی ہے۔ یہاں "مخدودبہ" [مُحْدَوْدِبَة] کا لفظ لکھا ہوا ہے، لیکن اسے "محدوبہ" پڑھنا چاہیے)؛ [فعل اِحْدَوْدَبَ سے اسم فاعل کا صیغہ مُحْدَوْدِبَة صحیح ہے]۔ چمچے کی شکل کی یہ چھوٹی چوگان ہند ایرانی طرز کی ایک جدید میناتوری تصویر میں دکھائی گئی ہے، جس پر دستخط اور تاریخ ثبت ہے (Sykes، ص ۳۳۶)؛ ایک اور ہند ایرانی میناتوری تصویر جو زیادہ حقیقت پسندانہ اور اٹھارھویں صدی کی ہے، Kühnel: *Miniaturmalerei in Islam Orient*، لوحہ ۱۱۲ میں دی گئی ہے۔ انشاء کا متن (نیز دو اور متون یعنی النُّویری اور خلیل [الظاہری؟] کے، جن کا حوالہ Quatremère نے دیا ہے) "جُوکاندار" کے متعلق ہے جو ایک عہدیدار تھا جس کے ذمے چوگان کی حفاظت اور اس کے کھیل کے تمام انتظامات تھے۔ اس عہدے دار کی وردی کا نشان (پشت بہ پشت رکھے ہوئے دو خمیدہ چوگان) ایک طرف تو ان کتبوں میں ملتا ہے جو یروشلم میں ایک مدرسے پر بنے ہوئے ہیں (جسے مصر کے مملوک سلطان الملک النّاصر کے "جُوکاندار" اِیل ملک نے ۱۳۴۰ء میں تعمیر کیا تھا) اور ایک فانوس میں جس پر اسی شخص کا نام کندہ ہے، اور جو موزۂ استانبول میں محفوظ ہے (جس کا مطالعہ M. van Berchem نے کیا ہے: *C.I.A. Jerusalem-ville*، ص ۲۶۶ تا ۲۷،

طبع IFAO، قاہرہ ۱۹۲۳ء)، اور دوسری طرف مصری سلطان قلاؤن کے ایک "جوکاندار" (جو مراغہ میں ۱۳۲۸ء میں فوت ہوا) کے مقبرے کے کتبے میں (A. Godard: آثار ایران، ۱۹۳۶ء، ۱: ۱۴۴ تا ۱۴۹، شکل ۱۰۱ و ۱۰۳) - بقول Sykes، صفویوں کے زوال کے بعد جو سیاسی بد امنی پھیلی، اس سے اس کھیل کا خاتمہ ہو گیا اور اب یہ صرف ہندوستان [و پاکستان] کے بعض حصوں میں کھیلا جاتا ہے؛ Sykes کا دعوی ہے کہ اس نے اس کھیل کو از سر نو تہران میں ۱۸۹۷ء کے لگ بھگ رائج کیا.

مآخذ: (۱) المقریزی: *Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte*، ترجمہ از M. Quatremère، ۱: ۱۲۱، عدد ۴؛ (۲) *Geschichte des Artachšîr i Pāpakān* جسے نولدکہ Nöldeke نے پہلوی سے ترجمہ کیا (*Beiträge z. Kunde der Indogerman. Sprachen, Festschrift Benfey*، گوٹنجن ۱۸۷۹ء، ۴: ۲۲ ببعد)؛ (۳) A. Christensen: *L' Iran sous les Sassanides*، ص ۴۱۶، حاشیہ ۴ (بحوالۂ Inostrantzev)؛ (۴) Pseudo-Djāḥiẓ: *Livre de la Couronne* (ترجمہ از Ch. Pellat)، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲؛ (۵) ابن قُتَیْبَہ: عُیُون الاخبار، طبع قاہرہ، ۱: ۱۳۳ تا ۱۳۴؛ (۶) طبع براکلمان Brockelmann، ص ۱۶۶ تا ۱۶۷ (غیر معتبر ومشکل متن: کھلاڑیوں کو نصیحتیں)؛ (۷) J. J. Modi: *The Game of Ball-Bat—chowgangui—among the ancient Persians, as described in the Epic of Firdowsi*، در *J [R] ASB*، ۱۸۹۱ء، ۱۸: ۳۹ ببعد؛ (۸) عارفی: *The Ball and the Polo stick (Gūy o tchūgān) or Book of Ecstasy (Hālnāme)*، طبع R. S. Greenshields، لنڈن ۱۹۳۱ء (جس پر M. Massé نے تبصرہ کیا ہے اور اس کے چند اقتباسات کا ترجمہ دیا ہے در *JA*، ج ۲۲۳ (۱۹۳۳ء)، ص ۱۳۷ تا ۱۴۱؛ (۹) P. M. Sykes: *Ten Thousand Miles in Persia or eight years in Iran*، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ باب ۲۹؛ (۱۰) *Syria*، ۱۳، ۲۰۸، عدد ۴: "جوکاندار" اور اس کے نشان پر؛ (۱۱): یعقوب ارتین پاشا: *Contribution à l'étude du blason en Orient*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۱ ببعد اور دس چوگانوں کی تصویریں؛ (۱۲) L. A. Mayer: *Saracenic Heraldry*، آوکسفرڈ ۱۹۳۳ء، بمدد اشاریہ (بذیل مادّہ ہاے "جوکاندار" و "جُوکان" (چوگان)؛ اس کھیل کے موجودہ قواعد پر دیکھیے: (۱۳) *Encyclopaedia Britannica* (بذیل مادۂ Polo).

(H. MASSÉ)

چُوال اِمْرِک: رَکَ بہ چُولہ پیرک.

چُولِم: اصطلاح "چُولِم کے تاتاری" (روسی: Čulîmtzî) جسے Radloff نے وضع کیا ہے (*Aus Sibirien*، ۱: ۲۱۱) وسطی سائیبیریا کے کئی چھوٹے چھوٹے ترکی بولنے والے گروہوں پر مشتمل ہے، جن کے اجداد دریاے ینیسئی (Yenisseï) کی وادی کے قبائل کِتِس (Ketes) اور وادی اوب (Ob') کے سِیلکوپ (Selkups) ہونگے، جنھیں اور نیچے جنوب کے التائی نیز بَرَبہ (Baraba) اور تُبول (Tobol) کے تاتاری جو مغربی الاصل تھے، ترکی اثر کے ماتحت لے آئے تھے.

چولِم کے تاتاری تین بڑے حصوں میں منقسم ہیں: ۱ - دریاے چُولِم کی معاون ندی کِیا Kiya کے کنارے کِمِروفو (Kemerovo) کے ضلع (oblast) میں بسنے والے جنھیں پہلے "کِتْزِک" Ketzik (مَرِینْسک Mariinsk شہر کے جنوب میں) اور کویرک Küerik (اس شہر کے شمال میں) کہتے تھے - (۲) وسطی چُولِم کے کنارے پر Krasnoyarsk کے پرگنے (= Krraï) کے ضِلع آچِنْسک Ačinsk میں رہنے والے، جنھیں قدیم ماہران لسانیات

’’ملٹزک Meletzk کے تاتار‘‘ کہتے تھے - ۳ - زیرین چولِم اور اوب Ob کے کنارے ٹومسک Tomsk کے علاقے میں اسینو Asino اور زِرینسک Ziryansk کے اضلاع میں رہنے والے، جنہیں پہلے ’’ٹومسک کے تاتاری‘‘ کہتے تھے.

چولِم کے تاتاریوں کی موجودہ تعداد معلوم نہیں - ۱۸۹۷ء کی روسی مردم شماری میں ان کی تعداد ۱۱،۱۲۳ تھی، ۱۹۲۶ء اور ۱۹۳۹ء کی مردم شماریوں میں انھیں ’’والگا کے تاتاریوں‘‘ کے ساتھ شامل کر لیا گیا - *Étnografiya* : S. A. Tokarev *narodov SSSR*، ماسکو ۱۹۵۸ء، ص ۴۲۸ تا ۴۲۹، نے ان کی تعداد کا اندازہ گیارہ ہزار کیا ہے - وہ ایک ایسی ترکی بولی بولتے ہیں جو ھکوں (Hakas) کی قِزِل بولی کی ایک شاخ ہے لیکن روسی زبان سے بہت زیادہ متأثر ہو گئی ہے.

چولِم کے تاتاریوں نے جو پہلے شمنی تھے، اٹھارھویں صدی میں کلیسائے قدیم (orthdox) کا عیسائی مذہب قبول کر لیا - انیسویں صدی کے نصف آخر میں قازان کے تاتاریوں نے انھیں اسلام کے حنفی مسلک سے روشناس کرایا، لیکن اس کی اشاعت ابھی بہت زیادہ نہیں ہوئی ہے.

آج کل چولِم کے تاتاری روسی دیہات میں جگہ جگہ منتشر ہیں اور روسی تمدّن کی زد میں آ گئے ہیں - وہ روسی کو اپنی خاص زبان کے طور پر اختیار کر لیتے ہیں اور خاصی جلدی روسی عوام میں گھل مل جاتے ہیں.

مآخذ: (۱) *Tatarī Čulīmskie* : Ivanov، در *Trudī Tomoskogo oblastono Muzeya*، ج ۲، Tomsk، ۱۹۲۹ء؛ (۲) *Čulīmskie Tatarī i* : A. M. Dul’zon *ikh yazīk*، در *Učenīe Zapiski Tomskogo Gosud. Pedagogič. In-ta*، ج ۹، Tomsk ۱۹۲۰ء.

(Ch. QUELQUE JAY)

چوله مِرِک: (= جوله مِرِک، چلمرک، جلمرک Čölemerik، (قدیم شکل جولا مرگ Djūlāmerg یا جوله مِرِک Djulamerik)، مشرقی آناطولی کا ایک چھوٹا سا قصبہ - زمانۂ حاضر کے ترکی علاقے کے انتہائی جنوب مشرقی حصے میں ۳۷ درجے ۴۵ دقیقے عرضِ بلد شمالی اور ۴۳ درجے ۴۸ دقیقے طولِ بلد مشرقی پر واقع ہے - اس کی سطح کا ارتفاع ۵،۴۱۳ فٹ (۱،۶۵۰ میٹر) ہے اور یہ ۹،۸۴۰ فٹ (۳،۰۰۰ میٹر) سے زیادہ بلند پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے - زاب کبیر سے، جو دجلے کا ایک معاون دریا ہے، اس کا فاصلہ تین کیلو میٹر ہے - یہ ولایت حکّاری کا صدر مقام ہے، انیسویں صدی میں یہ اسی نام کی ایک سنجاق کا صدر مقام تھا، جو ولایت وان میں تھی اور پہلے حکومتِ [صونه] حکّاری سے متعلق تھی (کاتب چلبی: جہان نما، ص ۴۱۹) - یہ مقام پہلی عالمی جنگ میں برباد ہو گیا تھا، مگر ۱۹۳۵ء میں دوبارہ تعمیر کر دیا گیا - ۱۹۵۰ء کی مردم شماری میں اس کی آبادی ۲،۶۶۴ نفوس تھی (ساری ’’قضا‘‘ کی آبادی ۱۰،۴۷۳ نفوس تھی) - اس کے قریب ہی گندھک کے گرم چشمے ہیں.

انڈریاس Andreas کا مفروضہ یہ ہے کہ چولامِرِک وہی مقام ہے جو پرانے زمانے میں τὸ χλωμάρων کہلاتا تھا (قب Pauly Wissowa : ۱ : ۱۶۹۹؛ نیز دیکھیے *Bohtān* : M. Hartmann، در *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* ۱۸۹۶ء، ص ۱۴۳) - Marquart اس رائے کا مخالف ہے (ایرانشہر، ص ۱۵۸ ببعد) - چولمرک کے نام پر کُردوں کے ایک قبیلے کی ایک شاخ کا نام جولَمِرکیہ‘‘ ہو گیا ہے؛ ان کُردوں کی بابت قب ابن فضل اللہ العمری: (*Notices et Extraits*، ۱۳ : ۳۱۷ ببعد).

مآخذ: علاوہ ان تصانیف کے جن کا ذکر متن مقالہ میں ہوا: (۱) *Erdkunde* : Ritter، ۱۱ : ۶۲۵ ببعد؛

(۲) E. Reclus : Nouvelle géographie universelle، ۹ : ۳۲۹ ببعد؛ (۳) G. Hoffmann : Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer، ص ۲۳۰؛ (۴) W. S. Ainsworth : Travels and Researches in Asia Minor، ۲ : ۲۸۳؛ (۵) S. Martin : Mémoires sur l'Arménie، ۱ : ۱۷۷ ببعد؛ (۶) H. Binder : Aus Kurdistan، ص ۱۶۵؛ (۷) Lehmann-Haupt : Armenien einst und jetzt بمواضع کثیره؛ (۸) V. Cuinet : La Turquie d'Asie، ۲ : ۷۱۶ ببعد؛ (۹) Geographial Journal، ۱۸ : ۱۳۲؛ (۱۰) وآ - ترکی، ۳ : ۱۴۴ ببعد (از بیسم دار کوت) .

(FR. TAESCHNER)

* **چہار اَیْمَاق :** مغربی افغانستان میں چار نیم بدوی قبائل - ان قبائل کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں جن میں بہت زیادہ ابہام پایا جاتا ہے، نتیجةً کئی مآخذ میں ان سے منسوب نام، مقامات اور زبانیں تک بھی مختلف درج ہیں - عصر حاضر میں وہ فارسی بولتے ہیں اور مسلکاً سنّی ہیں، برعکس شیعی قبائل ہزاره کے جن کے ساتھ چہاراَیماق کا قریبی رشتہ ہے - بعض مآخذ میں غلطی سے ان کو ایک ہی سمجھ لیا گیا ہے - لفظ چہاراَیماق کے مأخذ کا پتا نہیں چلتا، لیکن وہ کم از کم اٹھارھویں صدی عیسوی میں ضرور بولا جانے لگا تھا، یعنی درّانی سلطنت کے زمانۂ آغاز میں - ہوسکتا ہے کہ یہ اصل میں ایک متحده قبائلی وفاق کا نام ہو، جو مقامی ایرانی بولنے والوں اور مغول ہزاره نے ترکمانول کے خلاف بنایا ہو - اس میں ترکی عناصر کی آمیزش کا بھی امکان ہے - ان میں سے ''جمشیدی'' ہرات کے شمال میں رہتے ہیں اور ان کا مرکز کُشک میں ہے - تیموری یا سنّی ہزاره بکھرے ہوے ہیں، لیکن ان کا ایک مرکز قلعۂ نو کے مقام پر ہے، ''تیمانی'' غُور میں اور فیروز کوھی دریاے مرغاب کے بالائی حصّوں میں آباد ہیں - ان مختلف قبائل کی تاریخ اور اصل و نسل نامعلوم ہیں - ان کی تعداد کا اندازه چار لاکھ سے دس لاکھ تک لگایا گیا ہے .

مآخذ : (۱) G. Jarring : On the Distribution of Turk Tribes in Afghanistan، Lunds Universitets Årsskrift، ۱۹۳۹ء)، ۳۵ : ۷۹ تا ۸۱، جہاں قدیمتر مآخذ مذکور ہیں، ان میں اضافه کیجیے؛ (۲) B. Dorn : History of the Afghans، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲ : ۶۹؛ (۳) A. C. Yate : Travels with the Afghan Boundary Commission، لنڈن ۱۸۸۷ء، ص ۲۲۸ تا ۲۳۴؛ (۴) D. Wilber : Afghanistan (Human Relations Area Files، New Haven ۱۹۵۶ء)، ص ۵۵؛ (۵) N. A. Kislyakov و A. Pershits : Narodi Predney Aziy، ماسکو ۱۹۵۷ء، ص ۲۳، ۱۰۷، ۱۲۴ .

(R. N. FRYE)

* **چہار مقاله :** رَكَ به نظامی عروضی سمرقندی .

* **چیچن :** (چِیچِن Čečens، [ترکی شکل - چاچان]) روسیوں کا دیا ہوا ان مسلمانوں کا نام جو وسطی قفقاز میں دریاے سُنجه Sunja اور دریاے تیرِک Terek کے جنوبی معاون دریاؤں کی وادیوں میں رہتے ہیں (ملکی نام = نَخچیو یا وَینَخ).

چِچِن، ''آبیرو- قفقازی'' اقوام کے لسانی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں؛ ان کی زبان اِنگُش Ingush، بتزبی Batzbi اور کِستِن Kistin زبانوں کے ساتھ مل کر ایک خاص گروه کی تشکیل کرتی ہے جو داغستانی زبانوں سے بہت قریبی تعلق رکھتا ہے.

چچن لوگ قدیم ''آبیرو قفقازی'' قبائل کی اولاد ہیں، جنھیں الائن Alains نے درّۂ دریال اور وادی شَرو ارغُون کے درمیان بلند پہاڑوں کی طرف بھگا دیا تھا - اٹھارھویں صدی تک ان کی تاریخ کا قطعی پتا نہیں چلتا، ہمیں فقط اتنا معلوم ہے کہ سولھویں صدی میں اِن کے گله بان قبیلوں نے اس

علاقے میں آنا شروع کیا جو آج کل چیچنوں کے ملک کا شمالی حصہ ہے (روسی میں اس علاقے کو چیچنیا Čečnya کہتے ہیں)۔ شروع میں وہ کبرد [رک بآں] حکمرانوں کے محکوم تھے، لیکن اٹھارھویں صدی میں، روسیوں کے آنے سے ذرا پہلے، انھوں نے اپنے آپ کو آزاد کرا لیا تھا۔

حنفی مسلک سترھویں صدی سے داغستان اور کریمیا کی راہ سے اس ملک میں داخل ہونا شروع ہوا، لیکن اٹھارھویں صدی کے وسط تک اس کا اثر محض سطحی رہا؛ البتہ اس صدی کے آخر میں نقشبندیوں کے اثر کی وجہ سے اس کے قدم مضبوطی سے جم گئے۔ ان کے مغربی ہمسایوں، یعنی اِنگُش میں اس عقیدے کا اثر اور بھی بعد کو، یعنی انیسویں صدی کے نصف اول میں، مستحکم ہوا۔ بیسویں صدی کے شروع تک بھی ان لوگوں میں مظاہر پرستی کے آثار موجود تھے (مثلاً قبیلے یا کنبے کی سرپرست روح کی پرستش کی صورت میں)۔

جب روسیوں کی فوج کے دستے اس علاقے میں نمودار ہوے تو چیچن خیلوں (clans) میں منقسم تھے، جن میں سے بعض قبیلوں کی صورت میں متحد تھے: مِچِک، اِچکِری، اَوخ (Aukh)، کِست، نَزرن، قرہ بلغ، غلغای (آخر الذکر سے آگے چل کر انگشی قوم پیدا ہوئی)۔ روسیوں نے چیچن کا نام، چیچن ''اول'' کی نسبت سے، جو دریاے ارغون پر واقع ہے اور جہاں ۱۷۳۲ء میں سب سے پہلے روسی فوجی دستوں اور مقامی باشندوں کے درمیان لڑائی ہوئی تھی، اٹھارھویں صدی کے وسط میں ان تمام قبیلوں کے لیے استعمال کرنا شروع کیا۔ اٹھارھویں صدی کے وسط میں جنوب کی طرف روسیوں کی پیش قدمی اٹھارھویں صدی کے وسط میں شروع ہوئی اور ۱۸۰۱ء میں مشرقی گرجستان کے الحاق کے بعد اس میں تیزی پیدا ہو گئی۔ یہ پیش قدمی دھیمی لیکن باقاعدہ تھی، اس پیش قدمی میں قلعے تعمیر ہوے، قازقوں (Cossacks) کی نو آبادیاں قائم کی گئیں اور مقامی باشندوں کے گاؤں کے گاؤں تباہ کر کے انھیں بلند کوہساروں کی طرف بھگا دیا گیا۔ چیچنوں نے روسی پیش قدمی کا جم کر مقابلہ کیا۔ شیخ منصور اُشُرمہ کی قیادت میں ۱۷۸۵ء میں ایک عوامی تحریک کا شعلہ بھڑکا، جسے ۱۷۹۱ء میں دبا دیا گیا۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں بلادِ چیچن شَمیل کی امامت کا سب سے بڑا گڑھ بن گئے (قب داغستان اور شَمیل)، اور روسی ۱۸۵۹ء میں ان پر اپنا تسلط قائم کر سکے۔ اس دور میں کثرت کے ساتھ تحریکیں اٹھیں، ان میں سے اہم ترین تحریک سِمسری کے علی بِک آلدمو کی ہے، جو ۱۸۷۷ء میں ابھری، ایک سال تک جاری رہی اور تمام بلادِ چیچن میں پھیل گئی۔ ۱۸۶۵ء میں چیچنوں کا ایک گروہ، جو چالیس ہزار کے قریب تھا، ترکیہ کی طرف ہجرت کر گیا۔ ۱۹۱۷ء کے (روسی) انقلاب سے ذرا پہلے بلاد چیچن میں امن و امان قائم ہو گیا تھا اور شمالی میدانوں میں کسی حد تک روسی آبادکار (خصوصاً قازق) آباد کر دیے گئے تھے؛ مزید برآں گروزنی Grozniy کے مقام پر مٹی کے تیل کے سوتوں کی دریافت کے بعد روسی مزدور زیادہ سے زیادہ تعداد میں یہاں آ کر آباد ہونے لگے (۱۹۰۵ء میں دس ہزار اور ۱۹۱۷ء میں بیس ہزار سے زیادہ)۔

انقلاب سے پہلے تک، چیچنی معاشرے میں قدیم اور اصلی جاگیردارانہ معاشرتی نظام قائم رہا، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے داغستانی اور کبَرد ہمسایوں کے مقابلے میں کم ترقی یافتہ تھا۔ تقریباً ہر جگہ چالیس سے پچاس افراد تک کا ایک بڑا سرقبیلی خاندان نظر آتا تھا، نیز ایسے خیل موجود تھے (مثلاً تیپہ Talpa) جو ایک مشترک جد امجد

کی نسل سے ہونے کی بنا پر اپنے آپ کو مجتمع رکھتے تھے؛ لیکن بالآخر چیچنی معاشرے نے معاشرتی طبقات میں کسی قسم کی تفریق کو تسلیم کرنا چھوڑ دیا اور تمام چیچن اپنے آپ کو اُزدن (اشراف) سمجھنے لگے۔

روسی چیچنیا: اکتوبر کے انقلاب کے بعد، ملک چیچن روسی حکومت کے خلاف مقامی مدافعت کا آخری گڑھ رہ گیا تھا (اُوزون حاجی کی اماست، رکّ بہ داغستان)؛ ۲۰ جنوری ۱۹۲۱ء کو اسے جمہوریۂ کوہسار (Gorskaya Respublika) میں شامل کر لیا گیا، اور ۳۰ نومبر ۱۹۲۲ء کو بالائی چیچنیا کو خود مختار خطۂ چیچن بنا دیا گیا۔ ۷ جولائی ۱۹۲۴ء کو بلادِ انگش کو بھی، جو چیچنیا کے مغرب میں واقع ہے، خود مختار خطۂ انگش کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ۴ نومبر ۱۹۲۹ء کو گروزنی سے مُلحقہ نشیبی علاقے کو چیچن کے خود مختار خطّے میں شامل کر دیا گیا۔ جنوری ۱۹۳۴ء میں ان دونوں خود مختار علاقوں کو ملا کر ایک کر دیا گیا، اور اسے چیچن۔ انگش خود مختار خطّے کا نام دے کر۔ ۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو چیچن انگش آزاد سوویٹ اشتراکی جمہوریہ کی صورت دے دی گئی۔ ۲۵ جون ۱۹۴۶ء کو USSR کی سپریم سوویٹ کے حکم سے اس جمہوریہ کو ختم کر دیا گیا اور چیچن اور انگش اقوام کو ملک بدر کر کے وسطی ایشیا میں بھیج دیا گیا (اس حکم سے دوسری قفقازی اقوام بھی متأثر ہوئیں، مثلاً بلکر [رک بآں]، قرہ چای [رک بآں]۔ ۹ جنوری ۱۹۵۷ء کو سپریم سوویٹ کے ایک نئے حکم نے مہاجرین کو بحال کر دیا اور چیچن۔ انگش آزاد سوویٹ اشتراکی جمہوریہ پھر قائم ہو گئی اور باقی ماندہ لوگوں کو اس بات کی اجازت دے دی گئی کہ وہ ۱۹۵۷ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیان اپنے ملک میں واپس آ جائیں۔

آج کل چیچن۔ انگش کی آزاد سوویٹ اشتراکی جمہوریہ ASSR (رقبہ انیس ہزار تین سو مربع کیلومیٹر) کی کل آبادی سات لاکھ ہے (۱۹۵۸ء) اور چیچن قوم کی حیثیت محض یک اقلیت کی ہے۔

۱۹۳۹ء کی سر شماری کی رو سے چیچنوں کی تعداد ۴۰۷۷۲۴ تھی، جن میں سے تخمیناً تیس ہزار داغستان کی ASSR میں تھے اور بقیہ اپنی جمہوریہ میں، اور انگشوں کی تعداد جمہوریہ کے مغربی حصّے (اسا Asa، سُنجا Sunja اور کمبیلیکا Kambilcyka کی بلند وادیوں) میں ۹۲۰۷۴ تھی۔ اس کا دارالحکومت گُروزنی، جو ایک بڑا صنعتی مرکز (دو لاکھ چھبیس ہزار باشندے ۱۹۲۶ء میں) ہے، تقریباً سارے کا سارا روسی شہر ہے۔

چیچن۔ انگش کی حیثیت اب ایک قوم کی ہے، جو دو ''قومیتوں'' میں منقسم ہے، جن کے باہم بڑے گہرے روابط ہیں۔ حقیقت میں ان دو قومیتوں کے درمیان اس کے سوا کوئی چیز ما بہ الامتیاز نہیں کہ انگش قوم نے تحریک شمیل میں برائے نام حصہ لیا تھا۔ وہ بالکل ایک جیسی زبانیں بولتے ہیں اور انگش محض چیچن ہی کی ایک بولی ہے۔ حقیقت میں چیچن زبان دو بولیوں میں منقسم ہے: بالائی چیچن (یا چبرلوے Čaberloy)، جو پہاڑوں میں، اور نشیبی چیچن، جو میدانوں میں بولی جاتی ہے۔ مؤخر الذکر کی ابجد، جو تحریری زبان کی بنیاد ہے، لاطینی سے مأخوذ ہے (چیچن کو عربی رسم الخط میں ڈھالنے کی کوشش بھی کی گئی ہے)۔ انگش کو ۱۹۲۳ء میں تحریری زبان کی حیثیت حاصل ہوئی (اس کی بنیاد میدانوں کی نشیبی انگش بولی پر ہے)، اور اسے بھی لاطینی ابجد کی صورت میں ڈھال لیا گیا ہے۔ ۱۹۳۴ء میں چیچن اور انگش کے دو خود مختار علاقوں کے ادغام کے بعد ان دونوں تحریری زبانوں کو ملا کر ایک زبان بنا دیا گیا اور

چیچن ۔ انگش کا نام دیا گیا۔ ۱۹۳۸ء سے اسے سریلی (Cyrillic) رسم الخط میں لکھا جاتا ہے۔ آج کل انھیں پھر سرکاری طور پر الگ الگ کر دیا گیا ہے۔ چیچن ۔ انگش کے ادبِ نو کا ارتقا روسی عہد ہی میں ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) N. E. Yakovlev : *Voprosī izučeniya čečenyt zev i ingushey*، گروزنی ۱۹۲۷ء؛ (۲) A. R. Berge : *Čečnya i čečentzī*، تفلس ۱۸۵۹ء؛ (۳) اور *Shamil i Čečnya*، در *Voenniy Sbornik*، سنیٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۹ء، ج ۹؛ (۴) D. D. Mal'sagov : *Čečeno-Ingush-skaya dialektologiya i puti razvitiya Čečeno-ingushskogo literaturnogo (pis'mennogo) yazīka*، گروزنی ۱۹۴۱ء؛ (۵) *Kul'turnaya rabota v Čečne i Ingushii v suyazi s unifikatziey alfavitov*، Vladikavkaz ۱۹۲۸ء؛ (۶) A. Dirr : *Einführung in das Studium der Kaukasischen Sprachen*، لائپزگ ۱۹۲۸ء.

(A. BENNIGSEN)

* **چیرک**: فارسی چہاریک ($\frac{۱}{۴}$) کی تحریف، ترکی میں ایک گھنٹے کا چوتھائی [چیرک وار] یا ایک سکّے کا مخصوص مفہوم رکھتا ہے، جسے بشلک یعنی پانچ پیاسٹر کا سکّہ بھی کہتے تھے۔ یہ سکّہ، اصل میں مجیدیہ کا ایک چوتھائی تھا، جسے [سلطان] عبدالمجید کے عہد حکومت میں ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں رائج کیا گیا اور بعد کے حکمران سلطنت عثمانیہ کے خاتمے تک جاری کرتے رہے۔ نقرئی چیرک ۸۳۰ کا کھرا پن (fineness) رکھتا تھا، اس کا وزن ۶٫۱۳ گرام تھا اور اس کا قطر چوبیس ملی میٹر.

(G.C. MILES)

* **چیم**: رک بہ چ

* **چین**: رک بہ الصین.

* **چیوی زادہ**: عثمانی ترک خانوادۂ علماء، جس میں سے دو عالم دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہوئے؛ یہ نام انھیں منتشا کے مدرّس چیوی الیاس (م ۹۰۰ھ/۱۴۹۴-۱۴۹۵ء) کے نام سے ملا.

(۱) محی الدین شیخ محمد (قوجہ چیوی زادہ)، چیوی الیاس کا فرزند (ولادت ۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰-۱۴۹۱ء)، ۹۳۴ھ/ ۱۵۲۷-۱۵۲۸ء میں قاہرہ کا قاضی مقرر ہوا، ۹۴۴ھ ہی میں انا دولو [آناطولی] کا قاضی عسکر اور (سعدی افندی کی وفات کے بعد) شوال ۹۴۵ھ/ فروری ۱۵۳۹ء میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہوا۔ رجب ۹۴۸ھ (یا ۹۴۹ھ) میں اسے اس عہدے سے معزول کر دیا گیا (یہ پہلا شیخ الاسلام ہے جو اس عہدے پر عمر بھر نہ رہا)۔ معزول کرنے کا بہانہ یہ تھا کہ اس نے ایک غلط فتوٰی صادر کر دیا تھا (لطفی پاشا: تاریخ، ص ۳۹۰)، لیکن اصلی سبب غالباً یہ تھا کہ وہ تصوف کا مخالف تھا (شقائق [النعمانیۃ] (طبع مجدی)، ص ۴۴۶، نیز قب حاجی خلیفہ (طبع Flügel)، ۴: ۳۲۹)۔ ۹۵۲ھ/ ۱۵۴۵ء میں وہ ابوالسعود کی جگہ، جو اب شیخ الاسلام ہو گیا تھا، روم ایلی (Rumeli) کا قاضی عسکر ہو گیا اور اسی عہدے پر وفات پائی (شعبان ۹۵۴ھ/ ستمبر ۱۵۴۷ء).

اس کا بھائی عبدی چلبی، جس نے نو عمر فریدون [بگ بان] کی تربیت کی تھی، ۹۵۴ھ/ ۱۵۴۷ء سے اپنی وفات (۹۶۰ھ) تک باش دفتر دار کے منصب پر مامور رہا (قب L. Forrer : *Rustem Pascha*، ص ۱۴۵) اور اس کا داماد حامد افندی ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء سے ۹۸۵ھ/۱۵۷۷ء تک شیخ الاسلام رہا.

(۲) محمد، مذکورۂ بالا کا بیٹا، جو ۹۴۷ھ/

۱۵۳۱ء میں پیدا ہوا، یکے بعد دیگرے دمشق (۹۷۷ھ-۱۵۶۹ء)، قاہرہ، بُرسہ [رک بآں]، ادِرنہ اور استانبول کا قاضی رہا اور پھر ۹۸۳ھ / ۱۵۷۵ء میں آنا طولی کا اور ۹۸۵ھ میں رومیلی Rumeli کا قاضی عسکر ہوا - اس نے اس عہدے پر اپنے بےلاگ عدل و صداقت کی وجہ سے بڑی ناموری حاصل کی - چونکہ صوقوللو محمد پاشا اس کا دشمن ہو گیا لہٰذا اس سے اس کا عہدہ چھین لیا گیا، مگر ۹۸۹ھ / ۱۵۸۱ء میں وہ دوبارہ رومیلی کا قاضی عسکر مقرر کیا گیا - اسی سال وہ شیخ الاسلام ہو گیا اور اسی عہدے پر اس نے وفات پائی (۲۸ جمادی الاولی ۹۹۵ھ / ۶ مئی ۱۵۸۷ء).

اس کا بیٹا محمد افندی (م ۱۰۶۱ھ / ۱۶۵۱ء) اور پوتا عطا اللہ افندی (م ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۵ء) دونوں ترقی پا کر قاضی عسکر کے عہدے تک پہنچے.

تصانیف: محی الدین کی محفوظ تصانیف (حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، عدد ۵۹۹، ۸۷۲۱ [فتاوی = *Gal*، ج ۲ (طبع ثانی): ص ۵۶۹، جس میں اسد افندی کے مخطوطے عدد ۹۵۸ کا اضافہ کر لینا چاہیے] اور ۱۱۵۸۵؛ براکلمان: تکملہ، ۲ : ۶۴۲، تکملہ ۳ : ۱۳۰۴)، اور محمد کی تصانیف کے علاوہ (حاجی خلیفہ، عدد ۴۷۷ [مخطوطہ نور عثمانیہ ۲۰۶۱، جو تلف ہوچکا ہے] اور ۸۸۰۵ [مخطوطات نور عثمانیہ ۱۹۵۹، کتاب خانۂ جامعۂ استانبول عدد AY ۶۱۰ / ۳]، براکلمان، ۲ (طبع ثانی) : ۵۷۳ [جہاں نور عثمانیہ کے حوالے کو ۲۰۶۰ پڑھنا چاہیے])، استانبول کے کتاب خانۂ سلیمانیہ کے متفرق مجموعوں میں چند رسالے پائے جاتے ہیں، جنھیں محض 'چیوی زادہ' کے نام سے منسوب کیا گیا ہے.

مآخذ: خاص خاص مراجع یہ ہیں: محی الدین کے لیے: (۱) شقائق، طبع مجدی، ص ۴۴۶؛ محمد کے لیے: (۲) عطائی کا ذیل شقائق، ص ۲۹۲؛ اور ان دونوں کے لیے: (۳) تقی الدین التمیمی: الطبقات السنیة فی تراجم الحنیفة (مخطوطہ) - مزید حوالے در **وآ** - ترکی، بذیل مادّہ چیوی زادہ (از محمد جاوید بَیْسون) - ان سب کی اور اس خاندان کے دیگر افراد کے مفصل سوانح حیات اس تحقیقی مقالے موسومہ چیوی زادہ عائلہ سی میں مذکور ہیں جو شرف الدین تون چای نے لکھا اور ابھی غیر مطبوعہ ہے (کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، عدد Tez ۱۸۷۲).

(V.L. MÉNAGE)

چھت: (چَہت)، ایک قدیم شہر، جو دریائے گھاگرا (گھگر) کے کنارے انبالے (بھارت) سے چودہ میل کے فاصلے پر واقع ہے اور اب بالکل ویران ہے، بجز چند گوجروں اور نیچ ذات لوگوں کی جھونپڑیوں کے، جو ایک قبل از تاریخ ٹیلے کی چوٹی پر واقع ہیں، جس کی ابھی تک کھدائی نہیں ہوئی - یہ اکبر کے عہد حکومت میں صوبۂ دہلی میں "سرکار" سرہند کا ایک "محلّ" تھا، جس کا قابل کاشت علاقہ ۱۵۸۷۳۹ بیگھے تھا اور جس کا مالیہ ۷۵۰۹۹۴ "دام" سالانہ تھا - اس کے نام سے مترشح ہوتا ہے کہ مسلمانوں سے پہلے کے زمانے میں یہ چھتوں، یعنی چھتریوں (صحیح تر کھشتریوں) کی بستی تھی، جو ایک جنگجو ہندو قبیلہ تھا - اس کے علاوہ کہ وہ ایک خوشحال شہر تھا، جس میں زیادہ تر افغان اور راجپوت آباد تھے، عہد مغلیہ کے اوائل میں یہ ایک فوجی اڈّا بھی تھا، جس میں چھے سو پچاس سوار اور گیارہ سو دس پیادہ فوج حفاظت کے لیے متعیّن تھی - اس کی تاریخ کا بنُور [رک بآں] کی تاریخ سے گہرا تعلق رہا ہے، جو اس سے صرف چار میل دور ہے - سیّد اور لودی (= لودھی) حکمرانوں کے زمانے میں، جیسا کہ اس کے وسیع کھنڈروں یعنی مغلیہ عہد سے پہلے کی ایک خستہ حال مگر بڑی کشادہ جامع مسجد

اور وسیع قبرستان سے مترشح ہے، یه ایک اچھی خاصی اهمیت کا حامل شہر تھا اور سادات بارهه [رک به باره سیّد] کا، جنھیں چھت بنوری یا چھاتروڑی [یا چھاتروڑی، یا چھترووری] سیّد کہتے تھے، مستقر بن گیا تھا ۔ ان سیّدوں میں سے سیّد ابوالفضل واسطی پہلا شخص تھا جو اس شہر میں آ کر آباد ہوا (دیکھیے آئین اکبری، مترجمۂ Blochmann، ۱ : ۴۳۰ تا ۴۳۱) - ۱۱۲۱ھ / ۱۷۰۹ء میں سکھوں نے بنده بیراگی کے زیر قیادت اسے پامال اور بالکل ویران کر دیا ۔ شیخ محمد دائم نے، جو انبالے کا فوجی افسر تھا اور جس نے سکھ فوج کا مقابله کیا، شکست کھائی اور خوف زده ہو کر لاہور بھاگ گیا ۔ چھت اور بنور کے باشندوں پر طرح طرح کے شدید مظالم توڑے گئے اور بہت ہی کم قتل یا مرتد ہونے سے بچ سکے ۔ اس وقت سے چھت پٹیالے کا محکوم رہا ہے اور اسے اپنی سابقه خوشحالی پھر کبھی نصیب نہیں ہوئی ۔ بداؤنی (انگریزی ترجمه، ۳ : ۴۷) ایک شخص شیخ داؤد چھتی کا ذکر کرتا ہے، لیکن بظاهر جھنی، زیاده صحیح جھنیوال، کے بدلے غلطی سے چھتی پڑھ لیا گیا ہے ۔ جھنیوال کسی زمانے میں پرگنۂ ملتان کا ایک چھوٹا سا قصبه تھا اور مترجم نے بادی النظر میں اسے چھت کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے.

مآخذ: (۱) ابوالفضل : آئین اکبری (انگریزی ترجمه از Blochmann و Jarrett)، ۱ : ۴۲۸، ۴۳۰ تا ۴۳۱، ۲ : ۷۰، ۳ : ۲۹۶؛ (۲) بداؤنی : منتخب التواریخ (انگریزی ترجمه)، ۳ : ۴۷، حاشیه ۴؛ (۳) [محمود حسین و دیگر:] *A History of the Freedom Movement*، کراچی ۱۹۵۷ء، ۱ : ۱۴۵ (جہاں دیگر حوالے دیے گئے ہیں)؛ (۴) گوکل چند نارنگ : *Transformation of Sikhism*، لاہور ۱۹۱۲ء، ص ۱۷۴ تا ۱۷۶؛ (۵) James Brown : *India Tracts*، (لنڈن)، ص ۹ تا ۱۰؛ (۶) علمدار حسین واسطی: حدیقۂ واسطیّه (مخطوطۂ کتاب خانۂ رضا، رامپور)؛ (۷) *Settlement Report (Banūr Tehsil)*، پٹیاله ۱۹۰۴ء؛ (۸) *Patiala State Gazetteer*، بذیلِ مادّه؛ (۹) ہری رام گپتا : *Later Mughal History of the Panjab*، لاہور ۱۹۴۴ء، ص ۴۶؛ (۱۰) خافی خان : منتخب اللّباب (Bibliotheca Indica)، ۲ : ۶۵۲ تا ۶۵۳؛ (۱۱) بابر نامه (انگریزی ترجمه از A. S. Beveridge)، ۲ : ۶۴۵ (جہاں اسے "چتر" لکھا ہے).

(بزمی انصاری)

چَھتّر : (چھتّر)، رک به مظلّه.

ح

ح : (= حاء) عربی زبان کے حروف تہجی کا چھٹا [فارسی کا آٹھواں اور اردو کا پندرھواں] حرف؛ مثلاً ”ح“؛ [بلحاظ حساب جمّل) اس کا عدد آٹھ ہے [اسے ہ سے ممتاز کرنے کے لیے حاے حُطّی بھی کہتے ہیں].

تعریف : بے آواز حلقی حرفِ ساکت ۔ عربی نحو کی رو سے : رِخوہ مہموسہ؛ بلحاظ مخرج : اوسط الحلق، یعنی حلق کا درمیانی حصہ (الزمخشری : المفصّل، فصل ۷۳۲) ۔ ح بمقابلہ ہ کے زیادہ زور دار اور کرخت حرف ساکت ہے ۔ اس کا آہنگ بے صوت ہوتا ہے ۔ اس کے مشابہ صوتی آہنگ عین ہے ۔ ایک صوتی ”ح“ کے صوتیاتی اضداد کے لیے دیکھیے : [سیبویہ : الکتاب؛ البستانی : دائرۃ المعارف، بذیل حرف] J. Cantineau : *Esquisse*، ص ۱۷۶؛ اور تناقضات کے لیے : وہی کتاب، ص ۲۰۱ .

جہاں کہیں کسی عربی بولی میں عین [ع] کا تلفظ ساقط ہو جاتا ہے تو وہ حاء [ح] میں تبدیل ہو جاتا ہے، مثلاً مصر کی عربی بولی میں اربحہ عشر (یعنی چودہ) بجاے اربعہ عشر کے، اور مالٹا کی زبان میں ہر جگہ جب وہ لفظ کے آخر میں ہو، مثلاً دُمُوح بجاے دموع کے ۔ اس کے متعلق جو مختلف آرا ہیں ان پر بحث کے لیے دیکھیے : E. Mattesson : *Etudes phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth*، *Upsala* ۱۹۱۰ء، ص ۱۳ ببعد ۔ جنوبی عرب میں اس کی آواز ”ہا“ سے ملتی جلتی ہے ۔ ایرانی اور ترک بھی ان الفاظ میں جو عربی سے ماخوذ ہیں بجاے حاء کے ہاء تلفّظ کرتے ہیں.

عربی کا ح بدستور سامی زبان کے ح جیسا ہے ۔ یہ ح اکادی (Akkadian) زبان میں ہمزہ بن گیا ہے یا ساکت ہو گیا ہے؛ عبرانی، آرامی، ٹگرے (Tigre، حبشہ کی جدید بولی) اور سُقُطری (جدید جنوبی عرب کی زبان) میں اس نے خ کی جگہ لے لی ہے؛ جدید حبشہ کی دیگر بہت سی زبانوں میں یہ حرف ساکت ہو گیا ہے ۔ حبشہ کی زبان کے دور جدید میں حلق اور تالو کی آوازوں میں ابہام پیدا ہو گیا ہے (دیکھیے W. Leslau، در *Manual of Phonetics*، ص ۲۲۹).

[عناصر اربعہ کی طرح حروف کو بھی اپنے مزاج اور طبیعت کے لحاظ سے چار اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے، جسے قانون تکسیر کہتے ہیں ۔ اسی تقسیم میں حرف ح عنصر تراب یعنی مٹی سے تعلق رکھتا ہے ۔ اسی زمرے میں د، ل اور ع وغیرہ ہیں ۔ ح کی آواز وسط حلق سے نکالی جاتی ہے ۔ غیر عربوں کے لیے اس کا تلفظ خاصا مشکل ہے ۔ یہ حروف صامتہ (جنھیں حروف صحیحہ بھی کہتے ہیں) اور حروف تمریہ میں سے ہے ۔ قراء نے اداے حروف کے لحاظ سے جو ان کی اقسام کی ہیں ان میں یہ حروف مہموسہ میں شمار ہوتا ہے، جن کی ادائی کے وقت سانس کو روکنا نہیں پڑتا ۔ بروج کے اعتبار سے حروف کی جو اقسام ہیں ان میں

ح برج عقرب ہے۔ عبرانی میں ح کا تلفظ جیث ہے].

عربی میں تبدیلیاں: غیر مقیّد تبدیلی کے لحاظ سے ح کے بتدریج ہ میں تبدیل ہو جانے کی متعدد مثالیں بیان کی جاتی ہیں: مَدح اور مَدہ (تعریف کرنا)؛ اسی طرح ح کے ع میں تبدیل ہو جانے کی مثال بنو ہُذَیل کا "فَحفحہ" ہے (دیکھیے H. Fleisch : *Traité*، فصل ۹ الف)۔ جہاں تک مقیّد تبدیلیوں کا تعلق ہے ایک لفظ کے آخر اور دوسرے لفظ کے آغاز میں ح اور ع متصل آ جائیں تو ح دونوں صورتوں میں ع کا اپنے اندر ادغام کر سکتی ہے؛ لہذا ع ح = ح ح اور ح ع = ح ح، بجز ابو عمرو بن العلاء کی ایک قراءت میں (دیکھیے کتاب مذکور، فصل ۱۲/q)۔ جدید بولیوں میں ح میں مقید تبدیلیاں صرف گنتی کی چند ہوتی ہیں (دیکھیے J. Cantineau : *Cours*، ص ۴۷)؛ ح کی تفخیم اور ترقیق کا مسئلہ ملحوظ رہنا چاہیے (وہی کتاب)، جس سے نتیجۃً امالے کی اجازت یا ممانعت کا فیصلہ ہوتا ہے۔

ح ایک اسمِ اشارہ کے طور پر حبشہ کی علمی زبان گیز Geez کے "کحہ" اور "کحا" (بمعنی وہاں) میں پہلے اور چوتھے حرف علت کے ساتھ استعمال ہوتی ہے (A. Dillmann : *Lexicon*، عمود ۸۲۳، *Eth. Gr.*، بار دوم، فصل ۱۶۰ ب) اور عربی کے "حیثُ" (= حے + ثو، بمعنی کہاں، جہاں کہیں) میں دہرے حرف علت کے ساتھ (دیکھیے H. Fleisch : *Esquisse*، ص ۱۱۲)۔ Ch. D. Matthews : *Akten des XXIV. int. Or.-Kongresses, München 1957*، ص ۲۶۰ تا ۲۶۱، کے قول کے مطابق جدید جنوبی عرب کی زبان میں "ح" حرف تعریف کے طور پر استعمال ہوتا ہے؛ لیکن یہ سوال وسیع تر ہے: دیکھیے W. Leslau : *A prefix h in Egyptian, modern South Arabian and Hausa*، در *Africa*، ۳۲ (۱۹۶۲ء): ۶۵ تا ۶۸۔

نحویوں نے حروف کی صوتیات کی جو بحث کی ہے اس کے لیے رک بہ العرب، حروف الہجاء، بحث علم القراءات، صوتیات و لسانیات.

(H. Bauer و H. Fleisch)

حابِطِیّۃ: احمد بن حابط [رک بآں] کے پیروکار.

حاتِم بن ہَرثَمۃ: ہرثمۃ بن اَعیَن [رک بآں] کا بیٹا، خلفاے بنو عباس کی ملازمت میں متعدد عہدوں پر فائز رہا۔ الامین کی طرف سے صالح کی طرف ایک خط، مؤرخہ شوال ۱۹۲ھ / جولائی۔ اگست ۸۰۸ء (یعنی ہارون الرشید کی وفات سے تقریباً ایک سال قبل) میں ولی عہد اپنے بھائی کو ہدایت کرتا ہے کہ حاتم بن ہرثمہ کی، جس کی وفاداری اس کے باپ کی وفاداری کی طرح مسلم ہے، اس کے عہدے میں توثیق کر دے اور خلیفہ کے محلات کی حفاظت کا کام اس کے سپرد کر دے (الطبری، ۳: ۷۶۹؛ قب Gabrieli : *Documenti relativi al califfato di al-Amīn in at-Tabarī*، در *Rend. Lin.*، سلسلہ ۶، ج ۳ (۱۹۲۷ء): ص ۲۰۳)۔ بعد میں الامین نے اسے مذہبی اور مالی اختیارات کے ساتھ (علی الصلاۃ والخراج) مصر کا گورنر مقرر کر دیا۔ وہ پہلے بھی ۱۷۸ھ / ۷۹۶ء میں اپنے باپ کی گورنری کے دوران میں مصر میں پولیس کے اعلٰی عہدے دار (صاحب الشُّرطہ) کی حیثیت سے خدمت کر چکا تھا۔ وہ ۱۹۴ھ/۸۱۰ء میں وہاں ایک ہزار خراسانی ابناء [رک بہ الابناء] کی فوج کے ساتھ گورنر کی حیثیت سے پہنچا۔ وہ پہلے بِلبیس میں ٹھیرا، اور حوف یا مشرقی ڈیلٹا کے سرکش عربوں کو خراج ادا کرنے پر مجبور کیا، جسے وہ دبائے بیٹھے تھے۔ پھر اس نے اپنے ساتھ ایک سو یرغمال لیتے ہوئے سفر جاری رکھا، اور ۴ شوال ۱۹۴ھ/۱۱ جولائی ۸۱۰ء

کو فسطاط پہنچا ۔ جب الامین اور المأمون کے درمیان کشمکش شروع ہوئی ہرثمہ کو المأمون کا حامی سمجھا جاتا تھا؛ اس لیے الامین نے حاتم کو بر طرف کر کے اس کی جگہ دوسرا آدمی مقرر کر دیا ۔ حاتم نے جمادی الآخرۃ ۱۹۵ھ / مارچ ۸۱۱ء میں مصر چھوڑا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے مقطم کی ڈھلانوں پر، قاہرہ کے قلعے کی موجودہ جگہ کے قریب، قُبّۃ الہواء نامی گرمائی قیام گاہ تعمیر کروائی اور استعمال کی ۔ ۲۰۰ھ / ۸۱۶ء میں اپنے باپ کی وفات کے وقت وہ ارمینیہ [رک بآں] کا گورنر تھا ۔ جب اس نے یہ خبر سنی تو اس نے مقامی حکمرانوں اور اشراف و امرا کو خطوط کے ذریعے ایک بغاوت میں شریک ہونے کی دعوت دی، لیکن جب وہ تیاریوں میں مصروف تھا تو موت نے خود اسے آ لیا ۔ ابن قتیبہ کے مطابق، کہا جاتا تھا کہ بابک [رک بآں] کی بغاوت کا باعث یہی واقعات تھے۔

مآخذ: (۱) الکندی : وُلاۃ مصر، طبع Guest، ص ۱۳۶، ۱۴۷، (طبع بیروت)، ۱۹۰۹ء، ص ۱۷۳ تا ۱۷۴؛ (۲) ابن قتیبہ : المعارف، طبع عُکاشہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ص ۳۸۹؛ (۳) ابن تغری بردی، قاہرہ، ۲ : ۱۴۴ تا ۱۴۸، اور بمدد اشاریہ؛ (۴) G. Wiet : *L' Egypte arabe*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۵) G. H. Sadighi : *Les mouvements religieux iraniens*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۲۳۸ ۔

(B. LEWIS)

• **حاتم الطائی** : بن عبداللہ بن سَعد [بن الحَشرَج الطائی القحطانی، کنیت ابوعَدِی اور ابو سَفّانۃ]، زمانۂ جاہلیت کا ایک شہسوار اور شاعر، جو چھٹی صدی کے نصف ثانی سے لے کر ساتویں صدی کے آغاز تک زندہ رہا اور النابغہ، بِشر بن ابی خازِم اور عَبید بن الاَبرَص ایسے شعرا کا ہمعصر تھا ۔ اس میں ایک صاحبِ مروت [رک بآں] شخص کے اوصاف، خاص طور پر مہمان‌نوازی اور سخاوت، بدرجۂ اتم موجود تھے؛ چنانچہ مہمان نوازی اور سخاوت کرنے میں اس نے اپنی ضروریات کی کبھی پروا نہیں کی ۔ بے اندازہ جود و سخا کی جانب یہ میلان اس میں اوائل ہی میں ظاہر ہوگیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے دادا نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا، جس کی سرپرستی میں وہ اپنے والد کے آغاز جوانی ہی میں فوت ہو جانے کے بعد سے رہتا تھا ۔ عام روایت کے مطابق وہ زمانۂ قبل اسلام کے عربوں کا ایک بہترین نمونہ تھا (اس کے دیگر حالات اور حیرہ کے بادشاہوں سے اس کے تعلقات کے متعلق دیکھیے Schulthess، کتاب مذکور در مآخذ، مقدّمہ) ۔

اس کی فیّاضی ضرب المثل تھی (اَجوَدُ من حاتم)، چنانچہ وہ الجوّاد یا الاَجود کہلاتا تھا بلکہ یہاں تک کہا جاتا تھا کہ اپنی وفات [تقریباً پیدائش نبوی کے نویں سال] کے بعد بھی وہ ان لوگوں کی حاجت برآری کیا کرتا تھا جو اس کے مزار پر جا کر اس کی مہمان نوازی کے طلبگار ہوتے تھے (قب Goldziher : *Muh. Stud.*، ۱ : ۲۳۴) ۔ یہ مزار غالباً [بلادِ طَیّ کے] ایک پہاڑ (عُوارِض، یاقوت، ۳ : ۷۴۰) کے اوپر تھا، جو تُنغہ میں وادی حائل کے کنارے واقع تھا (المسعودی میں بقّہ کی جگہ تُنغہ اور الخابِل کی جگہ حائل پڑھنا چاہیے، قب یاقوت، ۱ : ۸۸۰) ۔ کہتے ہیں کہ وہ یہیں رہا کرتا تھا ۔ اس کے مزار کی دائیں اور بائیں جانب پتھر کی چار مورتیں تھیں (قب دیوان، عدد قطعہ ۱۴، نیز Lane : *The Thousand and one Nights*، بار دوم، ۲ : ۲۹۵ ببعد)، جن کی شکل لڑکیوں کی تھی اور جو بال بکھیرے ہوئے اس کے مدفن پر

bestundubooks.wordpress.com

نوحہ کر رہی تھیں ۔ اس کے مزار کے قریب اس بڑی دیگ کے باقی ماندہ ٹکڑوں کی بھی نمائش کی گئی تھی جس میں سے وہ اپنے مہمانوں کو کھانا کھلایا کرتا تھا ۔ Palgrave کا بیان ہے کہ یہ مزار اس علاقے میں اب تک مشہور و معروف ہے (*Narrative*، ۱ : ۲۲۴ ببعد).

حاتم کے اشعار زیادہ تر سخاوت اور ایثار کی تعریف میں ہیں ۔ ممکن ہے کہ اس کا دیوان، جس میں بشکل موجودہ غالباً کچھ ایسے اشعار بھی شامل ہو گئے ہیں جو اس کے نہیں، دراصل اس سے بہت زیادہ ضخامت کا تھا (چنانچہ از روے الفہرست، ص ۱۳۲، اس میں تقریباً ۲۰۰ ورق تھے) ۔ [دیوان کی مختلف طباعتوں کے لیے دیکھیے براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب) ۱ : ۱۱۱] ۔ عربی ادب میں حاتم کی شخصیت بہت ہر دل عزیز ہے ۔ ایران میں بھی وہ ایک مقبول عام داستان یعنی قصہ حاتم طائی (یا قصۂ هفت سیرِ [(سوال)] حاتم طائی کا بطل ہے، جس کا ترجمہ D. Forbes نے (لنڈن ۱۸۳۰ء، O.T.F.) کیا ہے ۔ یہ ترجمہ جس متن پر مبنی ہے وہ کلکتے کے مطبوعہ نسخوں (طبع J. Atkinson، ۱۸۱۸ اور ۱۸۲۷ء) سے نمایاں طور پر مختلف ہے (دیکھیے Forbes، کتاب مذکور، دیباچہ ص ۷) ۔ هفت انصاف حاتم طائی، اس قصے کا ذیلی حصہ ہے ۔ حاتم کی زندگی اور اس کے کارناموں کو حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ/۱۵۰۴ - ۱۵۰۵ء) نے قِصصِ آثار حاتم طائی یا رسالۂ حاتمیہ (طبع Ch. Schefer، در *Chrestomathie Persane*، ۱ : ۱۷۳ ببعد) میں اختصار کے ساتھ بیان کر دیا ہے ۔ قصۂ حاتم طائی کا ایک ترکی ترجمہ بعنوان داستان حاتم طائی (استانبول ۱۸۷۸ء) بھی موجود ہے ۔ [تاتاری زبان میں ترجمہ قازان میں ۱۸۷۶ء میں طبع ہوا] ۔ اس کے اردو ترجمے موسومہ آرائش محفل کی متعدد طباعتوں کا حوالہ *India Office Catalogue*، ۲/۲ : ۱۳۵ ببعد؛ J.F. Blumhardt : *Hindustani Books*، ص ۱۳۵ ببعد موجود ہے ۔ نیز قب دتاسی Garcin de Tassy : *Hist. de la Litt. Hindouie et Hindoustanie*، ۱ : ۵۵۲ ببعد؛ اس قصے کے ہندی اور اردو منظوم ترجموں کے متعلق قب دتاسی Garcin de Tassy : کتاب مذکور، ۱ : ۴۹۷، ۳ : ۱۴۸ ۔

مآخذ : (۱) *Der Dîwân des arbischen Dichters Ḥâtim Ṭej*، طبع، ترجمہ و حاشیہ از Fr. Schulthess (قب Barth : *Zur Kritik und Erklärung des Diwans Ḥâtim Ṭejjs*، در *ZDMG*، ۵۲ : ۳۴ ببعد) اور وہ مآخذ جن کا دیباچے میں ذکر ہے؛ (۲) شیخو : الشعراء النصرانیة، ۱ : ۹۸ تا ۱۳۴؛ (۳) ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، ص ۱۲۳ تا ۱۳۰؛ (۴) المسعودی : مروج، پیرس ۳ : ۳۲۷ تا ۳۳۱؛ (۵) الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۹۶ ببعد؛ (۶) یاقوت، طبع وسٹنفلٹ، ۱ : ۳۱۲، ۷۹۰؛ [(۷) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب) ۱ : ۱۱۱، ۱۱۲؛ (۸) البغدادی : خزانة، بمدد اشاریہ]؛ (۹) فارسی داستان کے لیے قب H. Ethé : *Catal. Pers. Mss. India Office*، عدد ۷۸۰ تا ۷۸۳، اور وہ فہرستیں جن کا وہاں ذکر ہے؛ (۱۰) Browne : *A Catal. of the Pers. MSS . . . Cambridge*، عدد ۳۰۹، ۳۲۳، ۳۹۹، ۴۲۰ تا ۴۲۲؛ (۱۱) *Grundr. der iran. Philol.*، ۲ : ۳۱۹ ببعد؛ [(۱۲) ابن الشجری : مختارات، ۱۲؛ (۱۳) الآلوسی : بلوغ الارب، ۱ : ۷۲ تا ۸۱؛ (۱۴) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ].

(C. VAN ARENDONK)

الحاج : پہلی کی قسم کی سخت اور شاخدار جھاڑی جس میں چھوٹے چھوٹے الگ الگ پتے اور سرخ پھول لگتے ہیں ۔ اس کی مختلف قسمیں، جو مغربی ایشیا کے میدانوں، مصر، عرب، ایران، پاکستان اور بھارت میں پائی جاتی ہیں ۔ یقیناً Alhagi Maurorum T. یا Alhagi shrub (شجیرة الحاج) کی ہی مختلف اقسام

ہیں جنہیں .Hedysarum alhagi L یا Manna hebraica بھی کہتے ہیں۔ آخری نام اس Don. (sainfoin) لیے پڑا کہ اس سے ایک شیریں مادہ نکلتا ہے جو صبح کے وقت اس کی شاخوں اور پتوں پر نمودار ہوتا ہے اور منجمد ہوکر چھوٹے چھوٹے سرخ دانوں کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ یہ منظر ایران اور بخارا میں تو عام ہے لیکن عرب، مصر، پاکستان اور بھارت میں اس کا کسی کو علم نہیں۔ عرب لغات نویسوں نے صرف اتنا بیان کیا ہے کہ یہ ایک جھاڑی (یا درخت) ہے جس میں کانٹے اور پتے بکثرت ہوتے ہیں، مگر اس کے علاوہ اور کوئی تفصیل نہیں دی۔ معلوم ہوتا ہے کہ باڑ بنانے کے لیے اس کا استعمال بکثرت کیا جاتا تھا جیسا کہ لفظ حاج کا اشتقاق ظاہر کرتا ہے (مادّہ ح ی ج بمعنی ''احاطہ کرنا'') اور شاید اندلس کے عربوں میں بھی ایسا ہی ہو۔ ملاحظہ ہو ابن العوام کی کتاب الفلاحۃ، مترجمۂ Clément-Mullet، ۱ : ۳۸۰ اور ۴۰۸)۔ قرون وسطٰی کے عرب ماہرین طبیعات کی راے میں عرب کی حاج اور شام اور مصر کی عاقول ایک ہی چیز ہے اور وہ اس بات کو خوب جانتے تھے کہ شام، عراق، خراسان اور ماوراءالنہر میں یہ پودا منّ یعنی ترنجبین سے ڈھک جاتا ہے جسے آسمان سے گری ہوئی شبنم تصور کیا جاتا ہے۔ حاج جھاڑی کا رس اور اس کی شکریں پیداوار بخار، کھانسی اور بدھضمی کے لیے بہت مفید خیال کی جاتی تھی [انگریزی لفظ Hedge حاج سے مأخوذ معلوم ہوتا ہے].

مآخذ: (۱) لسان العرب، ۳ : ۷۰؛ (۲) القزوینی : عجائب المخلوقات (طبع وسٹنفلٹ، ۱ : ۲۷۸)؛ (۳) ابن البیطار : الجامع (بولاق ۱۲۹۱ھ)، ۲ : ۳ و ۱ : ۱۳۷؛ (۴) I. Löw : *Aramäische Pflanzennamen*، ص ۱۴۵؛ (۵) H. Baillon : *Bot. medic.*، ص ۶۵۳؛ (۶) *Hist. des Plantes*، ۲ : ۲۹۸ (بحوالۂ تصانیف خاصہ).

(HELL)

حاجب : ایک اصطلاح جس کا استعمال، مسلم ممالک میں ایسے شخص کے لیے ہوتا تھا جو حکمران تک رسائی والے دروازے کی حفاظت کے لیے ذمےدار ہوتا تھا تاکہ صرف صحیح قسم کے زائرین ہی اس تک پہنچ سکیں۔ یہ اصطلاح جلد ہی دربار میں ایک حیثیت اور عہدے کا نام بن گئی جس کی صحیح نوعیت مختلف خطوں اور مختلف ادوار میں خاصی بدلتی رہتی تھی۔ حاجب بنیادی طور پر میر تشریفات (Master of Ceremonies) ہے، لیکن وہ اکثر اس طرح ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ وہ در حقیقت محل کا نگران و محافظ ہو، محافظ دستے کا سالار یا غلط کاروں کو درست کرنے والا، حتٰی کہ بعض اوقات وزیر اعلٰی یا حکومت کا سربراہ بھی۔ لفظ حاجب مادۂ ح ج ب (= روکنا) سے نکلا ہے اور اصطلاح حجاب کو سامنے رکھ کر اس پر غور کرنا چاہیے، اصطلاح حجاب [رک بآں] نیز اصطلاح ستر [رک بآں] اس پردے کے لیے استعمال کی جاتی ہے جو زمانۂ اسلام سے قبل تمام مشرق میں ایک مروجہ رسم کے مطابق حکمران کو درباریوں یا زائرین کی نظر سے چھپانے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (اس رسم کے حق میں اور اس کے خلاف دلائل کے لیے دیکھیے الجاحظ : کتاب الحجاب در رسائل الجاحظ، طبع السندوبی، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، ص ۱۵۵ تا ۱۸۶؛ الاِبشیہی : المستطرف، باب ۱۷).

۱ - خلافت

اموی دور کی ابتدا ہی میں حاجب نظر آنے لگتا ہے بعض وقائع نگاروں نے احتیاط کے ساتھ ایسے اشخاص کے ناموں کی فہرست دی ہے جو تقریباً تمام کے تمام آزاد کردہ غلام یا موالی تھے، جو امیر معاویہؓ کے دور حکومت سے لے کر ابتدائی اموی خلفا کے حاجب (دربان) رہے تھے۔ مختلف مصادر سے ثابت ہوتا ہے کہ محل کی

رسومات اس وقت بھی خوب رواج پا چکی تھیں، جس سے حاجب کی اہمیت کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے ۔ حاجب نہ صرف حکمران کے حضور میں احباب اور ملاقات کرنے والوں کو پیش کرتا، بلکہ وہ سنجیدہ اور شریف سامعین کی تنظیم کی نگرانی بھی کرتا تھا، اس موقع پر حاضرین بڑے کمرے کے دونوں طرف دو حصوں میں تقسیم ہو جاتے تھے، اور درمیانی جگہ کو ان لوگوں کے لیے خالی چھوڑ دیا جاتا تھا جنھیں خلیفہ سے خطاب کرنے کی اجازت مل گئی ہو ۔ اس دور میں حاجب سیکرٹریوں (کُتّاب) کی ہم مرتبہ حیثیت میں خلیفہ کے مصاحبوں میں شامل تھا، تاہم عرب اشراف و امرا کے نمائندوں کا مرتبہ اس سے بلند تر تھا ۔

عباسیوں کے آنے پر صورت حال خاصی بدل گئی ۔ انھوں نے اپنے موالی معاونین کو اور بھی زیادہ اونچا مقام عطا کیا ۔ اب دربار کے دو سب سے زیادہ اہم عہدے وزیر اور حاجب کے تھے، اور دونوں موالی کو عطا کیے جاتے تھے، جو بعض اوقات بہت معمولی نسل کے ہوتے تھے ۔ حاجب کا مرتبہ وزیر کے مرتبے سے کمتر تھا، جیسا کہ اس واقعے کے حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ المنصور کے دور حکومت میں حاجب الرّبیع بن یُونُس کو وزارت کس طرح عطا کی گئی تھی ۔ حاجب، جو محل کے خدام میں سے ہی مقرر ہوتا تھا، محل کے خدم و حشم کا بھی سربراہ ہوتا اور رسوم کا نگران بھی؛ اسے بعض اوقات یہ حکم بھی مل سکتا تھا کہ ایسے اشخاص کو تشدد آمیز طریقوں سے بر طرف کر دے جنھوں نے خلیفہ کو ناخوش کیا ہے ۔

یہ بات واضح ہے کہ عباسی دور حکومت کی پہلی دو صدیوں کے دوران میں وزیر، جس کے فرائض و اختیارات ابھی تک واضح طور پر متعین نہیں ہوے تھے، لیکن جو انتظامی امور اور حکومت کے معاملات میں خلیفہ کی اعانت کرتا تھا، اور حاجب کے درمیان، جو بعض اوقات کوشش کر کے وزیر کی برطرفی اور اس کی جگہ پر اپنے تقرر کے احکام بھی حاصل کر لیتا تھا، مسلسل رقابت چلتی رہی ۔ حُجّاب، یعنی سابق خُدّامِ محل، ان پیشہ ور سیکرٹریوں [کُتّاب] کے رقیب تھے جن میں سے اکثر وزیروں کا تقرر کیا جاتا تھا، چنانچہ المنصور کے عہد حکومت میں حاجب الرّبیع بن یونس کو ابو ایوب کی معزولی کے بعد، اور بعد ازاں ہارون [الرشید] کے زمانے میں اس کے بیٹے الفضل کو برامکہ [رک بآن] کی تذلیل کے بعد وزیر مقرر کیا گیا ۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط میں یہ رقابت برقرار تھی، لیکن اس زمانے میں حاجبوں کی بھرتی خلیفہ کے نئے ترکی غلاموں [رک بہ غلام] میں سے کی جاتی تھی؛ المتوکل کے حاجب ایتاخ کی یہی صورت حال تھی، جس نے اس وقت اپنے آپ کو اعلٰی ترین عہدے پر فائز پایا جب خلیفہ نے ایک وزیر کو معزول کرنے کا فیصلہ کیا ۔

اس صدی کے آخر میں حاجب کی حیثیت، وزیر کی حیثیت کے مقابلے میں، جو اعلٰی خصوصی مہارت رکھنے والے کُتّاب کے عملے کے ساتھ درحقیقت حکومت کا سربراہ بن گیا تھا، کسی قدر کم ہو گئی ۔ اس کی امیر کے ساتھ بھی رقابت تھی، جو اس دور میں فوج کا سپہ سالار ہوتا تھا؛ تاہم امیر کے اثر و رسوخ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا، جو محلاتی بغاوتوں کے وقت خاص طور پر نمایاں ہوتا تھا، کیونکہ کچھ محافظ دستے، بالخصوص المَصافیّہ براہ راست اس کے زیر کمان ہوتے تھے ۔ اس طرح ۲۹۶ھ / ۹۰۸ء میں المقتدر کے خلاف ایک ناکام بغاوت میں حاجب سُوسَن کا رویہ ایک فیصلہ کن عامل تھا ۔ اس خلیفہ کے عہد حکومت

میں ایک اور حاجب، نَصر القُشُوری ۲۹۶ھ/ ۹۰۸ء تا ۳۱۷ھ/ ۹۲۹ء مسلسل اس عہدے پر فائز رہا، جب کہ وزیر متواتر بدلتے رہتے تھے۔ وہ ان وزرا کے انتخاب میں ایک اہم کردار ادا کرتا تھا، اور یہ بھی اس کی ذمے داری تھی کہ جب وہ منظور نظر نہ رہیں تو انھیں گرفتار کر لے۔

تاہم ۳۱۷ھ/ ۹۲۹ء سے لے کر، جب کہ المقتدر کے خلاف ایک اور ناکام بغاوت ہوئی، حاجب کا عہدہ زیادہ تر فوجی نوعیت کا ہو گیا اور حاجب فوجی سپہ سالاروں (امرا) کے رقیب بن گئے، جو (مؤخرالذکر) آہستہ آہستہ وزیروں کو نکال باہر کرنے اور ان کے اختیارات خلیفہ کو سونپ دینے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ نیا حاجب یاقوت ایک ایسا عہدیدار تھا جو پہلے عامل بھی رہ چکا تھا۔ اس نے کچھ عرصے کے لیے ایک بہت مقتدر شخص مؤنس کے ساتھ مل کر اپنا اقتدار جما لیا اور اس نے اپنے بیٹے کو پولیس کا افسر اعلیٰ (Prefect) مقرر کر دیا؛ لیکن اس کے جلد ہی بعد مؤنس کے مطالبے پر دونوں باپ بیٹے معزول کر دیے گئے، اور مؤنس نے عہدۂ حاجب کے لیے اپنے دو جان نثار افسروں (بنو رائق) کا تقرر حاصل کر لیا۔ اگلے خلیفہ القاہر کے عہد حکومت میں حاجب کا عہدہ پھر ایک سپاہی ابن یَلْبَق کو عطا کر دیا گیا، جس نے اپنے مختصر سے ”عہد حکومت“ میں خلیفہ کی قوت اور اختیارات حاصل کرنے، حتّٰی کہ اپنے شیعی معتقدات کو نافذ کرنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد حاجب کا عہدہ سپہ سالار سے وابستہ ہو گیا۔ الرّاضی کے نئے حاجب ابن یاقوت نے، جو اس کے ساتھ ساتھ امیر بھی تھا، حکومت سنبھال لی اور وزرا کو اپنے زیر اقتدار کر لیا۔ اس دور میں جب کہ خلیفہ کی طاقت روز بہ روز کمزور تر ہوتی جا رہی تھی حاجب ریاست کے اصل حکمران بننا چاہتے تھے، لیکن ان کے پاس ایسے مالی ذرائع نہ تھے جیسے صوبائی گورنروں کے پاس تھے، لہٰذا انھیں مجبوراً ان کے لیے جگہ خالی کرنا پڑی۔ اسی لیے خلیفہ نے آخر کار امور حکومت کے لیے امیر ابن رائق کو منتخب کیا، جسے ۳۲۴ھ/ ۹۳۶ء میں امیر الامرا کا لقب ملا۔ تلافی کے طور پر حاجب کے لقب کو اور بلند کر دیا گیا۔ ۳۲۹ھ/ ۹۴۱ء میں وہ حاجب الحُجّاب بن گیا، جو زیادہ مؤثر لقب ہے، اگرچہ اس کے ماتحت حُجّاب کی تعداد کم کر دی گئی۔

جیسا کہ ہلال الصّابِی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، اس دور میں، حاجب کے سرکاری فرائض اب بھی خلیفہ کی خدمت یا حفاظت سے متعلق تمام اشخاص کی نگرانی کرنا، محل کے اندر کے تمام امور کا نظم و نسق اور مختلف معززین اور درباریوں کے مراتب کی صحیح تعین کرتے ہوے (ترتیب الحواشی) درباروں کا انتظام کرنا تھا۔

۲۔ اندلس

اسلامی اندلس میں حاجب کی حیثیت مشرق کے حاجب کی حیثیت سے بہت مختلف تھی۔ قرطبہ کی امارت اور بعد ازاں خلافت میں حاجب کا لقب وزیر کے لقب سے ہمیشہ اعلیٰ تر ہوتا تھا۔ وزرا کی حیثیت مختلف النسل مشیروں سے زیادہ نہ تھی، جنھیں حکمران اپنے گرد جمع کر لیتا تھا اور جن میں سے وہ ہمیشہ حاجب منتخب کرتا تھا۔ حاجب انتظامی اور سرکاری امور میں حکمران کی اعانت کرتا اور بطور وزیر اعلیٰ کام کرتا تھا۔ اس حیثیت میں شہری انتظامیہ کے تین محکموں، یعنی قصر شاہی، دیوان وزارت اور شعبۂ مالیات کا نظم و نسق اس کے ہاتھ میں تھا۔ عبدالرحمٰن الثالث کے عہد حکومت میں حاجب کا عہدہ کوئی تیس سال تک خالی پڑا رہا، لیکن [illegible] / ۹۶۲ء میں اس کی وفات پر اس کے بیٹے الحَکَم الثانی نے

bestudubooks.wordpress.com

دوبارہ پر کر لیا۔ چند سال بعد اس عہدے نے ابن ابی عامر کی آرزوؤں کے لیے زینۂ ترقی کا کام دیا۔ وہ مولدًا عرب کاتب (سیکرٹری) تھا اور اس نے ۳۶۷ھ/ ۹۷۸ء میں اپنے لیے حاجب کے عہدے پر تقرر حاصل کر کے تمام اقتدار و اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا اور نوجوان ہشام الثانی کے عہد حکومت میں وہ عملی طور پر امیر قصر بن گیا؛ ۳۷۱ھ/۹۸۱ء میں اس نے المنصور باللہ کا شاہی لقب اختیار کر لیا، خطبے میں خلیفہ کے ذکر کے فوراً بعد اپنے نام کا ذکر کروانے لگا اور پھر ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء میں اپنے آپ کو السّید اور الملک الکریم کہلوانے لگا۔ اس طرح حاجب کے لقب کے ساتھ جو وقار وابستہ تھا وہ ختم نہیں ہوا، کیونکہ اندلس میں اموی سلطنت کے انقطاع کے بعد مُلوک الطّوائف نے مَلِک کے بجاے حاجب کا لقب اختیار کر لیا تاکہ یہ ظاہر ہو کہ وہ اپنے آپ کو خلیفہ کے نمائندے سمجھتے تھے.

مآخذ: (۱) J. Sauvaget: *La mosquée omeyyade de Medine*، پیرس ۱۹۴۷ء، ص ۱۳۱؛ (۲) D. Sourdel: *Le vizirat ʻabbāside*، دمشق ۱۹۵۹ - ۱۹۶۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) وہی مصنف: *Questions de cérémonial ʻabbāside*، در *REI*، ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۱ تا ۱۴۸؛ (۴) الیعقوبی، بمواضع کثیرہ (ہر عہد کے آخر میں)؛ (۵) المسعودی: تنبیہ، بمواضع کثیرہ (ہر عہد کے آخر میں)؛ (۶) ہلال الصّابئی: رُسوم دارالخلافۃ، بغداد ۱۹۶۴ء، ص ۷۱ تا ۷۹؛ (۷) وہی مصنف: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۱۵۴؛ (۸) الصُّولی: اخبارالرّاضی باللہ، مترجمۂ M. Canard، الجزائر ۱۹۴۶ - ۱۹۵۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۹) ابن تغری بردی، ۳: ۲۷۲؛ (۱۰) ابن خلدون، طبع دیسلان، ۲: ۵، ۷، ۱۱ تا ۱۶؛ (۱۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲: ۱۹۵ ببعد، ۳: ۱۸ تا ۲۰.

(D. SOURDEL)

۳ - مشرقی خانوادے

جیسا کہ النَّرشخی: تاریخ بخارا اور الخوارزمی: مفاتیح العلوم جیسے مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے سامانیوں کا محلّاتی انتظام اور دفتری نظام دونوں عباسی خلفا کے طرز پر تھے، چنانچہ سامانی حاجب امیر کے اپنے نجی عملے سے ابھرتا تھا، اگرچہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں، اور غالبًا اس سے بھی پہلے اب وہ محل کا ایک خالص نجی عہدیدار نہ رہا تھا بلکہ بنیادی طور پر ایک اعلٰی فوجی سالار ہوگیا تھا۔ چونکہ سامانی فوج کا مرکزی اور اہم حصہ ترکی غلاموں کا محافظ دستہ تھا [رکّ بہ غلام: ایران]، اس لیے حاجب اعلٰی (الحاجب الکبیر، حاجب الحُجّاب، حاجب بزرگ) محل کے عملے کا سربراہ بھی ہوتا تھا اور فوج کا سپہ سالار اعلٰی بھی۔ اس طرح عبدالملک بن نوح (۳۴۳ تا ۳۵۰ھ/ ۹۵۴ تا ۹۶۱ء) کے عہد حکومت میں اس عہدے پر سبکتگین کا آقا آلپتگین [رکّ بہ آلپتکین] فائز تھا۔ جیسا کہ آلپتگین کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے سامانی حاجب اعلٰی کا اقتدار اور اختیار اتنا تھا کہ وہ امیر کی برابری کا دعوٰی کر سکتا تھا، یہاں تک کہ وہ بادشاہ گر کا کردار بھی ادا کر سکتا تھا۔ دوسرے ترک غلام عہدیدار صرف حاجب یا جرنیل کا عہدہ رکھتے تھے، جو حاجب اعلٰی کے ماتحت ہوتا تھا۔ ان غلام جرنیلوں کو بعض اوقات صوبائی گورنر بھی مقرر کر دیا جاتا تھا۔ ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں اپنی وفات تک سبکتگین اپنے آپ کو غزنہ میں سامانیوں کا گورنر سمجھتا تھا اور اس کے مقبرے پر یہ لکھا ہوا ہے کہ وہ ''الحاجب الاَجَلّ'' (=سب سے اعلٰی جرنیل) تھا (قبّ S. Flury: *Le dècor épigraphique des momments de Ghazna*، در *Syria*، ج ۶ (۱۹۲۵ء)، ص ۶۲ تا ۶۳)۔ سامانی دربار میں غلاموں کی

تربیت کی بابت نظام الملک کے بیان کے مطابق (سیاحت نامه، باب ۲۷) حاجب کا عہدہ اس وقت حاصل ہوتا تھا جب ایک شخص وثاق باشی (= قائد خیمہ) اور خیل باشی (= سالار دستہ) کے عہدوں سے گذر جاتا (تاہم اس پورے بیان کو احتیاط سے پڑھنا چاہیے، قب Bosworth، در *Isl.*، ج ۳٦ (۱۹٦۰ء)، ص ۴۵).

ابن مسکویہ کے ہاں اصطلاح حاجب کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بویہی فوج میں ایک فوجی عہدے کے طور پر، یعنی یہاں بھی ”جرنیل“ کے معنی ہیں معروف تھا۔ اس سے اس کے معنی محل کے انتظام کی سربراہی معلوم نہیں ہوتے، کیونکہ یہ آخری ادارہ آل بویہ کے ہاں اتنا ترقی یافتہ نہ تھا جتنا مرکزی نوعیت کی سامانی اور غزنوی ریاستوں میں تھا۔ ابن مسکویہ عِزالدّولہ بختیار (۳٥٦ تا ۳٦۷ھ/ ۹٦۷ تا ۹۷۸ء) کی فوج کے بیان میں نقیب، قاعد اور حاجب کے ایک تدریجی نظام مراتب کا ذکر کرتا ہے: ”وہ [یعنی لشکری] اسے اس بات پر مجبور کرتے تھے کہ وہ ان سے اس طرح کا برتاؤ کرے جیسا کہ اس کے باپ [یعنی معزالدّولہ] نے حاجب، قائد اور نقیب کے تقرّر کرنے اور انہیں ترقی دینے کی عام حکمت عملی کے متعلق کیا تھا“ (*Eclipse of the ‘Abbasid Caliphate*، ۲ : ۲۳٦، قب ص ۲٦۲ و ترجمہ، ٥ : ۲٥۱، قب ص ۲۷۹).

حاجب کا عہدہ سامانیوں سے خراسان میں ان کے جانشین غزنویوں کی طرف منتقل ہو گیا۔ البیہقی کی تاریخ مسعودی غزنویوں کی فوجی زندگی میں اس عہدے کے وسیع استعمال کو ظاہر کرتی ہے۔ جیسا کہ سامانیوں کے ہاں تھا، سلطان کے ماتحت فوج کے سالار اعلٰی کا لقب حاجب بزرگ ہوتا تھا اور حاجب اور جرنیل براہ راست اس کے ماتحت ہوتے تھے۔ یہ چوٹی کے سالار خصوصی امتیاز کے طور پر ایک کالا جبّہ، ایک ممتاز قسم کی پیٹی اور دو سروں والی ایک ٹوپی (کلاہِ ذو شاخ) رکھتے تھے۔ ان میں سے اکثر ترک ہوتے تھے۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ غزنوی حاجب بزرگ سامانی حاجب بزرگ کے مقابلے میں محل کے انصرام پر بلاواسطہ اختیار رکھنے میں ایک قدم پیچھے ہوتا تھا، کیونکہ روزمرہ کا کام ایک وکیل خاص کے ہاتھ میں ہوتا تھا اور محل کا محافظ دستہ ایک خاص عہدیدار، سالار غلامانِ سرای، کے سامنے جوابدہ ہوتا تھا (دیکھیے Bosworth : *The Ghaznavids : their empire in Afghanistan and eastern Iran 994-1040*، ص ٦۸، ۱۰۱، ۱۳۸)۔ بایں ہمہ وہ سب سے زیادہ با اختیار اور مؤثر ترین شخص ہوتا تھا۔ محمود کی وفات کے بعد، ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء میں جانشینی کے تنازع میں حاجب بزرگ علی قریب یا علی خویشاوند تھا، جو متوفی سلطان کا ایک رشتے دار تھا، اور چونکہ آگے چل کر وہ محمد کے بجائے مسعود کا حامی ہو گیا تھا، اس لیے خون بہائے بغیر اسے اپنے بھائی پر فتح حاصل ہو گئی (گردیزی، طبع ناظم، ص ۹۲ تا ۹۳؛ البیہقی، طبع غنی و فیاض، ص ۱، ۱۲ ببعد، ٥۰ ببعد)۔ جب سلطان جنگ میں خود ذاتی طور پر قیادت نہ کرتا تو میدان جنگ کی ذمےداری حاجب بزرگ ہی پر ہوتی تھی؛ چنانچہ ۴۳۱ھ/ ۱۰۴۰ء میں دندان قان کے مقام پر آخری تباہی سے ذرا پہلے تک مسعود نے خراسان میں سلاجقہ کی بڑھتی ہوئی یلغار کو روکنے کا کام اپنے سالار اعلٰی سوباشی تگین کے سپرد کیا ہوا تھا.

مآخذ: (۱) Barthold : *Turkestan*، ص ۲۲۷؛ (۲) ناظم : *The life and times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*، ص ۱۴۲؛ (۳) Spuler : *Iran*، ص

۳۳۷ تا ۳۳۹؛ (۴) Bosworth : *Ghaznevid military organisation*، در *Isl.*، ج ۳۶ (۱۹۶۰ء)، ص ۳۷ تا ۷۷؛ (۵) محمد فؤاد کوپرولو، در *IA*، بذیل مادۂ حاجب، جہاں سامانی اور غزنوی ادوار کی بہت مفید تفصیلات ملتی ہیں ۔

(C.E. **Bosworth**)

سلجوقی دور میں غزنوی عہد کے مقابلے میں امیر حاجب کے عہدے کی اہمیت کے کم ہونے کا ایک عام رجحان پایا جاتا ہے ۔ اب وہ خاص طور پر سالار فوج نہیں رہا بلکہ ایک درباری عہدیدار بن گیا ۔ مختلف فوجی سالاروں کو اِسْفَہ سالار یا سپہ سالار کہا جاتا تھا، تاہم تمام امیروں کی طرح امیر حاجب بھی فطری طور پر فوجی مہموں میں حصہ لیتا تھا اور بعض صورتوں میں کسی سلجوق سلطان یا مَلِک کی فوج کے ایک حصّے کی قیادت بھی کرتا تھا؛ چنانچہ محمود بن محمد کے امیر حاجب علی [بن] عمر نے سنجر کے خلاف پیش قدمی کرنے والے دستے کی قیادت کی (ابن الأثیر، ۱۰ : ۳۸۶)؛ وہ آخرکار بخشی فوج (تنخواہیں ادا کرنے والا عہدیدار) بن گیا (وہی کتاب، ۱۰ : ۳۹۱) ۔

الرّاوندی نے اردشیر بن بابک ساسانی کی مزعومہ رسم کا حوالہ دیتے ہوے بیان کیا ہے (ص ۹۷) کہ ایک سلطان کو اپنی سلطنت کا استحکام قائم رکھنے کے لیے ایک وزیر، ایک حاجب، جو سزاؤں کا انتظام کرے (سیاست افزاید)، ایک درباری (ندیم) اور ایک سیکرٹری (دبیر) کی ضرورت ہوتی تھی ۔ نظام الملک حاجب کے فرائض کو ایک درباری عہدیدار کے فرائض بتاتا ہے، لیکن چونکہ دربار فوجی دربار ہوتا تھا اس لیے امیر حاجب عملی طور پر بالعموم ایک ترک امیر ہوتا تھا اور اس کے ماتحت عموماً غلام (فوجی غلام، رکّ بہ غلام؛ قب سیاست نامہ، ص ۹۳ تا ۹۵، اور سامانیوں کے دستور کا بحوالۂ بالا بیان) ہوتے تھے ۔ اس کا تعلق فوجی نظم و ضبط اور درباری آداب سے ہوتا تھا؛ وہ دربار کا اہم ترین عہدیدار ہوتا تھا، جس کا منصب امیر حَرس (محافظ دستے کا سربراہ اور جلاد اعظم، دیکھیے وہی کتاب، ص ۱۲۱) سے بلند سمجھا جاتا تھا ۔ محمد بن ملکشاہ کے عہد میں امیر حاجب سلطان اور وزیر کے درمیان ایک واسطے کا کام کرتا تھا ۔ وہ سلطان کے احکام وصول کرتا اور انھیں وزیر تک پہنچا دیتا (البُنداری ص ۱۱۷) ۔ نظام الملک بھی ایک عہدیدار کا ذکر کرتا ہے، جسے وہ حاجب درگاہ کہتا ہے، جو شاہی دربار میں رسوم و آداب اور کارروائی کا ذمے دار ہوتا تھا (وہی کتاب، ص ۱۱۱) ۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ آیا یہ عہدہ امیر حاجب کے عہدے سے کوئی الگ عہدہ تھا، بلکہ اس بات کا امکان ہے کہ یہ دونوں عہدے ایک ہی تھے ۔

الرّاوندی ہر عہد حکومت کے آغاز میں سلطان کے وزرا اور حجّاب کا ذکر کرتا ہے ۔ ان میں سے بعض قدرے غیر معروف اشخاص تھے، تاہم دوسرے، مثلاً ملکشاہ اور برکیاروق کا حاجب امیر قُومَج (ص ۱۲۵، ۱۳۹)، مسعود بن محمد (ص ۲۲۰) اور ملکشاہ بن محمود (ص ۲۴۹) کا حاجب خاص بیگ، نیز مسعود (ص ۲۰۹) کا ایک اَور حاجب عبدالرحمٰن بن طوغان یورک (؟)، محمد بن محمود (ص ۲۰۹) اور آرسلان بن طغرل (ص ۲۸۲) کا حاجب اتابک ایاز اور طغرل بن آرسلان کا حاجب آی آبہ (ص ۳۳۱) اس وقت کے طاقتور امیروں میں سے تھے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عہدہ موروثی نہیں ہوتا تھا اور الرّاوندی نے ایسی صرف ایک مثال نقل کی ہے کہ باپ اور بیٹا دونوں کے پاس حاجب کا عہدہ رہا: علی بار، محمد بن ملکشاہ کا حاجب تھا اور اوّل الذّکر کا بیٹا محمد، جو محمود بن محمد کا حاجب تھا (ص ۱۵۳، ۲۰۳) ۔ دربار میں امیر حاجب کے علاوہ

کچھ کم درجے کے حاجب بھی ہوتے تھے (قب H. Horst: *Die Staatsverwaltung der Gross-Selğuqen und Ḫorazmšahs (1038-1231)*، Wiesbaden، ۱۹۶۴ء، ص ۱۰۳، ۱۰۵).

بڑے بڑے امیروں اور صوبائی گورنروں کے اپنے دربار ہوتے تھے اور ان کے بھی حاجب ہوتے تھے۔ ابن الأثیر (۱۰ : ۳۰۳، ۳۰۴) صلاح الدین محمد الیغسیانی (؟) کا ذکر کرتا ہے جو البرسقی اور پھر عماد الدین زنگی کا امیر حاجب تھا.

بہت سے ممتاز اشخاص کے اپنے حاجب یا دربان ہوتے تھے، جن کا فوجی طبقے سے ہونا لازم نہیں تھا۔ تیموری دور میں بھی یہی صورت حال تھی (قب H. F. Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*، Wiesbaden، ۱۹۵۲ء، ص ۴۲، ۵۵).

ایلخانیوں کے دور میں حاجب قصر شاہی کا منصرم ہوتا تھا اور شاہی دربار یا صوبائی درباروں میں وہ اکثر فوجی طبقے کا رکن ہوتا تھا۔ تیموریوں کے عہد میں حجّاب کا ذکر دربار کے عہدیداروں میں ملتا ہے، جو نوّاب حضرت سے مرتبے میں کم ہوتے تھے (قب تاج السّلمانی: شمس الحسن، طبع Roemer، Wiesbaden ۱۹۵۶ء، ص ۲۹)۔ صفویوں کے عہد میں اس اصطلاح میں کچھ تبدیلی واقع ہو گئی اور حاجب اعلٰی کو اِشک آقاسی باشی [رک بآن، در وو لائڈن، بار دوم] کہا جانے لگا۔ اس کے فرائض وہی ہوتے تھے جو حاجبِ درگاہ کے ہوتے تھے، جس کا ذکر نظام الملک نے کیا ہے.

(A. K. S. Lambton)

۴۔ مصر اور شام

فاطمی دربار کا میر حاجب ایک اونچے درجے کا اہلکار ہوتا تھا، جو صاحب الباب [رک بآن] کے لقب سے معروف تھا؛ تاہم اس کے ماتحت حاجب کہلاتے تھے اور خود اسے بھی بعض اوقات عمومی لقب کے بجائے حاجب الحجاب کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ فاطمی دربار میں جن عہدیداروں کی ضرورت ہوتی تھی ان کا تذکرہ کرتے ہوئے ابن الصّیرفی (قانون دیوان الرّسائل، قاہرہ ۱۹۰۵ء، ص ۱۱۵؛ قب القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۱ : ۱۳۶ تا ۱۳۷) حاجب الدیوان کا ذکر کرتا ہے، جس کا فرض یہ تھا کہ سرکاری رازوں کو محفوظ رکھنے کی غرض سے وہ غیر مجاز ملاقاتیوں کو دور رکھے۔ شام کے سلجوقی حکمرانوں نے پہلی بار فوجی حاجب کا عہدہ قائم کیا، جو مشرق میں معروف تھا۔ دوسرے معاملات کی طرح اس سلسلے میں بھی زنگی اور ایوبی ادارے سلاجقہ سے متأثر نظر آتے ہیں۔ اب حاجب کے عہدے پر ایک فوجی عہدیدار کا تقرر ہونے لگا، جس کے فرائض فوجی نوعیت کے تھے، مثال کے طور کسی قلعے کی کمان کرنا (ابو شامہ: روضتین، ۲ : ۶۹)؛ شحنہ کی حیثیت سے کام کرنا (ابن القلانسی، ص ۲۰۸، ۲۲۴، ۲۳۴)، یا بعض اوقات سفیر کی حیثیت سے کام کرنا (ابن القلانسی، ص ۲۹۳)، یا [فوجی] دستوں کی ”حوصلہ افزائی کرنا“ (ابن القلانسی، ص ۱۳۲؛ المقریزی: سلوک، ۱ : ۱۳۳)۔ بایں ہمہ اصطلاح حاجب کا استعمال مصر میں ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں بھی قصر شاہی کے منصرم کے معنٰی میں ہوتا تھا (جیسا کہ، مثال کے طور پر، ابن النّبیہ، م ۶۸۶ھ/ ۱۲۸۷ء، کے ایک شعر میں، جو اس کا تعلق فارسی اصطلاح پردہ دار [رک بآن] سے جوڑتا ہے، محولہ در *Eos*، طبع A. T. Hatto، ہیگ ۱۹۶۵ء، ص ۲۷۱).

مملوک سلطنت میں بھی حاجب منصرم محلات کے کچھ فرائض انجام دیتا تھا۔ بڑا حاجب، یعنی حاجب الحجّاب سلطان کے دربار میں سفیروں، مہمانوں، فریادیوں اور دوسرے زائرین کو پیش کرتا تھا؛

فوجی پریڈوں کی تنظیم کی ذمے داری بھی اسی پر ہوتی تھی؛ تاہم مملوکوں کے عہد میں حاجب کے بنیادی فرائض تشریفات کے بجاے عدلیہ سے متعلق تھے۔ مملوک فوجی طبقے کے ارکان میں مغول یاسا [رک بآں] کے قوانین کے مطابق انصاف کا قیام۔ بعض مصری مآخذ کی رو سے یہ علیحدہ دائرۂ اختیار بیبرس کے زمانے میں قائم ھوا جب کہ ممالیک اور مغول شامی و مصری ریاست میں ایک اھم عنصر بن گئے اور گو یہ مشرف بہ اسلام ھو گئے تھے لیکن وہ ذاتی معاملات میں مغول رسم کی پابندی کرتے تھے۔ المقریزی کہتا ھے: ''انھوں نے اپنے باھمی جھگڑوں کو یاسا کے قواعد و ضوابط کے مطابق چکانے، ان میں طاقتوروں کو باز رکھنے اور کمزوروں سے انصاف کرنے کے لیے حاجب کا عہدہ قائم کیا۔ وہ اقطاع [رک بآں] سے متعلق جھگڑوں کو بھی اس کے سپرد کرتے تھے....'' (الخطط، ۲: ۲۲۱؛ قب ابن تغری بردی، مطبوعۂ قاھرہ، ۷: ۱۸۳ ببعد)۔ اس طرح حاجب کی عدالتوں نے جاگیرداروں کے خصوصی حقوق کی صورت برقرار رکھی۔ قاضی کی عدالتیں شریعت کا نفاذ کرتی تھیں، لیکن ممالیک ان قوانین سے مبرّا ھوتے تھے جن کے مقامی باشندے پابند ھوتے تھے اور وہ صرف خاص فوجی عدالتوں ھی کے سامنے جوابدہ ھوتے تھے، جن کے قاضی مقامی باشندے نہیں بلکہ مملوک ھوتے تھے جو یاسا کا نفاذ کرتے تھے۔ یاسا سب سے زیادہ طاقتور اور معزز اھلِ دشت کے قوانین تھے، جن میں بیشتر ممالیک بھرتی کیے جاتے تھے۔ یہ خاص عدالتیں مملوک طبقے کے ارکان کے معاملات نیز ان کی جاگیروں سے متعلق مقدمے چکاتی تھیں۔

وقت گزرنے پر حاجب الحُجّاب کا عدالتی دائرۂ کار خاصا وسیع کر دیا گیا۔ پہلے پہل وہ مصر میں نائب السلطنت [رک بآں] کے ماتحت تھا، لیکن جب یہ عہدہ خالی چھوڑ دیا جاتا یا بعد میں اسے جب ختم کر دیا گیا تو حاجب نے بہت طاقت حاصل کر لی۔ المقریزی حاجبوں کے ھاتھوں اسلامی عدلیہ کے اختیارات کے غصب کی تاریخ آٹھویں صدی ھجری/ چودھویں صدی عیسوی کے وسط سے بتاتا ھے۔ سلطان شعبان (۷۴۶ھ / ۱۳۴۵ء تا ۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء) نے عدالتی اختیارات، جنھیں نائب السلطنت استعمال کرتا تھا، حاجب الحُجّاب کو منتقل کر دیے، جو اب ایک خود مختار اور آزاد عدالت کا سربراہ بن گیا، جس میں انتظامی (سیاسی) انصاف کیا جاتا تھا۔ حاجی کے عہد حکومت کے دوران میں نائب کا اختیار بحال کر دیا گیا اور حاجب الحجّاب کے پاس صرف سابقہ حیثیت رہ گئی، تاہم یہ سلسلہ عارضی تھا۔ ۷۵۳ھ/ ۱۳۵۲ء میں مغول سرزمین کے تاجروں کے ایک گروہ نے قاضی کی عدالت سے انصاف نہ ملنے پر سلطان سے اپنے مصری قرضداروں کے خلاف انصاف طلب کیا۔ سلطان نے اس مقدمے کو فیصلے کے لیے حاجب الحُجّاب جرجی کے سپرد کر دیا، جس نے قرضداروں کو اس وقت تک اذیت پہنچا کے معاملہ نبٹایا جب تک کہ انھوں نے اپنے قرضے ادا نہ کر دیے۔ سلطان نے قاضی سے ناخوش ھو کر اسے غیر ملکی اور قاھرہ کے مقامی تاجروں کے درمیان کے مقدمات چکانے سے منع کر دیا۔ المقریزی کا کہنا ھے کہ اس وقت سے لے کر حاجبوں کو لوگوں پر مطلق اقتدار و اختیار حاصل ھو گیا (الخطط، ۲: ۲۲۱ تا ۲۲۳؛ قب سلوک، ۲: ۸۶۳)۔ وہ کہتا ھے کہ ۸۰۶ھ/ ۱۴۰۳-۱۴۰۴ء کے ھنگاموں کے بعد حاجبوں کی تعداد اور ان کے جبر و تشدد میں اضافہ ھو گیا (الخطط، ۲: ۲۲۱)۔ المؤید شیخ کے عہد (۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء تا ۸۲۴ھ / ۱۴۲۱ء) میں محتسب کا عہدہ بھی

پہلی مرتبہ کسی عالم کے بجاے حاجب الحجّاب کو دے دیا گیا (القلقشندی: صبح الاعشی، ۱۱: ۲۱۰) ۔ مسلم مآخذ میں حاجبوں کی بے جا مداخلت کی شکایات ملتی ہیں، جو مقامی باشندوں کے مقدمات چکاتے تھے اور بخیال خویش اسلامی قانون کے مطابق احکام صادر کرتے تھے ۔ بہت سے فریقین مقدمہ حاجب کے سختی سے نافذ ہونے والے فیصلوں کو قاضی کے فیصلوں پر ترجیح دیتے تھے، جب کہ دوسری طرف حاجب کو زیادہ مقدمات نپٹانے میں مالی دلچسپی ہوتی تھی ۔ المقریزی ان مملوک امرا کا ذکر کرتا ہے جو کوئی جاگیر تو نہ رکھتے تھے لیکن ان کی گزر اوقات محض فیسوں اور جرمانوں پر ہوتی تھی، جو وہ قاضیوں کی حیثیت سے اکھٹے کرتے تھے: ”آج حاجب طاقتوروں اور کمزوروں دونوں کا قاضی ہو گیا ہے، خواہ مقدمہ شرعی انصاف کا متقاضی ہو یا ان کے نام نہاد انتظامی (سیاسی) انصاف کا“ (الخطط، ۲: ۲۱۹ تا ۲۲۰).

پہلے پہل مرکز میں تین اعلٰی افسر ہوتے تھے: حاجب الحجاب، حاجب اور حاجب ثانی؛ برقوق نے یہ تعداد بڑھا کر پانچ کر دی ۔ درجے کے اعتبار سے حاجب الحجاب کی جگہ مختلف زمانوں اور مختلف مآخذ میں، سلطان کے بعد تیسری سے بارھویں جگہ تک رہی ہے ۔ ایک صوبائی شہر کا امیر حاجب گورنر کے بعد، جسے وہ ہنگامی حالت کے وقت بدل سکتا تھا، تیسری جگہ پر ہوتا تھا اور بعض اوقات دوسری جگہ پر ۔ ماتحت حاجب اس کی زیر نگرانی کام کرتے تھے اور ان کی تعداد مختلف ہوتی رہتی تھی ۔ دمشق، حلب اور بعض اوقات طرابلس میں بڑا حاجب ایک اول درجے کا امیر ہوتا تھا اور صفد، حماۃ اور غزہ میں دوسرے درجے کا ۔ برقوق کے عہد میں کمتر درجے کے حاجب دمشق میں چھے، حلب میں دو اور دوسرے قصبوں میں دو یا ایک ہوتے تھے۔

قایتبای نے حاجب دربار کے فرائض انجام دینے کے لیے ایک نیا اہلکار مقرر کیا، جس کا فارسی لقب پردہ دار تھا ۔ یہ عہدہ، جس پر درجۂ دوم کا ایک امیر فائز ہوتا تھا، مملوک سلطنت کے خاتمے تک برقرار رہا.

مآخذ: (۱) المقریزی الخطط، بولاق، ۱: ۴۰۲ تا ۴۰۳، ۲: ۵۴ تا ۵۴ تا ۵۵، ۶۴ تا ۶۵، ۲۰۸ ببعد (العدل کے طریق کار کے لیے)، ۲۱۹ تا ۲۲۲ (قب Silvestre de Sacy: *Chrestomathie arabe*، ج ۲، پیرس ۱۸۲۶ء، عربی متن کا ص ۵۵ تا ۵۶، اور فرانسیسی متن کا ص ۱۵۷ تا ۱۹۰)؛ (۲) ابن تغری بردی، مطبوعۂ قاہرہ، ۷: ۱۸۵ تا ۱۸۶؛ طبع Popper، ج ۵، ۶، ۷، بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ، ۲: ۱۱ تا ۱۵ (طبع Rosenthal، ۲: ۱۴ تا ۱۹) و ۲: ۱۰۰ تا ۱۰۳ (طبع Rosenthal، ۲: ۱۱۱ تا ۱۱۳)، حکمران تک رسائی پر پابندی کی تاریخی اہمیت پر، نیز بمدد اشاریہ؛ (۴) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۴: ۱۹ تا ۲۰، ۱۸۵ تا ۱۸۶، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۳۸ و ۵: ۴۴۹ تا ۴۵۰ و ۹: ۱۴ تا ۱۶؛ (۶) الظاہری: زبدۃ، طبع Ravaisse، ص ۱۱۴ تا ۱۱۵؛ (۷) ابن ایاس، ۴: ۲۶ تا ۳۰؛ (۸) السیوطی: حسن المحاضرۃ، ۲: ۹۳ ببعد؛ (۹) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'épeque des mameloukes*، پیرس ۱۹۲۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) Van Berchem، *CIA*، ۱: ۵۶۷ تا ۵۶۸؛ (۱۱) A. N. Poliak: *Le caractère colonial de L'etat mamelouk....*، در *REI* (۱۹۳۵ء)، ص ۲۳۵ تا ۲۳۶؛ (۱۲) وہی مصنف: *Feudalism in Egypt....*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۱۴ تا ۱۵؛ (۱۳) اوزون چارشلی: مدخل، ص ۳۷۸ تا ۳۸۰؛ (۱۴) D. Ayalon: *Studies on the structure of the Mamluk army III*، در *BSOAS*، ج ۱۶ (۱۹۵۴ء): ص ۶۰؛

(۱۵) W. Popper : *Egypt and Syria uuder the Circassian Sultans....systematic notes....*، برکلے - لاس اینجلز ۱۹۵۵ء، ص ۹۲، ۱۰۵؛ (۱۶) E. Tyan : *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d' Islam*، بار دوم، لائڈن ۱۹۶۰ء، ص ۵۳۷ تا ۵۴۴۔

۵ - شمالی افریقه

شمالی افریقه میں حاجب کا عهده، جو فاطمیوں کے عهد میں موجود تھا، اس کے جلد بعد (یقیناً زیریوں کے عهد میں) ختم هو گیا اور حفصیوں کے عهد میں اس نے دوباره اهمیت حاصل کر لی - معلوم هوتا هے که حجابت کا اداره افریقه میں اندلس سے آیا تھا، جهاں پهلے پهل ابو اسحٰق کے دور (۶۷۸ھ/ ۱۲۷۹ء تا ۶۸۲ھ/ ۱۲۸۳ء) میں حاجب محض ایک قسم کا منتظم محلات تھا اور ساتھ هی ”حکمران اور هر طبقے کے لوگوں کے درمیان“ واسطے کا کام دیتا تھا - ابو حفص کے عهد حکومت (۶۸۳ھ/ ۱۲۸۴ء تا ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۵ء) کے بعد خاص حجابت کو محل کے حسابات کے انضباط سے الگ کر دیا گیا اور حاجب نے اس قدر اهمیت حاصل کر لی که ابوبکر (۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء تا ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶ء) نے اپنے حاجب سے وزیر اعلٰی کا کام لیا اور قُسنطینه اور بجایه کے امرا کی اس رسم کو تونس میں شروع کیا که مقامی حاجب کو اپنا دست راست بنایا جائے - سب سے زیاده صاحبِ اثر و رسوخ حاجب ابن تفراگین تھا، جس نے ابوبکر کے عهد حکومت کے نصف ثانی میں حجابت کو، جو پهلے هی ایک با اثر عهده تھا، بڑی ذمے داری کا عهده بنا دیا : ”اس کے اختیارات آمریت کی حد تک بڑھ گئے تھے، اور جلد هی ایک نوعمر سلطان کے عهد میں سلطان کا حاجب کے زیر اتالیقی آ جانا ریاست کے پورے نظم و نسق کو اپنی (حاجب کی) خواهش کے مطابق چلانے کا ایک ذریعه بن گیا“ - بیس سال سے زیاده عرصے تک سلطنت کا پورا انتظام صرف اس ایک شخص کے هاتھ میں تھا اور اس نے حکمت عملی اپنی مرضی کے مطابق وضع کی - آٹھویں صدی هجری / چودهویں صدی عیسوی کی آخری تہائی میں حفصیوں کی بحالی کے بعد حاجب کا لقب تو برقرار رها، لیکن اس کے اختیارات کم کر دیے گئے اور دربان ایک دفعه پھر ایک قسم کا رئیس محکمۂ استقبال بن کے ره گیا (دیکھیے H. R. Idris : *Zirides*، بمدد اشاریه؛ R. Brunschvig : *Hafsides*، ۲ : ۵۴ ببعد و بمدد اشاریه؛ ابن خلدون : مقدمه، مطبوعه قاهره، ۲ : ۱۰ و مترجمۂ دیسلان، ۲ : ۱۵ و مترجمۂ Rosenthal، ۲ : ۱۸)۔

مغرب اقصی میں مرینیوں کا حاجب فاس میں حکمران کا مقرب تھا، جب که تلمسان Tlemcen میں بنو عبدالواد [رک باں] کے تحت وه محل کا میر سامان (داروغه) اور وزیر مالیات تھا، لیکن مرینی فترۂ حکومت کے بعد تقریباً مکمل طور پر ختم هو گیا۔

نیز رک به قپوجی؛ ماببنجی؛ پرده دار؛ صاحب الباب؛ تشریفاتچی، در وا، لائڈن، بار دوم۔

(اداره، وا، لائڈن)

حاجب بن زُرارة : بن عُدُس بن زید بن عبدالله ابن دارِم بن مالک بن حَنْظَلَة بن مالک بن زید مناۃ بن تَمیم، دور جاهلیه میں قبیلۂ بنو دارم تمیمی کا ایک ممتاز سردار؛ ابوالیقظان کے قول کے مطابق اس کا نام زید تھا اور کنیت ابو عِکْرِشَة تھی۔

حاجب بدوی معاشرے کے ایک نهایت معزز خاندان کا ممتاز فرد تھا اور اپنے حِلْم کی وجه سے مشهور تھا - حاجب نے ایک خاص واقعے کی وجه سے قُراد بن حنیفه کو قتل کر دیا، جس کے باعث بنو دارم کے بعض خاندانوں میں چپقلش شروع هو گئی۔

پہلی لڑائی جس میں حاجب نے شرکت کی شعب جبلہ [رک بآن] کی لڑائی تھی۔ وہ پکڑا گیا اور اس نے ۱۱۰۰ اونٹوں کا گراں بہا فدیہ ادا کر کے اپنے آپ کو رہا کرا لیا۔ اس نے النِسار اور الجِفار کی لڑائیوں میں تمیمی فوجوں کی قیادت کی اور شکست کھائی۔

حاجب نے الحیرہ اور دارم کے درمیان دوستانہ تعلقات کی روایت کو برقرار رکھا اور بنو دارم کے لیے رِدافہ کا حق خصوصی حاصل کرنے کی کوشش کی، جسے الحیرہ کے حکمرانوں نے بنو تمیم کی ایک اور شاخ بنو یربوع کو عطا کر دیا تھا۔ بنو یربوع نے بنو دارم کو رِدافہ دینے سے انکار کر دیا، اپنے خلاف بھیجی ہوئی الحیرہ کی فوجوں کے خلاف چڑھائی کر دی اور طِخفہ کے مقام پر انہیں شکست دی۔

حاجب نے دربار ایران میں باریابی کے ذریعے سے شہرت حاصل کر لی۔ اس نے شاہ ایران سے اس بات کی اجازت مانگی کہ وہ اس کی قوم کو اپنے علاقے میں ریوڑ چرانے کی اجازت دے، کیونکہ وہ قحط سالی سے دو چار ہو رہے تھے۔ حاجب نے یہ وعدہ کرتے ہوے اپنی کمان ضمانت کے طور پر دے دی کہ اس کا قبیلہ شاہ ایران کی رعایا کو تنگ نہیں کرے گا۔ کچھ عرصے کے بعد حاجب نے وفات پائی تو اس کا بیٹا عُطارِد ایرانی بادشاہ کے پاس گیا، جس نے اسے وہ کمان واپس کر دی اور اسے ایک خلعت فاخرہ عطا کیا۔ جب عطارد ۹ھ / ۶۳۰ء میں بنو تمیم کے وفد کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس نے یہ خلعت آپ کی خدمت میں پیش کیا، مگر نبی کریمؐ نے یہ تحفہ قبول کرنے سے انکار فرما دیا۔

ایرانی دربار میں حاجب کی باریابی سے متعلق مذکورۂ بالا روایت کی تردید اس قصے سے ہوتی ہے جو ابو تمّام کے دیوان کی ایک شرح میں درج کیا گیا ہے۔ اس قصے کی رو سے حاجب نے اپنی کمان بطور ضمانت اس وقت دی جب ایرانی بادشاہ نے اسے عُکاظ کی طرف ایک کاروان لے جانے کا کام سپرد کیا۔ وہ اس کام کو بخوبی سر انجام دے چکا تو ایرانی بادشاہ نے اسے تاج پہنایا۔ بعض روایات کی رو سے حاجب نے مجوسیوں کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ یہ بات مشکوک ہے کہ آیا حاجب نبی کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا، کیونکہ جن روایات میں یہ ذکر آیا ہے وہ قابل اعتبار نہیں ہیں۔ وہ ساتویں صدی عیسوی کے تیسرے عشرے میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) بشر بن ابی خازم: دیوان، طبع عزّت حسن، دمشق ۱۹۶۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) عَبِیْد بن الاَبْرَص اور عامر بن الطُّفَیل کے دواوین، طبع لائل Lyall، ص ۹۸؛ (۳) ابن الکلبی: جمہرۃ، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۶۵ الف، ۱۳۴ الف، ۱۷۸ ب؛ (۴) البلاذری: انساب (مخطوطہ)، ورق ۳۰۱ الف، ۹۰۹، ۹۶۰ الف، ۹۶۴ ب، ۹۶۷ ب، ۹۸۳ب، ۹۸۹ب، ۹۹۲ الف؛ (۵) نقائض جریر والفرزدق، طبع بیون Bevan، بمدد اشاریہ؛ (۶) الفرزدق: دیوان، طبع الصّاوی، ص ۴۴، ۱۱۶، ۱۲۹؛ (۷) Schulthess: *Über den Dichter al-Nagăšī und Secine Zeitgenossen*، در *ZDMG*، ۵۴: ۴۴۹؛ (۸) ابن حبیب: المحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۹) الجاحظ: مختارات، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۱۱۳ الف؛ (۱۰) وہی مصنف: کتاب الحیوان، طبع عبدالسلام ہارون، ۱: ۳۷۴ و ۲: ۹۳، ۲۴۶؛ (۱۱) المفضّلیات، طبع لائل Lyall، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) ابن قتیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ص ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۸۵؛ (۱۳) وہی مصنّف: کتٰب العرب، طبع کرد علی، رسائل البُلَغاء، ص ۳۴۶، ۳۷۲؛ (۱۴) المبرّد: الکامل، طبع محمود ابوالفضل ابراہیم، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۱: ۲۲۶، ۲: ۷۷؛ (۱۵) ابو تمّام: دیوان، طبع محمد عبدہ عزّام، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۱: ۲۱۵ تا ۲۱۷؛ (۱۶)

ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع عبدالسلام ہارون، ص ۲۳۷؛ (۱۷) ابن عبد ربّہ : العِقد الفرید، طبع امین، الزّین، الابیاری، ۲ : ۹، ۱۲، ۱۲۰؛ (۱۸) المرزبانی : معجم الشّعراء، طبع Krenkow، ص ۳۲۸؛ (۱۹) ابن حزم : جمہرة انساب العرب، ص ۲۲۰ [= ۲۳۲]؛ (۲۰) ابن رشیق : العمدة، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ۲ : ۱۷۶؛ (۲۱) المرزوقی : الازمنة، ۲ : ۲۷۳؛ (۲۲) ابوالبقاء : المناقب، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۸ الف، ۳۲ الف، ۱۲۱ ب؛ (۲۳) الثّعالبی : ثِمارالقلوب، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ص ۵۰۱؛ (۲۴) ابن الشّجری : مختارات، طبع زِناتی، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲ : ۳۲؛ (۲۵) ابن ابی الحدید : شرح نہج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳ : ۳۲۶؛ (۲۶) الطّیالسی: مسند، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، ص ۵؛ (۲۷) الرّازی : الزینة، طبع ابن فیض اللہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۱ : ۱۳۷؛ (۲۸) ابن حجر : الاصابة، قاہرہ ۱۹۰۷ء، عدد ۱۳۵۵، ۳۸۲، ۳۰۶۷، ۳۰۷۱، ۱۹۳۱، ۵۵۵۹؛ (۲۹) النّویری : نہایة الارب، قاہرہ ۱۹۲۷ء، ۳ : ۳۸۱؛ (۳۰) الحلبی : انسان العُیون، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ۱ : ۱۰؛ (۳۱) لسان العرب، بذیل مادۂ ط ر ر؛ (۳۲) ابن الکلبی : انساب الخیل، طبع احمد زکی، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ص ۳۰؛ (۳۳) الاغانی، بمدد اشاریہ؛ (۳۴) ابن قتیبة : المعانی الکبیر، حیدرآباد ۱۹۴۹ء، ص ۳۷۶؛ (۳۵) ابن المعتز : طبقات، طبع فرّاج، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۹۹۔

(M. J. KISTER)

الحاجّ (حاجی) : رکّ بہ الحجّ۔

الحاجّ حَمُّودَہ : (بن عبدالعزیز) [م ۱۲۰۱ھ/ ۱۷۸۷ء]، تونس کا ایک عرب مؤرخ، تونس کے بای علی بن الحسین (۱۱۷۲ھ/ ۱۷۵۹ء تا ۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۲ء) کا دبیر۔ وہ علی بے کے بیٹے اور جانشین حمودہ بے کے دورِ حکومت (۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۲ء تا ۱۲۲۹ھ/ ۱۸۱۴ء) میں بھی، جو اس کا شاگرد تھا، اسی عہدے پر فائز رہا۔ اس نے ایک تاریخ کتاب الباشا کے نام سے تصنیف کی، جس میں اس نے بنو حفص اور تونس کے ترکی گورنروں کی تاریخ اختصار سے لکھی ہے اور علی بک اور حسین بن علی کے عہد حکومت کے متعلق بھی بہت سی تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ کتاب کا متن ابھی تک شائع نہیں ہوا مگر تونس کی مسجد جامع میں اس کے متعدد مخطوطے موجود ہیں۔ کتاب کا ایک حصہ، جس میں خیر الدین اور عرُوج [= اُورُوج] کی جنگوں کا ذکر ہے، Houdas نے اپنی تصنیف *Chrestomathie maghrébine* (پیرس ۱۸۹۱ء) میں ص ۱۴ تا ۹۶ پر شائع کیا ہے۔ ایک اور حصے کا، جس میں ترکوں کے خلاف ۱۷۷۰ء میں تونس کی فرانسیسی مہم کا بیان ہے، روسو Rousseau نے ترجمہ کیا تھا (الجزائر ۱۸۴۹ء)۔ ایک تیسرے حصے کا ترجمہ، جو مراد بک کی قُسنطِینہ Constantine کے خلاف مہم سے متعلق ہے شربونو Cherbonneau نے کیا (*Journ. As.*، جولائی ۱۸۵۱ء)۔

مآخذ : (۱) Roy : *Extrait du catalogue des manuscrits et des imprimés de la Bibliothèque de la Grande mosquée de Tunis*، تونس ۱۹۰۰ء، ص ۹۲ تا ۹۳؛ (۲) Rousseau : *Annales Tunisiennes*، الجزائر و پیرس ۱۸۶۴ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) براکلمان، ۲ : ۳۵۸ و تکملہ، ۲ : ۶۸۸۔

(RENÉ BASSET)

الحاجّ عمر : سوڈان کا ایک جوشیلا مذہبی رہنما، فاتح اور مملکتِ تکرور (Tuculor) (۱۷۹۷ تا ۱۸۶۴ء) کا بانی، جو سینیگال کے ضلع فوتا میں بمقام الور Aloar پیدا ہوا۔ اس کا پورا نام عمر سیدو اتل تھا۔ اس نے دینیات کی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں شروع کی، جو ایک مشہور مرابط تھا اور اس کی تکمیل مغاربۂ تجنت Tagant کے درمیان وبتہ Wabata میں کی۔ پھر ۱۸۲۰ء کے قریب حج کے لیے مکّے کا سفر کیا۔ مکۂ مکرمہ

bestudubooks.wordpress.com

www.bestudubooks.wordpress.com

کی سکونت کے دوران میں اس نے اپنے کو شیخ محمد الغالی سے وابستہ کر لیا، جو التجانی کا شاگرد تھا اور اس طرح طریقۂ تجانیه میں داخل ہو گیا ۔ افریقه واپس آ کر اس نے کچھ عرصه برنو Bornu اور سکوتو Sokoto میں گزارا اور وهاں مجدد اسلام هونے کا دعوی کیا ۔ اس نے خاص طور پر فرقۂ قادریه کے پیرووں کی مخالفت شروع کی اور ان پر مذهبی رواداری اور دینی امور میں تساهل برتنے کا الزام لگایا ۔ ان دونوں سلطنتوں کے حکمرانوں نے اس سے بہت مہربانی کا سلوک کیا اور اس کے لیے بیویاں، لونڈی اور غلام مہیا کر دیے ۔ اس کے بر عکس جب وہ سفر کرتا هوا سیگو Segu پہنچا تو بمباره کے سلطان نے اسے بہت عرصے تک قید رکھا ۔ پھر وہ فوتا جالون Futa Djallon [رك بآں] چلا گیا اور وهاں اس نے اهلِ جالون کی، جو پول (فلبه) قوم اور سریه Sorya فرقے کا جوا اتار پھینکنے کے لیے کوشاں تھے، همدردی حاصل کر لی ۔ اس نے جو زاویه دیگنکو Diegunko میں قایم کیا تھا وہ مرجع خلائق بن گیا اور ملک بھر میں اسے جلد هی اس علاقے کا مذهبی پیشوا تسلیم کر لیا گیا.

۱۸۳۶ء سے ۱۸۳۸ء تک الحاج عمر نے ان علاقوں میں جو فوتا کے آس پاس تھے تبلیغ اسلام کے لیے سفر کیا اور بہت سے قبائل کو اپنا مقلد بنا لیا جو دریاے نیجر کے خم کے اندر اور اس کے جنوبی معاونوں بلکه خود دریاے سینیگال کے کنارے رهتے تھے ۔ اس کے روز افزوں رسوخ سے خائف هو کر الممی الفایا نے اسے فوتا کے علاقے میں داخل هونے کی ممانعت کر دی، لہذا الحاج عمر دنجرای Dingiry میں مقیم هو گیا ۔ وهاں اس نے ایک قلعه تعمیر کیا اور هتیار اور گوله بارود جمع کر کے کافروں کے خلاف جہاد کی تلقین شروع کر دی ۔ اس وقت اس کے پاس سات سو بندوقیں اور آدمیوں کی ایک مختصر سی جماعت تھی، جو اس کے شاگردوں اور سوفاه (سائیسوں) پر مشتمل تھی ۔ مؤخر الذکر نو مسلم جوان تھے، جو اپنی فوجی تربیت سپاهیوں کے گھوڑوں کی دیکھ بھال سے شروع کرتے تھے ۔ اس چھوٹی سی جماعت میں مالِ غنیمت کے شائق نئے ارکان کے داخلے سے برابر اضافه هوتا رہا.

پندره سال سے کم عرصے میں الحاج عمر ایک وسیع علاقے کا حکمران بن گیا، چنانچه ۱۸۴۹ء میں اس نے بورِه، بمبوک اور بِلو دوگو کے اضلاع فتح کر لیے ۔ پھر وہ کارته Kaarta کے مساسی Massassi لوگوں کی طرف متوجه هوا اور ان کی فوجوں کا صفایا کرنے کے بعد ان کے ملک میں داخل هو گیا ۔ ان کا حاکم کندیا Kandia اس کے مقابلے میں ناکام رہا اور اپنے علاقے کے بڑے بڑے سرداروں سمیت اطاعت قبول کرنے پر مجبور هوا، چنانچه ۱۸۵۴ء میں اس کے دارالحکومت نیورو Nioro پر الحاج عمر کا قبضه هو گیا ۔ فاتح نے اس علاقے کے باشندوں کو اسلام قبول کرنے پر مائل کیا اور انہیں چار سے زائد بیویاں رکھنے کی ممانعت کر دی ۔ بایں همه کارته کی تسخیر پانچ سال کی سخت لڑائی کے بعد هی مکمل هو سکی ۔ جگه جگه بغاوتیں رونما هوتی رهیں اور ایک مرتبه مسینا کے فلبه نے نیورو کا محاصره کر لیا ۔ الحاج عمر کو المغاربة کے علاوہ سیگو کے سلطان احمدو کے حملوں سے بھی اپنا بچاؤ کرنا پڑا اور آخر کار بالائی سینیگال میں فرانسیسیوں سے تصادم شروع هو گیا ۔ المدینه کی چھاؤنی کا دفاع پال هول Paul Holl کر رہا تھا ۔ یہاں الحاج عمر کے حملوں کا ۲۰ اپریل سے ۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء تک کامیابی سے مقابله کیا گیا، یہاں تک که کرنل فیدهرب Faidherbe نے اس کی پوری فوج کو شکست دے کر بھگا دیا.

bestudubooks.wordpress.com

آخرکار جب الحاج عمر کارته کا مسلمه طور پر مالک بن گیا تو اس نے سیگو کے بمباره اور مسینا کے فلبه کے خلاف، جن کے حکمرانوں نے اس کے خلاف اتحاد کر لیا تھا، کارروائی شروع کر دی ۔ اس نے سَنْسَنْدِنْگ Sansanding پر قبضه کر لیا، اپنے دشمنوں کی متحده فوجوں کو تیو کے مقام پر شکست دی (جنوری ۱۸۶۱ء) اور ۱۰ مارچ ۱۸۶۱ء کو سیگو کے شهر میں داخل هو کر اسے مستحکم کر لیا ۔ سیگو کے سلطان احمدو اور مسینا کے سلطان علی کے خلاف ایک اور کامیابی حاصل کرنے کے بعد مسینا کا دارالحکومت حمدالله تکروروں (Tuculors) کے قبضے میں آ گیا ۔ احمدو دریاے نائیجر کے پار بھاگتا هوا پکڑا گیا اور اسے قتل کر دیا گیا اور الحاج عمر کے بیٹے احمد شیخو کو سیگو کا حاکم بنا دیا گیا۔

اس کے بعد الحاج عمر نے تمبکتو کے خلاف فوج کشی شروع کی اور اس علاقے کو خوب تاخت و تاراج کیا لیکن اس کے کچھ عرصے بعد فلبه کے کئی سرداروں کی انگیخت سے، جنھیں کُونته کے سردار احمد بکای کی تائید حاصل تھی، مسینا میں ایک عام بغاوت پھیل گئی ۔ تمبکتو پر الحاج عمر کا دوسرا حمله ناکام رها، اور اس کے جنرل الفا عمر کی فوج نے، جسے الحاج عمر کی هزیمت کا انتقام لینے کا کام سپرد هوا تھا، احمد بکای کے بیٹے کی فوج سے شکست فاش کھائی ۔ اس پر مسینا کی بغاوت اور بھی زور پکڑ گئی ۔ باغیوں نے الحاج عمر کو حمدالله میں محصور کر لیا، لیکن وه آٹھ مهینے کے محاصرے کے بعد شهر کو آگ لگا کر وهاں سے بچ نکلنے میں کامیاب هو گیا ۔ اس کے دشمنوں نے اس کا تعاقب کیا تو وه بھاگ کر ایک غار میں چھپ گیا، جهاں اس نے خود کشی کر لی تا که دشمنوں کے هاتھ زنده نه آ سکے ۔ ایک اور بیان کے مطابق انهوں نے غار میں دهواں کر کے اس کا دم گهونٹ دیا (ستمبر ۱۸۶۴ء).

جس سلطنت کی بنیاد الحاج عمر نے رکھی تھی اس کے انتقال کے بعد وه جلد هی سیگو، کارته اور مسینا کی آزاد ریاستوں میں منقسم هو گئی ۔ احمدُو شیخو نے اپنے والد کے ترکے کو دوباره حاصل کرنے کی بے سود کوشش کی، مگر وه صرف اس حد تک کامیاب رها که ۱۸۸۵ء میں نیورو اور ۱۸۹۱ء میں مسینا پر قابض هو گیا ۔ ۱۸۹۰ء میں فرانسیسیوں نے سیگو پر قبضه کر لیا ۔ ۱۸۹۱ء میں انهوں نے کارته لے لیا اور ۱۸۹۳ء میں مسینا پر بھی قابض هو گئے ۔[اب یه سب آزاد هیں].

مآخذ: (۱) *Annales sénégalaises*، ۱۸۵۴ء ببعد؛ (۲) M. Delafosse: *Haut Sénégal et Niger*، ۱/۲ (تاریخ): باب ۱۱؛ (۳) Faidherbe: *Populations noires des bassins du Sénégal et du Haut Niger*، در Bulletin Société de Geograhpie، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۴) وهی مصنف: *Notice historique sur le Cayor*، در Bulletin Société de Geograhpie، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۵) E. Fallot: *Histoire de la colonie française du Sénégal*، در *Bulletin Société de Géographie*، مارسیلز ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۳ء؛ (۶) Le Châtelier: *l'Islam dans l'Afrique occidentale*، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۱۶۷ ببعد؛ (۷) Mage: *Du Sénégal au Niger*، (پیرس ۱۸۶۷ء)؛ [(۸) وو، بار دوم اور جو مآخذ وهاں درج هیں].

(G. Yver)

حَاجی بیَرَام وَلی: (۷۵۳ھ؟ / ۱۳۵۲ء تا ۸۳۳ھ / ۱۴۲۹ - ۱۴۳۰ء)، انقره کے مشهور ولی اور سلسلۂ بیرامیه [رک بآں] کے بانی، انقره کے شمال مشرق میں ۷ کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک گاؤں صُول قَصَّل میں ایک شخص قویون‌لوجه احمد کے هاں.

پیدا ہوے۔ ان کا ذاتی نام نعمان تھا۔ انقرہ اور برسہ [رك بآن] میں تعلیم پانے کے بعد انہوں نے انقرہ کے مدرسۂ قرہ میں پڑھایا، لیکن جب شیخ حامد (دیکھیے شقائق، مترجمۂ مجدی، ص ۷۴ ببعد؛ مترجمۂ Rescher، ص ۲۹ ببعد) نے انھیں قیصریہ آنے کی دعوت دی تو انہوں نے معلمی کی زندگی ترک کر دی۔ (کہا جاتا ہے کہ ان کی ملاقات قربان بیرامی [عید قربان] کے روز ہوئی اور اسی بنا پر انھیں بیرام کا لقب دیا گیا)۔ شیخ حامد کے مرید کی حیثیت میں وہ ان کے ساتھ شام اور وہاں سے حج کے لیے گئے، جہاں سے وہ آق سرای میں آگئے۔ اپنے مرشد کی وفات (۸۰۵ھ / ۱۴۰۲ء) کے بعد، بقول مستقیم زادہ عبدالباقی (گول پنارلی : مناقب حاجی بکتاش، استانبول ۱۹۵۸ء، ص ۱۲۰)، اپنے وطن انقرہ لوٹ آئے، جہاں بہت سے لوگ ان کے مرید ہو گئے۔ ان کے مریدوں میں آق شمس الدین [رك بآن] اور دِدہ عُمر سِکّینی (دو شاخوں کے سربراہ، جن میں ان کی وفات کے بعد ان کا سلسلہ تقسیم ہوا)، شاعر شیخی [رك بآن]، یازیجی اوغلو محمد [رك بآن] اور اس کے بھائی احمد بیجان، نیز حاجی بیرام کے داماد اور مزکّی النفوس کے مصنف اشرف اوغلو رومی کا شمار ہوتا ہے۔ ان کے بعض مریدوں کے انتہا پسند رجحانات کے باوجود ان کی اپنی تعلیمات ان حدود سے آگے نہیں بڑھیں جن کی اجازت شریعت نے دی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سادہ اور غریبانہ زندگی گزاری۔ وہ محنت مزدوری کر کے روزی کماتے، خدا کی راہ میں صرف کرتے اور جود و سخا کی تلقین کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے مشاغل نے مراد ثانی کے شکوک ابھارے، تاہم جب ادرنہ میں انھیں سلطان کے سامنے لایا گیا تو شکوک رفع ہو گئے۔ اولیا [چلبی] نے ایک روایت نقل کی ہے کہ وہ اسکی جامع میں تبلیغ کرتے تھے (۲ : ۳۴۷؛ ۳ : ۴۳۰ ببعد)۔ وہ اسی مسجد سے ملحق مزار (تربہ) میں دفن کیے گئے۔ اس مسجد کی بنیاد آگسٹس کے گرجے کے متصل خود انہوں ہی نے رکھی تھی۔ حاجی بیرام سے پانچ نظمیں منسوب ہیں (مکمل ترین متن Okhan نے دیا ہے؛ دیکھیے مآخذ)، جن پر ان کے مریدوں نے یونس اِمرہ کی الٰہیات کے اسلوب میں بہت سے حاشیے لکھے ہیں.

حال ہی میں اس مسجد کو معمار سنان سے منسوب کیا گیا ہے (جو غالباً اولیا، ۲ : ۴۳۰، پر مبنی ہے)، لیکن اس کا کوئی جواز نہیں ہے (دیکھیے F. Taeschner کا مختصر بیان، در *ZDMG*، ج ۸۲ (۱۹۲۸ء)، ص ۱۰۸)۔ یہاں جو کتبے ملتے ہیں (جرمن ترجمہ از P. Wittek، در M. Schede اور H. St. Schultz : *Ankara und Augustus*، برلن ۱۹۳۷ء، ص ۴۵ تا ۴۶، نیز قب ص ۳۶ تا ۴۱) ان میں ۱۱۲۶ھ/۱۷۱۴ء میں ایک مرمت کا ذکر ہے (جو کتبہ مبارک غالب نے شائع کیا : در انقرہ، ج ۲، ۱۹۲۸ء، ص ۴۱، عدد ۸۲، اس کا مسجد سے کوئی تعلق نہیں)۔ انقرہ کے اتنوغرافیا موزہ سی میں کچھ کپڑے، جن کے متعلق دعوٰی کیا جاتا ہے کہ وہ حاجی بیرام نے پہنے تھے، اور لکڑی کے دروازے (تصویر در *Yillik Araştirmalar Dergisi*، انقرہ یونیورسٹی الٰہیات فیکلٹی، ج ۱ (۱۹۵۶ء)، ص ۲۳۱) اور تربہ کے تختے (۱۹۴۷ء میں دوبارہ لگائے گئے) محفوظ ہیں.

مآخذ: حاجی بیرام کی زندگی پر کوئی تنقیدی کتاب شائع نہیں ہوئی۔ دستیاب مآخذ (بہت سے مخطوطات کی صورت میں) کی فہرست (۱) محمد فؤاد کوپرولو: الک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۳۲۷، حاشیہ ۲، نے بنائی ہے، ان میں سے کچھ مآخذ (۲) برسلی محمد طاہر نے اپنے مقالات میں استعمال کیے ہیں (حاجی بیرام ولی، استانبول ۱۳۲۹ھ، بار دوم، ۱۳۳۱ھ)، نیز

(۳) محمد علی عینی (وهی عنوان، استانبول ۱۳۴۳ھ) اور (۴) محمد علی Okhan (حاجی بیرام ولی، انقره ۱۹۵۰ء) نے اپنے مقالات میں ان سے استفادہ کیا ہے؛ نیز دیکھیے (۵) طاش کوپرو زاده: شقائق، مترجمۂ مجدی، ص ۷۷ و مترجمۂ Rescher، ص ۳۱؛ (۶) برسلی محمد طاهر، در OM، ۱: ۵۶ تا ۵۷؛ (۷) عبدالباقی گلپینارلی: ملامِلک وملامیلر، استانبول ۱۹۳۱ء، ص ۳۳ تا ۳۹؛ (۸) D. Krencker و M. Schede: *Der Tempel in Ankara*، برلن و لائپزگ ۱۹۳۶ء، ص ۶۰ تا ۶۱ (P. Wittek)؛ حاجی بیرام کی تحریک کے سیاسی اور سماجی پس منظر کے لیے دیکھیے: (۹) P. Wittek: *De la défaite d'Ankara*......، در *REI*، ج ۱۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۱ تا ۳۴.

(V. L. MÉNAGE)

- **حَاجی بیگ**: رَکَ به رضوان بیگووچ Begović.

- **حَاجی پاشا**: (آید ینلی حاجی پاشا)، اصل نام خضر بن علی بن خطّاب؛ ایک عثمانی فقیه اور طبیب، جو سلطان بایزید یلدرم کا همعصر تھا۔ وہ حصول تعلیم کے لیے قاهره گیا، جهاں اس نے شیخ مبارک شاہ [منطقی] کے سامنے زانوے تلمذ ته کر کے دینیات اور فقه کا نصاب مکمل کیا۔ شیخ اکمل الدین اور شیخ بدرالدین سِماوی [سیمانی، در وو، ع] اس کے شریک درس تھے۔ ایک بار وہ بیمار پڑا تو اس کی توجه طب کے مطالعے کی طرف منعطف هوئی، چنانچه اس نے اس علم میں جلد ھی شہرت حاصل کرلی۔ آخر کار وہ قاهره کے شفاخانے 'مارستان مصر' کا رئیس الاطباء مقرر هو گیا۔ آیدین واپس آنے پر اس نے آیدین اوغلو محمد بے کی دعوت پر برگی میں اقامت اختیار کرلی اور وهیں ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء میں وفات پائی۔ اس نے اپنی خدمات فاتح اعظم تیمور کے سامنے بھی پیش کی تھیں اور کہا جاتا ہے که اس نے تیمور کے طبیبوں کو تعلیم دی تھی۔ اس نے کچھ زمانه شهزادۂ سلیمان کی ملازمت میں اس کے دربار میں بھی بسر کیا۔

اوائل عمر میں اس نے دینیات اور فقه پر کتابیں لکھیں، مثلاً (۱) ایک تفسیر مجمع الانوار فی جمع الاسرار، دو جلدوں میں؛ (۲) البیضاوی کی تفسیر قرآن مجید کی شرح، موسوم به طوالع الانوار فی الکلام، جو اس نے آیدین کے ایک بیٹے عیسیٰ بے کے نام معنون کی؛ (۳) قاضی سراج الدّین محمّد الاُموی: مطلع الانوار (فی المنطق) پر فخر الدّین الرازی کی شرح کے حواشی۔ اس کی طبّی تصانیف زیادہ اهم هیں اور آج تک مستند سمجھی جاتی هیں۔ ان میں سب سے بڑی الشّفاء ہے، جو ترکی زبان میں قرابادین (Therapeutics) پر لکھی گئی ہے۔ یه کتاب، جو اس نے آیدین اوغلو محمد بے کے لیے لکھی تھی، تین حصوں میں منقسم ہے، جن میں علی الترتیب (۱) علم وظائف الاعضاء اور علم التغذیه، (۲) اغذیه، اشربه اور ادویه اور (۳) امراض کے اسباب، تشخیص اور معالجه سے بحث کی گئی ہے۔ اس کا ایک اور کتابچه تسہیل الطّب ہے، جو عوام کے استفادے کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس میں بھی مضامین کی یہی تقسیم ہے۔ کہا جاتا ہے که ان دونوں کتابوں کا لاطینی میں ترجمه هوا تھا۔ شفاء الاسقام و دواء الآلام؛ الفریدة فی ذکر الاغذیة المفیدة؛ التعالیم اور الکیمی الجلالی اس کی نسبةً کم معروف تصانیف هیں.

مآخذ: (۱) الشقائق النّعمانیة، قسطنطینیه ۱۲۶۹ھ، ص ۴۷؛ (۲) ثریّا: سجلّ عثمانی، ۱۳۱۱ھ، ۲: ۹۴؛ (۳) محمد طاهر: آیدین ولایتنه منسوب مشایخ، علماء، شعراء، مؤرخین و اطبّانک تراجم احوالی، قسطنطینیه ۱۳۲۴ھ، ص ۱۷۴ تا ۱۷۷؛ (۴) Hammer: *Geschichte des Osman Reiches*، ۱: ۲۷۶؛ (۵) وهی مصنف: *Geschichte des Osman Dichtkunst*، ۱: ۷۳؛ (۶) Flügel: *Die arab., pers. u. turk. Handschriften der*

K. K. Hofbibl.، ۲ : ۵۳۶ ببعد؛ [(۷) قاموس الاعلام، ۳ : ۱۹۰۶؛ (۸) لوآ، ع، بذیل مادّہ].

(Theodor Menzel)

حَاجی خَلیفَہ : یعنی مصطفٰی بن عبداللہ، معروف بہ کَاتب چلبی، ایک مشہور ترکی مصنف، جو ذوالقعدہ ۱۰۱۷ھ / فروری - مارچ ۱۶۰۸ء میں قسطنطینیہ میں پیدا ہوا - چودہ سال کی عمر میں وہ سلحداروں کے اس چیدہ فوجی دستے میں بھرتی ہو گیا جس میں اس کا والد بھی ملازم تھا - اسی زمانے میں اسے آناطولی کے دفتر محاسبہ (= انادولو محاسبہ قلمی) میں ایک ادنٰی منشی کی جگہ مل گئی - ۱۰۳۳ھ سے ۱۰۴۵ھ تک، دو مختصر وقفوں کے سواے، وہ برابر عساکر سلطانی کے ہمراہ ایشیاے کوچک کی مشرقی سرحد پر مقیم اور مندرجۂ ذیل مہمات میں شریک رہا : ابازہ پاشا کی بغاوت کے خلاف پہلی مہم (جنگ قیصریہ : اواخر ۱۰۳۳ھ / اوائل اکتوبر ۱۶۲۴ء)؛ ایرانیوں کے خلاف مہم (بغداد کا ناکام محاصرہ : ۱۱ صفر ۱۰۳۵ھ / ۱۲ نومبر ۱۶۲۵ء تا ۷ شوال ۱۰۳۵ھ / ۲ جولائی ۱۶۲۶ء)؛ ابازہ پاشا کے خلاف دوسری اور تیسری مہم (ارز روم کا مکرر محاصرہ : آغاز محرم / وسط ستمبر تا ۱۶ ربیع الاول ۱۰۳۷ھ / ۲۵ نومبر ۱۶۲۷ء اور ۶ محرم / ۵ ستمبر تا ۲۲ محرم ۱۰۳۸ھ / ۲۱ ستمبر ۱۶۲۸ء) - شاہی فوج کے ہمراہ وہ کہیں ربیع الاخر ۱۰۳۸ھ / شروع دسمبر ۱۶۲۸ء میں قسطنطینیہ واپس آیا - اسی مہم کے دوران میں جب فوج بغداد سے واپس آ رہی تھی اس کے والد کا موصل میں انتقال ہو گیا تھا (ذوالقعدہ ۱۰۳۵ھ / اگست ۱۶۲۵ء) - اسی زمانے میں حاجی خلیفہ سوار فوج کے انتظامی دفتر (سواری باش مقابلہ قلمی) میں منشی مقرر ہوا - شوال ۱۰۳۸ھ کی ابتدا / مئی ۱۹۲۹ء کے آخر میں وہ پھر اس مہم میں شریک ہوا جو وزیر اعظم خسرو پاشا کی قیادت میں ایران کے خلاف بھیجی گئی تھی (فتح ہمذان : سلخ ۱۰۳۹ھ / آغاز جون ۱۶۳۰ء اور محاصرۂ بغداد: ۲۲ صفر / ۳۰ ستمبر تا ۸ ربیع الاول ۱۰۴۰ھ / ۱۵ اکتوبر ۱۶۳۰ء) اور اس طرح وہ ۱۰۴۱ھ کے وسط / ۱۶۳۰ء کے آخر تک قسطنطینیہ پہنچ سکا - سب سے آخر میں اس نے ایران کے خلاف ۱۰۴۳ھ / ستمبر ۱۶۳۳ء تا ۱۰۴۵ھ / آخر ۱۶۳۵ء کی اس بڑی مہم میں حصہ لیا جو خود سلطان مراد رابع کی سرکردگی میں بھیجی گئی تھی (فتح اریوان : ۲۲ صفر ۱۰۴۵ھ / ۷ اگست ۱۶۳۵ء) - جن دنوں فوج حلب میں موسم سرما بسر کر رہی تھی اس نے حج بیت اللہ کیا (۱۶۳۳ - ۱۶۳۴ء) - رجب ۱۰۴۵ھ / دسمبر ۱۶۳۵ء میں قسطنطینیہ واپس آنے پر اسے ایک خاصی بڑی جائداد ورثے میں مل گئی، جس سے وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنے دل پسند علمی مشاغل کے لیے پورے طور پر وقف ہو جائے۔

۱۰۵۵ھ / ۱۶۴۵ء میں وہ "سواری باش مقابلہ قلمی" کی ملازمت سے مستعفی ہو گیا، اس لیے کہ وہاں اسے اس کی اہمیت کے مطابق ترقی نہ مل سکی تھی، لیکن تین سال بعد اس کے دوستوں نے اسے اسی دفتر میں خلیفۂ (= معاون) ثانی کی جگہ دلوا دی، چنانچہ اس وقت وہ حاجی خلیفہ کہلانے لگا - اس کا انتقال قسطنطینیہ میں ۱۷ ذوالحجہ ۱۰۶۷ھ / ۲۶ ستمبر ۱۶۵۷ء کو پچاس سال سے بھی کم عمر میں ہوا - اس کی تصانیف کی مندرجۂ ذیل فہرست اس کی آپ بیتی سے مأخوذ ہے، باستثناے عدد ۵ و ۱۲، جن کا ذکر مصنف نے نہ معلوم کیوں نہیں کیا۔

(۱) فَذْلَکَۃ : تقریباً ڈیڑھ سو فرمانروا خاندانوں کی مختصر تاریخ پر مشتمل ہے؛ یہ الجنابی (م ۹۹۹ھ) کی تاریخ سے مأخوذ ہے - حاجی خلیفہ کی

یه تاریخ عربی میں ہے اور ۱۰۵۱ھ میں لکھی گئی تھی ۔ حاجی خلیفه نے اپنی اس تالیف کا ذکر اپنی قاموس مشاهیر (= سُلّم الوصول)، ۲۱۹۸ و ۳۴۹۶ کے تحت محض ضمناً کیا ہے (دیکھیے عدد ۱۳) ۔ یه غالباً اب ناپید ہے ۔

(۲) قرآن مجید کی دو تفسیروں کا مجموعه، جن میں سے ایک البیضاوی (م ۱۰۵۲ھ) کی تفسیر تھی ۔ یه بھی بظاهر مفقود ہے ۔

(۳) علی قوشجی الفاکی کے رسا له (متعلقه فقه) المحمّدیة کی شرح، جو نامکمل رهی ۔ یه بھی بظاهر مفقود ہے ۔

(۴) تقویم التواریخ، جو تاریخی جدولوں پر مشتمل ہے، ۱۰۵۸ھ میں مکمل هوئی ۔ اس کا مقدمه اور متفرق ضمیمے ترکی میں لکھے گئے هیں، لیکن جدولیں، جن میں ابتداے آفرینش سے لے کر ۱۰۵۸ھ تک کے واقعات مذکور هیں، فارسی میں هیں (دیکھیے کشف الظنون، عدد ۳۴۹۶) ۔ یه کتاب ۱۱۴۶ھ/۱۷۳۳ء میں قسطنطینیه میں چھپی ۔ اس میں وہ جدولیں بھی شامل هیں جن میں ۱۱۴۵ھ تک کے واقعات مندرج هیں اور ان کے علاوه دوسرے اضافے بھی هیں ۔ اس کا اطالوی ترجمه وینس کے ایک ترجمان رینالدو کارلی Rinaldo Carli نے کیا، مطبوعۂ وینس ۱۶۹۷ء (دیکھیے Zenker، ج ۱، عدد ۹۲۴؛ دوسرے ترجموں کے لیے دیکھیے : Rieu : *Catalogue of Turkish manuscripts in the British Museum*، ص ۳۳؛ Pertseh : *Verzeichen der türk- Handschr . . . zu Berlin*، عدد ۱۹۰) ۔

(۵) جہان نما، یعنی بیان کائنات یا احوال عالم: طبع اول کی ابتدا ۱۰۵۸ھ میں هوئی اور سلطان محمد رابع کے نام معنون کی گئی (دیکھیے کشف الظنون، عدد ۴۳۵۵) ۔ یه کتاب مشهور طابع ابراهیم کے زمانے هی میں ناپید سمجھی جاتی تھی (قبّ سطور ذیل، عدد ۱۰) ۔

(۶) سُلّم الوُصول الٰی طَبَقات الفُحول، یعنی مشاهیر کے سوانح کی قاموس، عربی میں ہے ۔ جلد اوّل کی ایک صاف نقل ۱۰۶۱ - ۱۰۶۲ھ میں مکمل هوئی ۔ مصنّف کا خود نوشت نسخه قسطنطینیه میں کتاب خانۂ شهید علی پاشا میں موجود ہے ۔

(۷) تُحفة الاَخْیار فی الحِکَم والاَمْثال والاَشْعار : منتخب اقوال، ضرب الامثال اور اشعار کا مجموعه، ۱۰۶۱ یا ۱۰۶۳ھ میں مکمل هوا ۔ اس کا حواله کشف الظنون میں بذیل عدد ۲۰۳۷ آیا ہے ۔ اس کا ایک نسخه کتاب خانۂ اسعد افندی، قسطنطینیه، میں ہے ۔

(۸) کَشْفُ الظُّنون عن اَسامی الکُتُب والفُنون: عربی میں ایک مشهور و معروف دائرة المعارف اور مصنف کی سب سے اهم تصنیف، جس کے لیے مواد فراهم کرنے میں اس نے بیس سال سے زائد صرف کیے ۔ پہلی جلد ۱۰۶۴ھ میں ختم هوئی ۔ اس کا ایک مستند اڈیشن فلوگل Flügel نے شایع کیا (لائپزگ ۱۸۳۵ - ۱۸۵۸ء) ۔ یه کتاب بعد ازاں بولاق میں ۱۲۷۴ھ میں اور استانبول میں ۱۳۱۰ - ۱۳۱۱ھ میں طبع هوئی ۔

(۹) لَوامع النُّور فی ظُلْمة اَطْلَس مِینور، یعنی Mercator و Hondius : *Atlas Minor*، کا ترکی ترجمه، بمطابق طبع Arnheim، ۱۶۲۱ء جو ۱۰۶۴-۱۰۶۵ھ میں ایک نو مسلم فرانسیسی اخلاصی شیخ محمد افندی کی مدد سے مکمل هوا ۔ اس کے نسخے قسطنطینیه کے متعدد کتاب خانوں میں موجود هیں ۔

(۱۰) جهان نما : عدد ۵ کا دوسرا اڈیشن، جو ایک بالکل نئے اسلوب پر مرتب هوا، اس لیے که مصنف اس اثنا میں مغربی مصنفین (مثلاً Mercator، Ortelius اور Cluverius) کی مستند کتابوں سے

بہت کچھ استفادہ کر چکا تھا ۔ مصنف اس تصنیف کو مکمل نہ کر سکا ۔ ہم اصل کتاب کے صرف ان حصوں سے واقف ہیں جو ایشیاے کوچک سے متعلق ہیں اور جنھیں ابراہیم متفرقہ نے شایع کیا تھا ۔ جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء، صرف پہلا حصہ؛ اس کا دوسرا حصہ، جس میں یورپ، افریقہ اور امریکہ کا بیان مقصود تھا، شایع نہیں ہوا ۔ مطبوعہ متن کے ان ترجموں کے لیے جو Norberg، Armain، Von. Hammer، Charmoy اور دوسرے لوگوں نے کیے، دیکھیے Flügel : *Die arab.,* ،*pers. u türk, Handschr. der K. K. Hofbibl.* عدد ۱۲۸۲ و Rieu : کتاب مذکور، ص ۱۱۱) ۔ اسی کتاب کے دو اہم اجزا اور بھی موجود ہیں، جو مصنف کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوے ہیں ۔ ان میں سے ایک موزۂ بریطانیہ میں ہے (عدد Or. ۱۰۳۸) اور دوسرا وی‌انا کے کتاب خانۂ شاہی میں (دیکھیے فلوگل : کتاب مذکور، عدد ۱۲۸۳) ۔ مزید برآن یورپ میں عثمانی مقبوضات کے حالات سے متعلق اجزا کے بھی متعدد نسخے ہمارے علم میں ہیں ۔ ان میں سے تین تو کتاب خانۂ راغب پاشا، مولوی خانۂ پیرا (Pera) اور کتاب خانۂ عمومی قسطنطینیہ میں محفوظ ہیں؛ چوتھا نسخہ وی‌انا کے کتاب خانۂ شاہی میں ہے اور پانچواں نسخہ، جو مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا، ناپید ہو گیا ہے اور اسی آخری نسخے سے فان ہامر Von Hammer نے بعض حصوں کا اپنی تصنیف *Rumeli and Bosna*، وی‌انا ۱۸۱۲ء، میں ترجمہ کیا تھا.

(۱۱) بوزنطی مؤرخ **Khalkokondylas** کی ایک تاریخ، یا جیسا کہ خود مصنف نے بیان کیا ہے ''تاریخ افرنگی''، کے لاطینی ترجمے کا ترکی ترجمہ ۔ اس کا کوئی نسخہ موجود نہیں .

(۱۲) رونق السلطنة، یعني قسطنطینیہ کی تاریخ، جو خیال کیا جاتا ہے کہ مصنف کی اپنی ہی ایک عربی کتاب کا ترکی ترجمہ ہے ۔ یہ بھی مفقود ہے .

(۱۳) فذلکة کا ترکی ترجمہ (دیکھیے عدد ۱) ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا ایک نسخہ کتاب خانۂ اسعد آفندی، قسطنطینیہ، میں موجود ہے .

(۱۴) الالہام المقدس من الفیض الاقدس : یہ رسالہ بعض ایسے اسلامی شعائر اور احکام پر ہے جن کی مخصوص حالات میں پابندی نہیں کی جا سکتی ۔ اس کا ایک نسخہ کتاب خانۂ عمومی، قسطنطینیہ، میں ہے .

(۱۵) دستور العمل لاصلاح الخلل : مالی اصلاحات پر ایک رسالہ، جو ۱۶۰۳ھ میں لکھا گیا، لیکن اس کے تین سال بعد شایع ہوا؛ مطبوعۂ قسطنطینیہ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء؛ جرمن ترجمہ از Behrnauer، در *ZDMG* ۱۱ : ۱۱۱ تا ۱۳۲ .

(۱۶) رجم الرجیم بالسین والجیم : پیچیدہ قانونی مقدمات اور ان کے متعلق مختلف فیصلوں کا مجموعہ.

عدد ۱۷ تا ۱۹ تقریباً تین سو متفرق مجموعوں کے اقتباسات اور دو مختصر جلدیں، جن میں تاریخی اور ادبی حکایات و لطائف درج تھے ۔ یہ سب تالیفات ناپید ہو چکی ہیں.

(۲۰) فذلکة التواریخ : ترکی میں عدد ۱ و ۳، کا ضمیمہ، جس میں عثمانی سلطنت کی ۱۰۰۰ھ سے ۱۰۶۵ھ تک کی تاریخ مندرج ہے؛ قسطنطینیہ سے ۱۲۸۶-۱۲۸۷ھ میں شائع ہوئی.

(۲۱) تحفة الکبار في اسفار البحار : عثمانی بحریہ کی تاریخ، جو ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء میں لکھی گئی اور ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء اور ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء میں قسطنطینیہ سے شائع ہوئی؛ انگریزی ترجمہ از James Mitchell (باب ۱ تا ۴)، لندن ۱۸۳۱ء

(Zenker، عدد ۹۲۷، قبّ عدد ۹۲۳).

(۲۲) میزان الحقّ فی اختیار الاحقّ : مصنّف کی آخری تصنیف، جو صفر ۱۰۶۷ھ / نومبر ۱۶۵۶ء میں لکھی گئی - اس میں اس زمانے کے بہت سے فقہی مناقشات سے بحث کی گئی ہے اور مصنّف نے اپنے استاد قاضی زادہ سے، جو راسخ العقیدہ جماعت کا سربراہ تھا، قطعی طور پر اختلاف رائے کیا ہے - یہ کتاب قسطنطینیہ سے ۱۲۸۱ھ، ۱۲۸۶ھ اور ۱۳۰۶ھ میں شائع ہوئی.

مآخذ: (۱) مصنف کی آپ بیتی، جو عدد ۲۲ کے آخر میں درج ہے اور جسے Wickerhauser (*Wegweiser* etc.، ص ۱۰۹ تا ۱۶۷) نے بہت غلط سلط طریقے پر شائع کیا ہے، نیز سلّم الوصول (عدد ۶)، حصۂ اول کے آخر میں مصنف کی اپنے ذاتی حالات سے متعلق ایک مختصر تحریر؛ (۲) مناقب کاتب چلبی، جو تقویم (عدد ۴) کے شروع میں چھپی ہے؛ (۳) عُشاقی زادہ : ذیل عطائی، سیرت عدد ۱۰۸ (دیکھیے Von Hammer: *Osm. Gesch.*، ۶ : ۴۷)؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۳ : ۳۹۵؛ (۵) بروسلی محمد طاہر بن رفعت : کاتب چلبی، استانبول ۱۳۳۱ھ؛ حاجی خلیفہ اور اس کی تصانیف کا ذکر جن نسبۃً قدیم یورپی مصنفین نے کیا ہے، ان کے بیانات کے لیے دیکھیے : (۶) Flügel : *Handschr. der K.K. Hofbibliothek*، ۱ : ۳۹ و (۷) Rieu : کتاب مذکور، ص ۳۳؛ قبّ نیز (۸) وسٹنفلٹ : *Die Geschichtschreiber der Arab* etc.، عدد ۵۷۰ و (۹) براکلمان، ۲ : ۴۲۸؛ [(۱۰) قاموس الاعلام، بذیل مادۂ کاتب چلبی؛ (۱۱) احمد زکی پاشا : موسوعات العاوم، ۲۴ تا ۲۹].

J.H. MORDTMANN

* **حاجی گرای** : (م ۸۷۱ھ / ۱۴۶۶ء)، خوانین قریم (کریمیا) کے خاندان گرای کا بانی - سکوں پر اس نے اپنا نام "السلطان الحاجی کری بن غیاث الدین خان" کندہ کرایا ہے (دیکھیے O Retovski: *Die Münzen der Girei*، ماسکو ۱۹۰۵ء، عدد ۱ تا ۴)؛ بقول ابوالغازی بہادر خان (شجرۂ ترک، طبع رضا نور، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۱۸۴) اس کا باپ اور دادا علی الترتیب غیاث الدین اور تاش تیمور تھے (قبّ ایم - رضا : السبع السیار، ص ۶۹ تا ۷۱) - اسے دولت بردی Dewlet-Berdi قرار دینا (V. D. Smirnov : *Krimskoe khanstov....*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۷ء، ص ۲۲۱ تا ۲۲۴) غلط معلوم ہوتا ہے - دولت بردی کو (اس کے ایک سکّے کے لیے دیکھیے Lane-Poole : *Cat.*، ج ۶، عدد ۹۶۸) ایک مآخذ (عمدة التواریخ، ص ۹۵) میں غیاث الدین کا بھائی بتایا گیا ہے، وہ ذوالقعدہ ۸۳۲ھ / اگست ۱۴۲۹ء میں بھی اسکی قریم (سولغات Solghat) پر بطور خان حکومت کر رہا تھا (N. Iorga : *Notes et extraits ...*، ۱ : ۲۰؛ مزید دیکھیے Spuler : *Horde*، ص ۱۰۷) - پولینڈ کے مآخذ کی (Spuler : حوالۂ مذکور) رو سے حاجی گرای لتھوانیا Lithuania میں ٹروکی Troki کے نزدیک پیدا ہوا اور Vitovt (Witold، م ۱۴۳۰ء) نے خانیت حاصل کرنے میں اس کی مدد کی - معلوم ہوا ہے کہ لتھوانیا کے گرینڈ ڈیوکوں (Grand Dukes) نے تقتمش اور حاجی گرای کے آباو اجداد کو پناہ دی اور انھیں سرای کے خوانین سے بچایا، جن کی حمایت طاقتور امیر ادیغو Edigü کرتا تھا (M. Khrusheyskiy : *Istoriya Ukrainoy-Rossii*، ج ۴، Lwow ۱۹۰۷ء) اور یہی حکمت عملی قریم پر حاجی گرای کے قابض ہونے اور وہاں اپنی حکومت کو برقرار رکھنے میں ممدومعاون ثابت ہوئی - مقامی مآخذ (السبع السیار، ص ۶۹ تا ۷۱؛ عمدة التواریخ، ص ۹۴ تا ۹۶) سے پتا چلتا ہے کہ حاجی گرای کے تحت قریم میں ایک خود مختار خانیہ کی تشکیل میں جو عوامل کارفرما رہے ان میں اہم ترین بات یہ تھی کہ شیرین Shirin، قونغورت Konghurat اور برین Barin جیسے بڑے بڑے

قبائل نے مغرب کی جانب بحیرۂ اسود کے شمالی سواحل اور جزیرہ نمائے قریم میں نقل مکانی کی۔ انھیں قبائل کی حمایت و تائید پر اردوے مطلّا (آلتون اردو، Golden Horde) کے حکمرانوں کا انحصار تھا، دولت بردی اور اُلُغ محمد کی کوشش تھی کہ ان کی مدد سے آلتون اردو کے پورے علاقے پر قبضہ کر لیا جائے۔ اُدھر حاجی گرای کو قریم اور اس کے نواحی علاقے پر اپنا اقتدار جمانے کی فکر تھی اور اس میں قبیلۂ شیرین کے سردار اور اِدیغُو کی اولاد کے حریف تکین میرزا کی اعانت حاصل تھی۔ بہر حال یہ قطعی امر ہے کہ ۸۳۶ھ/ ۱۴۳۳ء اور ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۴ء میں حاجی گرای، بحیثیت خان، کِفِہ Kefe [رکّ باں] کے جنویوں (Genoese) سے جنگ کر رہا تھا تاکہ کفہ اور قریم کی دوسری بندرگاہوں سے وصول ہونے والے اہم محاصل پر متصرف ہو سکے۔ اپنے پیش رو خوانین آلتون اردو کی طرح وہ بھی ہمیشہ ان بندرگاہوں کو اپنے زیر اقتدار سمجھتا رہا (دیکھیے یرلیغ (= فرمان)، مؤرخہ ۲۰ صفر ۸۵۷ھ، در A.N. Kurat : Altinordu, Kirim ve Türkistan hanlarina ait yarlik ve bitikler، استانبول ۱۹۴۰ء، ص ۶۶؛ قب A. A. Vasiliev : The Goths in the Crimea، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۳۶ء، ص ۲۲۰)۔ جب ۸۳۶ھ/ ۱۴۳۳ء کے موسم گرما میں اس کے باجگزار منکوب Mangob کے والی آلکسیس Alexis نے بلقلاوہ (یا بالاقلاوہ = Cembalo) پر قبضہ کر لیا تو اس نے کفہ کے جنویوں (Genoese) کے خلاف خود ہی عداوت کا راستہ کھول دیا۔ اس خطرے کو دور کرنے کے لیے جنوا Genoa سے کارلو لومیلینو Carolo Lomellino کو چھے ہزار سپاہ دے کر بھیجا گیا۔ اس نے بلقلاوہ تو واپس لے لیا لیکن جب وہ حاجی گرای کے مستقر اِسکی قریم (سولغات) کی طرف پیش قدمی کر رہا تھا تو اس پر اچانک حملہ ہوا جس میں اسے شکست ہو گئی (ذوالحجہ ۸۳۷ھ/اواخر جون ۱۴۳۴ء)۔ حاجی گرای کی فوجوں نے کفہ Kefe کا محاصرہ کر لیا، لیکن ان کے پاس نہ جہاز تھے نہ توپ خانہ، لہٰذا وہ آتشیں ہتیاروں سے مسلح محصورین کا کچھ نہ بگاڑ سکے۔ Andrea Gatari کے بیان کے لیے، جو خود اس مہم میں شریک تھا، دیکھیے A. A. Vasiliev : کتاب مذکور، ص ۲۰۸؛ L. Colli : Khadži Girey-Khan i ego politika؛ U. Arkh. Komm : Izv. Tavr.، عدد ۵۰، سمفروپول ۱۹۱۳ء، ص ۱۱۳ تا ۱۲۱۔ کفہ کی تسخیر میں ناکام ہونے کے بعد حاجی گرای نے کوشش کی کہ تجارت کا رخ اِسکی قریم، کرچ اور انکرمن کی بندرگاہوں کی طرف پھیر دیا جائے، جو اس کے زیر اقتدار تھیں، اور یہ کہ آناطولی کی طرف سامان تاتاری جہازوں میں پہنچایا جائے.

کہا جاتا ہے (Spuler : کتاب مذکور، ص ۱۶۳، ۱۶۸) کہ سرای کے خان سیّد احمد نے تقریباً ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۴ء میں قریم پر قبضہ کر لیا اور حاجی گرای رجب ۸۵۳ھ/ اگست ۱۴۴۹ء میں کہیں جا کر کاسیمیر Casimir چہارم کی مدد سے یہاں اپنی حکومت دوبارہ قائم کر سکا؛ لیکن ہمیں اس کے ایسے سکّے ملتے ہیں جو ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء میں اِسکی قریم میں اور ۸۴۷ھ/ ۱۴۴۳ء میں قرق یر میں مضروب ہوے (Retovski، عدد ۱ تا ۴؛ A. K. Markov : Inventarnïy kat. musulmanskikh monet Imp. Ermitaža، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، ص ۵۳۴، عدد ۵)، اور کفہ Kefe کے جنویوں Genoese کے رجسٹر حسابات (موسم بہار ۸۴۶ھ/ ۱۴۴۲ء) میں اس کی ایک فتح کا ذکر ملتا ہے، جو اس نے (Agicarei imperatoris tatarorum) سیّد احمد پر پائی تھی (N. Iorga : Notes et extraits....، ۱ : ۳۵، ۳۶؛ Vasiliev : کتاب مذکور، ص ۲۲۱، حاشیہ ۱)۔

۸۴۹ھ / ۱۴۴۵ء میں حاجی گرای نے پولینڈ کے کاسی‌میر Casimir چہارم کے ساتھ اتحاد کر لیا۔ لتھوانیا Lithuania اور پولینڈ کے ساتھ گہرا تعاون ہمیشہ اس کی حکمت عملی کا حصہ رہا۔ ۸۵۶ھ / ۱۴۵۲ء میں جب سید احمد نے کاسی‌میر کے علاقوں پر چڑھائی کی تو حاجی گرای نے عقب سے حملہ کر کے اسے شکست دی۔

جمادی الآخرہ ۸۵۸ھ / جون ۱۴۵۴ء میں اس نے عثمانی سلطان محمد ثانی سے ایک معاہدہ کیا، جس نے ابھی ابھی قسطنطینیہ فتح کیا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ جنویوں Genoese سے کفہ Kefe چھین لیا جائے۔ جب عثمانی بیڑہ کفہ پہنچا تو خان نے خشکی کی طرف سے ہزار آدمیوں کے ساتھ اس کا محاصرہ کیا (۱۸ رجب ۸۵۸ھ/۱۴ جولائی ۱۴۵۴ء)؛ لیکن یہ قصبہ فتح نہ ہو سکا؛ حاجی گرای آئندہ بارہ سو دینار کا سالانہ خراج قبول کرنے پر رضا مند ہو گیا، جس کی ادائی کا ذمہ جنوی Genoese پہلے ہی لے چکے تھے، اور محاصرہ اٹھا لیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عرصے بعد جنوی Genoese قریم کے قبائلی سرداروں کو حاجی گرای کے خلاف صف آرا کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ انہوں نے اسے معزول کرکے اس کے بیٹے حیدر خاں کو خان بنا دیا (۸۶۰ھ / ۱۴۵۶ء)۔ چند ماہ بعد حیدر خان کو بھاگنا پڑا اور حاجی گرائی نے دوبارہ اقتدار حاصل کر لیا۔ اس کے بعد جنویوں Genoese سے اس کے تعلقات خوشگوار رہے (Colli : کتاب مذکور، ص ۱۲۰ تا ۱۲۱؛ W. Heyd : *Hist. du. Commerce du Levant*، ۲ : ۳۹۸)۔

سید احمد خاں آلتون اردو کی سابقہ طاقت اور اس کے اتحاد کو بحال کرنے کی کوششوں میں لگا رہتا تھا۔ اس سے عہدہ‌برا ہونے کے لیے حاجی گرائی نے لتھوانیا اور پولینڈ سے قدیم اتحاد برقرار رکھا، جو خود بھی اس خطرے سے دو چار تھے۔ علاوہ ازیں وہ ماسکو کے فرمانروا سے بھی مشورہ کرتا تھا (Spuler: ص ۱۷۰ تا ۱۷۴)۔ اس طرح اس نے آلتون اردو کا شیرازہ منتشر کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ جب سید احمد نے محرم ۸۷۰ھ / اگست - ستمبر ۱۴۶۵ء میں ماسکو پر چڑھائی کی تو حاجی گرای نے ڈون Don کے قریب اس پر حملہ کر کے اسے پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ پاپاے روم نے اسے سلاطین عثمانیہ کے خلاف استعمال کرنے کی جو کوششیں کیں (H.H. Howorth: *History of the Mongols*، ۲ : ۳۵۱) ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اپنے زمانے میں اس کا شمار مشرقی یورپ کی طاقتور ترین شخصیتوں میں ہوتا تھا۔

اس کی ''یرلیغ''، مؤرخہ ۲۶ صفر ۸۵۷ھ / ۸ مارچ ۱۴۵۳ء، میں اس کی حدود مملکت کے بارے میں اہم تفصیلات ملتی ہیں: اس وقت اس کا دارالحکومت (اُردۂ معظم، سرائی) قرق‌یر تھا (قب Smirnov : کتاب مذکور، ص ۱۰۲)۔ اس کا دائرۂ سیادت قرق‌یر، اسکی قریم، کفہ، کرچ، تامان (طمان)، قبادہ Kabada اوز قپچاق تک پھیلا ہوا تھا۔ قریم کی قبائلی فوجیں، یعنی قریم تمانی (جو چھے سات ہزار سپاہیوں پر مشتمل تھیں)، قبیلۂ شیرین کے بے اینک کے زیر میادت تھیں؛ دشت قپچاق کے قبائلی قابل اعتماد نہ تھے۔ حاجی گرای کے وہ سکے معروف ہیں جو اسکی قریم میں ۸۳۵، ۸۳۷، ۸۶۷ اور ۸۷۱ھ اور قرق‌یر میں ۸۴۷، ۸۵۸ اور ۸۶۷ھ میں ڈھالے گئے (دیکھیے Retovski، Markov، Lane-Poole : کتاب مذکور) - Pero Tafur نے ۸۴۱ھ / ۱۴۳۷ء میں اسکی قریم کے قریب لگنے والے اردو بازار کا تذکرہ کیا ہے (*Travels and adventures*، طبع M. Letts، نیویارک و لنڈن۔

۱۹۲۶ء، ص ۱۳۶) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصبے میں بدوی زندگی کی روایات برقرار نہیں؛ لیکن قرق یر ایک مضبوط قلعہ تھا.

حاجی گرای نے ۸۷۱ھ / ۱۳۶۶ء کے موسم گرما کے آخر میں وفات پائی (Heyd، ۲ : ۳۹۸؛ السبع السیّار، ص ۷۳)، اور بغچہ سرای (سِمفروپول Simferopol) کے نزدیک سَلَجیق میں اپنے آبائی قبرستان میں دفن ہوا ۔ اس کے آٹھ بیٹے تھے: دولت یار، نور دولت خاں، حیدر خاں، قتلق زماں، کلدش، منگلی گرای خاں [رکّ باں]، یمغرجی اور اوزدہ میر (ابوالغازی : شجرہ، ص ۱۸۳) .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔ نیز رکّ بہ گرای.

(HALIL İNALCIK)

- **حاجی نسیم اوغلو** : رکّ بہ آق حصار .

- **حاحا** : بربر قبائل (اِحاحن) کا مراکشی وفاق ۔ یہ لوگ مصمودہ [رکّ باں] میں سے ہیں جو حضری ہیں اور مغربی اطلس اعلٰی کی سطح مرتفع میں سمندر تک آباد ہیں ۔ ۱۹۳۹ء کی مردم شماری میں ان کی تعداد چوراسی ہزار تھی، جن میں بیس یہودی بھی تھے، حالانکہ یہاں کے قدیم دستور کے مطابق اس علاقے میں کسی یہودی کو سفر کرنے کی بھی اجازت نہیں تھی ۔ یہ علاقہ اس قدیم شاہراہ (زمانۂ قبل از تاریخ کی شاہراہ کے آثار) پر واقع ہے جو شمالی اور جنوبی علاقوں، یعنی مراکش کے میدانوں اور تارودانت کے درمیان پہاڑی دروں میں سے ہوتی ہوئی یا ساحل کے ساتھ ساتھ جاتی ہے ۔ حاحا ان بربروں کی بڑی اچھی مثال ہیں جو (غالباً عقبہ بن نافع کے ہاتھ پر) مشرف بہ اسلام ہوے، لیکن جن میں عربی خون بالکل نہیں ہے ۔ وہ تشلحت بولی (Chleuh) بولتے ہیں، لیکن ان میں سے بیشتر مقامی طور پر بولی جانے والی عربی کو سمجھتے ہیں ۔ ان کے علاقے میں تقریباً سارا گیاہستان اور آرگن [رکّ باں] درختوں کے جنگلات سے ڈھکا ہوا خطّہ شامل ہے، تاہم امساک باراں کے باعث وہ وسیع پیمانے پر کاشتکاری اور بکریاں پالنے پر مجبور ہیں ۔ دیہات میں ان کے مکان یکجا نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ہٹ کر بنے ہوتے ہیں اور ان کا ہر گروہ دوسرے سے الگ رہتا ہے ۔ تاریخ میں اس وفاق کا ذکر سب سے پہلے پانچویں / گیارھویں صدی میں مرابطی تحریک کے حامیوں کی حیثیت سے آتا ہے (البکری اس سے واقف نہ تھا) اور بعد ازاں برضا و رغبت یا بامرِ مجبوری سلطنت المُوحّدون کے معاونین کے طور پر ۔ اس خاندان کے سقوط کے بعد ان کی جغرافیائی صورت حال اگرچہ ایسی نہ تھی کہ انہیں بنو مرین سلطان کے بالمقابل مکمل آزادی حاصل ہو سکتی، تاہم انہیں بدوی عربوں، بالخصوص بنو حارث اور بنو کلب، سے ہمدردی کرنے کا موقع مل گیا جنھیں الموحّدون نے جلاوطن کر دیا تھا ۔ ابن خلدون نے اس زمانے میں ان کی دانشوری کی تعریف کی ہے اور انہیں غیور اور دلیر بتایا ہے ۔ تقریباً ایک صدی بعد الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus) اور بعد ازاں مارمول Marmol نے قانون و فقہ میں ان کے امتیاز کی توثیق کی ہے اور جو علاقہ ان سے منسوب کیا ہے وہ اس سے بہت زیادہ وسیع ہے جو آج کل ان کے تصرف میں ہے، بظاہر یہ آسیف المال تک پھیلا ہوا تھا، جو دریاے تنسیفت کا بایاں معاون ہے ۔ الزیّاتی نے یہ بھی دیکھا کہ اگرچہ ان میں سے بعض، جو بلاشبہہ میدان یا ساحلی سڑک کے قریب رہتے تھے، اس زمانے میں بھی ریوڑوں سمیت اپنی سالانہ آمد کے موقع پر آخری عرب خانہ بدوشوں کو خراج ادا کرتے تھے، تاہم یہ ادائی بلا مقاومت نہیں ہوتی تھی ۔ یہی مصنف

اس ملک میں بہت سے یہودیوں کی موجودگی کا ذکر کرتا ہے، جو اب عملاً غائب ہو چکے ہیں۔ مراکش میں پرتگیزوں کی پیش قدمی سے حاحا میں ایک مذہبی اور ”اجنبی دشمن“ ردّ عمل پیدا ہوا۔ انہوں نے فوراً جہاد کی قیادت سنبھال لی اور مرابطینِ بنو سعد سے مدد کی درخواست کی۔ عیسائیوں کے خلاف جدّ و جہد ایک طویل عرصے تک جاری رہی جس میں وفاقیوں کو بھاری جانی نقصان اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا (دیکھیے R. Ricard: *Sources inédites*، سلسلۂ اوّل: پرتگال، ج ۵، پیرس ۱۹۵۳ء)۔ انہیں لوگوں کے درمیان آفوغال میں عہدِ بنو سعد کا بانی مدفون ہوا اور [سلسلۂ شاذلیہ کے مشہور بزرگ] الجزولی [رک بآں] کو بھی اسی کے قریب دفن کیا گیا، یہاں تک کہ دونوں کی میتیں بڑے تزک و احتشام سے مراکش لائی گئیں (۹۲۹ھ / ۱۵۲۳ء)۔ بنو سعد نے اپنے شکر سازی کے بعض کارخانے حاحا کے علاقے میں قائم کیے؛ اس علاقے کے باقی ماندہ آثار اور جنگلات کی کٹائی سے ان تباہ کن اقدامات کی معاشی اہمیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ۱۰۰۲ھ / ۱۵۹۴ء میں سلطان احمد المنصور [رک بآں] نے حاحا کے چھے سو آدمیوں کو بھرتی کر کے اس وعدے پر ٹمبکٹو بھیجا کہ وہ تمام محصولوں یا لگانوں سے مستثنی سمجھے جائیں گے (السعدی: تاریخ السودان، طبع و ترجمہ Houdas، پیرس ۱۹۰۰ء، بمدد اشاریہ)۔ ۱۱۷۸ھ / ۱۷۶۵ء میں الصویرہ (بمغادر Mogador) کا شہر بسایا گیا تو شمالی حاحا کو مزید خوش حالی نصیب ہوئی، جس سے انہیں علوی خاندان کی تائید و حمایت کی ترغیب ہوئی۔ جنوب کے حاحا، جن کا مرکز اب بھی تمنر Tamanar ہے، مراکشی مخزن کے لیے مستقل پریشانی کا باعث بنے رہے لیکن ان کے علاقے میں پوری طرح عمل دخل کہیں فرانسیسی انتداب کے زمانے میں جا کر ہو سکا اور اس میں بھی ہر قسم کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا (اپنے ہمسایہ قبیلۂ سکساوہ سے حاحا کے تعلقات کے بارے میں دیکھیے J. Berque: *Antiquités Seksawa*، در *Hesp.*، ۱۹۵۳ء)۔ ایک شاذلی الاصل برادری کا نام حاحیوں ہے (ابن قنفذ: انس الفقیر، طبع M. Fasi و A. Faure، جو عنقریب شائع ہونے والی ہے).

مآخذ: مذکورۂ بالا حوالوں اور ان عام تصانیف کے علاوہ جن کی فہرست مادّۂ بربر میں درج ہے: (۱) E. Doutté: *L'organisation demestique et sociale chez les Haha*، در *Afr. Fr. R.C.*، عدد ۱، جنوری ۱۹۰۵ء؛ (۲) Marquis de Segonzac: *Au coeur de l'Atlas Missions au Maroc*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۳) الوزّان الزّیاتی (Leo Africanus): *Description de l'Afrique*، جدید فرانسیسی ترجمہ از A. Epaulard، دو جلد، پیرس ۱۹۵۶ء؛ (۴) L Justinard: *Notes d'histoire et de littérature berberès, les Haha et les gens du Sous*، در *Hesp.*، ۱۹۲۸ء؛ (۵) P. Boulhol: *Une riche région forestière, le pays des Haha-Chiadma*، *R. de Géographie marocaine*، عدد ۳ و ۴، رباط ۱۹۳۵ء؛ (۶) P.D. Cénival: *La Zaouia dite de Berada'a*، در *Hesp.*، ج ۱۰ / ۱ (۱۹۳۲ء)؛ (۷) M. Quedenfeldt: *Division et répartition de la population berbère au maroc*، ترجمہ، الجزائر ۱۹۰۴ء؛ (۸) E. Lèvi-Provençal: *Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes*، در *Arabica*، ج ۱ (جنوری ۱۹۵۴ء)۔

(G. DEVERDUN)

اَلْحَادِرَۃ: (=الحُوَیْدِرَہ)، قبیلۂ ثعلبہ (غطفان) کے زمانۂ جاہلیت کے شاعر قُطبہ بن اَوس کا لقب ہے؛ کہا جاتا ہے کہ اس کا زمانۂ حیات تقریباً ۶۰۰ء تھا اور حضرت حسّانؓ بن ثابت کو اس کے کچھ اشعار یاد

تھے ۔ شاعر زَبّان بن سَیّار الفزاری نے ایک موقع پر اس سے بہت حقارت آمیز برتاؤ کیا تھا، اس لیے یه دونوں اکثر ایک دوسرے کی هجو کرتے رهتے تھے ۔ بیان کیا جاتا هے که اس کا لقب الفزاری هی کے ایک شعر سے ماخوذ هے، جس میں اس کی شکل و صورت کو مینڈک سے تشبیه دی گئی تھی ۔ اس کے متعلق یه بھی روایت ملتی هے که اس نے اپنے قبیلے اور بنو عامر کی ایک باهمی لڑائی میں حصه لیا تھا.

اس کی وہ نظمیں جو اب تک محفوظ هیں تعداد میں بہت کم هیں غالبًا اس نے مجموعی طور پر بہت کم اشعار کہے ۔ اس کا ایک قصیده مُفضّلیات میں شامل هے (طبع ابوبکر بن عمر الدّاغستانی المدنی، قاهره ۱۳۲۴ھ/ ۱ : ۱۰ تا ۱۲، طبع انجلمان Engelmann، ص ۵ ببعد، [مع لاطینی ترجمه]) ۔ اس کے دیوان کو ابوعبدالله محمد بن العبّاس الیزیدی لغوی (م - ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء) نے مرتب کیا اور اس کی شرح لکھی.

مآخذ : (۱) الاغانی، بار اوّل، ۳ : ۸۲ تا ۸۴؛ (۲) G. H. Engelmann : *Specimen literarium exhibens al-Hādirae Dīwānum*، Lugd. Bat. ۱۸۵۸ء؛ (۳) براکلمان : *Gesch. d. Arab. Lit.*، ۱ : ۲۶؛ [تعریب، ۱ : ۱۱۰]۔

(C. VAN ARENDONK)

اَلْحَارِث بن جَبَلَه : ۵۲۹ تا ۵۶۹ء، عرب کے فوجی وقائع اور چھٹی صدی عیسوی میں بوزنطیه [رکّ بآں] اور عقیدۂ فطرتِ واحدۂ مسیح (Monophysitism) کی تاریخ میں ملوکِ غسّان [رکّ به غسّان، بنو] میں سے مشہور ترین بادشاہ.

بوزنطیه کا حلیف هونے کی حیثیت سے اس نے یوستینیانوس (Justinian) کے عهد حکومت کی جنگوں میں ایرانیوں اور ان کے عرب حلفا لخمیوں کے خلاف اپنی سوار فوج کی قیادت کی اور دو فوجی معرکوں میں امتیاز حاصل کیا : Callinicum کی لڑائی (۵۳۱ء) اور اشوری مہم (۵۴۱ء) ۔ ۵۵۴ء میں یوم حَلِیمه [رکّ بآں] میں اس نے لخمی بادشاہ المنذر پر فیصله کن فتح حاصل کی.

حضرت عیسیؑ کی فطرت واحده میں ایمان رکھنے والے کی حیثیت سے اس نے یوستینیانوس Justin اول کے عهد حکومت (۵۱۸ تا ۵۲۷ء) میں کنیسۂ فِطرت واحدۂ مسیح (Monophysite) کے ختم هو جانے کے بعد اس کا احیا کیا ۔ اپنے پورے طویل عهد حکومت میں اس نے کلدانیوں کی عداوت سے اسے تحفظ دیا اور تفرقه ڈالنے والی تحریکوں، جیسے Eugenius اور Conon کی عقیدۂ تثلیث کی بدعت، کے خلاف اسے متحد رکھنے کی کوشش کی.

بوزنطیه نے اس کی خدمات اور قدر و قیمت کا اعتراف کیا اور اسے اپنے اعلٰی ترین اعزازات اور خطابات سے سرفراز کیا ۔ وہ patricius بطریق [رکّ بآں] اور gloriosissimus هو گیا.

مآخذ : (۱) Procopius of Caesarea : *History*، جز ۱/ ۱۷ : ۴۵ تا ۴۸، ۱۸ : ۲۶، ۳۵ تا ۳۷، جز ۲/ ۱ : ۱ تا ۱۱، ۱۹ : ۱۲ تا ۱۸، ۲۶ تا ۳۶، ۲۸ : ۱۲ تا ۱۴؛ (۲) *Anecdota*، ۲ : ۲۳، ۲۸؛ (۳) میکائیل الشّامی : *Chronique*، فرانسیسی ترجمه از J. B.-Chabot، پیرس ۱۹۰۱ء، ۲ : ۲۴۵ تا ۲۴۸، ۲۶۹؛ (۴) R. Aigrain : *Arabie*، در *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*، ج ۳، عمود ۱۲۰۳ تا ۱۲۱۳؛ (۵) Irfan Kawar : *Procopius and Arethas*، در *BZ*، ۵۰ (۱۹۵۷ء)؛ (۶) وهی مصنف : *The Patriciate of Arethas*، در *BZ*، ۵۲ (۱۹۵۹ء)؛ [(۷) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، ص ۳۷۲؛ (۸) جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۴، ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۴ء، بالخصوص ص ۱۲۸ تا ۱۳۸؛ (۹) محمد احمد جادالمولی بک، علی محمد البجاوی اور محمد ابوالفضل

ابراهیم : ایام العرب فی الجاهلیّه، بار سوم، ص ۴۵ تا ۵۹ و بمدد اشاریه؛ (۱۰) حسن ابراهیم حسن : تاریخ الاسلام، ۱ : ۴۲ و بعد؛ (۱۱) جرجی زیدان : العرب قبل الاسلام، بالخصوص ص ۲۰۶ و بعد)].

(عرفان شاهد)

* **اَلْحَارِث بن حِلِّزه اَلْیَشْکُرِی** : قبل از اسلام کا ایک عرب شاعر، جس سے زیادہ‌تر ایک قصیده منسوب کیا جاتا ہے جسے قرون متوسط کے ناقدوں نے ساتواں معلّقه [رکّ به معلّقات] قرار دیا ہے۔ اس کی زندگی کے بارے میں ہمیں جو معلومات حاصل ہیں قابل اعتبار نہیں، اور خود وہ قصیده بھی جس کی بدولت اسے شہرت حاصل ہوئی اتنا مشکوک ہے کہ طٰهٰ حسین اسے مکمل طور پر وضعی قرار دیتا ہے (نیز قبّ الجاحظ : الحیوان، ۳ : ۴۴۹، دوسرے اشعار کے متعلق سوالوں کے بارے میں)۔ افسانوی روایات میں بتایا جاتا ہے کہ یه قصیده، جو بحر خفیف میں ہے اور جس کا قافیه آءُوْ ہے (ایک بیت میں آءِیْ کی صورت میں اقوا ہے)، مندرجۂ ذیل حالات میں فی البدیہه کہا گیا تھا (اگرچه اس میں فی البدیہه کہے جانے کی کوئی علامات نہیں ہیں) : حرب البسوس [رکّ به البسوس]، کے بعد جب شاہ حیرہ المُنذر بن ماء السّماء نے بَکْر [رکّ باں] اور تَغْلَب [رکّ باں] کے قبائل میں امن و امان بحال کر دیا تو دو قبیلوں کے یرغمالوں کو اس حکمران کے پاس رہنے پر مجبور کیا گیا۔ عمرو بن ہند [رکّ باں] کے عہد حکومت (۵۵۴ تا ۵۷۰ء) میں تغلبی یرغمال حادثةً مر گئے تو ان کے قبیلے نے بنو بکر سے دِیت طلب کی، اور ان کے انکار کرنے پر بادشاہ سے شکایت کی۔ اس وقت الحارث نے، جسے بنو تغلب (جس کا ترجمان عمرو بن کلثوم [رکّ باں] تھا) کے خلاف اپنے قبیلے کے موقف کی وکالت کرنا تھی، بادشاہ کی مجلس میں یه قصیده پڑھا، جس نے اپنے آپ کو اس شاعر سے دور رکھنے کے لیے پردہ لٹکانے کا حکم دیا تھا کیونکه مؤخر الذکر برص کے مرض میں مبتلا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ عمرو بن ہند نے الحارث کی ذہانت سے متأثر ہو کر ایک ایک کر کے سب پردے اٹھوا دیے اور شاعر کی بڑی قدر و منزلت کی، اگرچه عام طور پر وہ بنو تغلب کی طرف مائل ہوتا تھا۔

اس معلّقے کے سیاسی مقصد سے انکار نہیں کیا جا سکتا؛ نسیب اور وصف کے لیے جو حصه وقف ہے وہ مختصر ہے، جب کہ بنو بکر کی طرف سے جو استدعا کی گئی ہے اسے خوب نباہا ہے اور اس کے ساتھ بنو تغلب پر تنقید کی ہے جن کو اپنے جوابی الزامات ختم کرنے کی دعوت دی ہے۔ یه قصیده جو ایک فصیح قطعه ہے، اگر مستند قرار دیا جا سکے تو دستاویزی دلچسپی کا حامل ہو گا۔

مآخذ : ممکن ہے کہ السُّکَّرِی نے الحارث سے منسوب اشعار کو بنو یَشْکُر کی تصانیف سے اخذ کر کے یکجا کیا ہو (قبّ الفہرست، طبع قاہرہ، ص ۲۲۶)، لیکن یه بات بالکل واضح ہے کہ اس شاعر کے دیوان کو علٰیحدہ کبھی مدوّن نہیں کیا گیا۔ تاہم ایک مختصر دیوان مع عمرو بن کلثوم کے دیوان کے Krenkow نے مشرق میں شائع کیا ہے، اور پھر علٰیحدہ طور پر، بیروت ۱۹۲۲ء میں، اس کا معلّقه پہلے دو بار شائع کیا گیا تھا، الزّوزنی کی شرح اور لاطینی ترجمے کے ساتھ اوّلاً از W. Knatchbull، آوکسفرڈ ۱۸۲۰ء، پھر از J. Vullers، بون ۱۸۲۷ء؛ اس کا ایک فرانسیسی ترجمه Caussin de Perceval نے اپنی تصنیف *Essai*، ۲ : ۳۶۶ تا ۳۷۳ میں دیا ہے (دوبارہ در L. Machuel : *Auteurs arabes*، پیرس ۱۹۲۴ء، ص ۸۰ تا ۸۶)؛ سب سے آخر میں، انگریزی ترجمه از آربری A.J. Arberry، *The seven odes*، لنڈن۔ نیویارک ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۲ تا ۲۲۷، اس میں پہلے شاعر پر کچھ نقد و تبصرہ اور پہلے کے تراجم سے موازنہ کیا گیا ہے۔

(ص ۲۱۰ تا ۲۲۱)۔ کچھ اشعار اور تنقید در (۱) ابن قتیبہ : الشّعر والشّعراء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲، اور بمدد اشاریہ؛ (۲) البحتری : الحَماسة بمدد اشاریہ؛ (۳) الجاحظ : الحیوان اور البیان، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن سلّام : طبقات، ص ۱۲۷ (الحارث کو زمانۂ قبل از اسلام کے شعرا کے چھٹے درجے میں رکھا گیا ہے)؛ (۵) المفضلیّات، ص ۲۶۳ تا ۲۶۸، ۵۱۵ تا ۵۱۸؛ (۶) الاغانی، ۹ : ۱۷۱ تا ۱۷۴ (طبع بیروت، ۱۱ : ۳۷ تا ۴۴)؛ (۷) البغدادی : خزانة الادب، طبع بولاق، ۱ : ۱۹۸ (مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۲۹۵)؛ (۸) ابکاریوس، ص ۱۰۰ تا ۱۰۷؛ (۹) شیخو : شُعَراء النّصرانیّة، ص ۴۱۶ تا ۴۲۰؛ (۱۰) فؤادالبُستانی : روائع، عدد ۲۶؛ (۱۱) وہی مصنف : المَجانی الحَدیثة، ۱ : ۱۳۹ تا ۱۵۰؛ (۱۲) O. Rescher : *Abriss*، ۱ : ۲۸، ۴۷؛ (۱۳) C.A. Nallino : *Letteratura*، ص ۲۶ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۳۳)؛ (۱۴) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۵۱؛ تعریب، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) طٰہٰ حسین : فی الادب الجاہلی، ص ۲۳۶ تا ۲۴۳؛ (۱۶) R. Blachère : *HLA*، بمدد اشاریہ.

(CH. PELLAT)

اَلْحَارِث بن سُرَیج : [=شُرَیح] بن یزید بن سَواد (یا سَوّار) بن وَرد بن مُرّہ بن سُفیان بن مُجاشِع، ابو حاتم، خراسان میں اموی انتظامیہ کے خلاف ایک باغیانہ تحریک کا قائد۔ اس کے باپ سریج کی قیامگاہ بصرے میں بنو مجاشع کے محلّے میں تھی اور وہ سات سو دراہم کی سالانہ عطا وصول کیا کرتا تھا۔

۱۱۱ھ / ۷۲۹ء میں پیکند کے مقام پر خاقان کی فوجوں کے خلاف لڑائی میں الحارث کا ذکر جرأتمند جنگجوؤں میں ہوتا ہے۔ اسے والی خراسان الجُنَید بن عبدالرحمٰن المُرّی کے حکم پر کوڑے مارے گئے، کیونکہ اس نے مؤخرالذکر کے حکم کی مخالفت کی تھی۔ اس واقعے کی طرف اشارہ کرنے والے شعر میں کہا گیا ہے : ”جب وہ گمراہ ہو گئے اور ان کے امام نے ناانصافیاں کیں“ تو اس نے بنو مُرّہ کا جَنِیبَہ (کوتل گھوڑا) ہونے سے انکار کر دیا۔ اس نے ۱۱۶ھ / ۷۳۴ء میں بغاوت کی۔ جوزجان، فاریاب اور طالقان کی مقامی فوجوں کی مدد کے ساتھ الحارث نے بلخ پر قبضہ کر لیا اور ایک فوج کی قیادت کرتے ہوئے، جس کی تعداد ساٹھ ہزار تک جا پہنچی، مرو پر چڑھائی کر دی، جس کی مدافعت نئے گورنر عاصم بن عبداللہ الھلالی نے کی۔ مرو کے مقام پر الحارث کی شکست نے اس کے پیروؤں کی تعداد گھٹا کر تین ہزار کر دی۔ اس خبر نے کہ خلیفہ ھاشم نے عاصم کو برطرف کر دیا ہے اور اس کی جگہ اسد بن عبداللہ القسری کو مقرر کیا جا رہا ہے، عاصم کو الحارث سے گفت و شنید کرنے پر مجبور کر دیا۔ ان کے معاہدے کی اساس ہشام سے یہ مشترکہ استدعا تھی کہ وہ ظلم بند کر دے، اگر اس نے انکار کر دیا تو الحارث اور عاصم اس کی حکومت کے خلاف بغاوت کر دیں گے.

نیا گورنر اسد بن عبداللہ القَسری [رکّ باں] سخت کارروائی کر کے بلخ پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے الحارث کو دریاے جیحون عبور کر جانے پر مجبور کر دیا۔ الحارث نے مقامی قائدین کی فوجوں کی مدد سے ترمذ کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ اس شہر کو فتح کرنے میں ناکام رہا اور اسے طخارستان میں واقع تبُوشکان کے قلعے میں پسپا ہونا پڑا۔ جُدیع الکرمانی کی قیادت میں اسد کی بھیجی ہوئی ایک فوج نے اس قلعے کا محاصرہ کر لیا؛ الحارث کے پیروؤں نے قلعہ چھوڑ دینے پر اصرار کیا اور محاصرہ کرنے والی فوج کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔ ان میں سے بعض قتل کر دیے گئے اور عورتوں کو لونڈیوں کے طور پر فروخت کر دیا گیا (۱۱۸ھ / ۷۳۶ء).

الحارث اپنی فوج سمیت تُرغش کے خاقان کے

ساتھ شامل ہو گیا۔ وہ خریستان کی لڑائی میں خاقان کی طرف سے بڑی بہادری سے لڑا اور جب اس کی فوج نے شکست کھائی تو اس کی پسپائی کی مدافعت کی (۱۱۹ھ / ۷۳۷ء)۔ ایک نئی مہم کی تیاریوں میں الحارث نے خاقان کی معاونت کی اور خاقان سے پانچ ہزار گھوڑے وصول کیے، تاہم خاقان قتل ہو گیا اور تُرغِش کی طاقت ختم ہو گئی۔ اسد ۱۲۰ھ / ۷۳۸ء میں فوت ہوا.

نئے حاکم نصر بن سیّار نے ۱۲۲ھ / ۷۴۰ء میں ایک فوج کے ساتھ شاش پر چڑھائی کر دی، جس نے الحارث کی فوجوں کے لیے ایک اڈے کا کام دیا۔ نصر اور الحارث کے دستوں کے درمیان ایک جھڑپ ہوئی، لیکن شاش اور نصر کی باھمی لڑائی سے ان کے درمیان ہونے والے ایک معاھدے کے ذریعے سے اجتناب کر لیا گیا، جس کی رو سے طے پایا کہ شاش کا حکمران الحارث کو فاراب میں جلاوطن کر دے گا۔ گِبْ Gibb کا یہ خیال قابل قبول ہے کہ شاش کے خلاف مہم کا مقصد الحارث کا اخراج تھا۔ نصر بھانپ گیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ خطرناک بغاوت ترکی حکمرانوں کو اس کے خلاف ایک نئی مہم کی قیادت کرنے پر اُکسا دے۔ یہ خلشات ہشام کی وفات کے بعد مرکزی حکومت میں عدمِ استحکام کے پیشِ نظر قرینِ قیاس معلوم ہوتے ھیں، خراسان میں مضریوں اور یمنیوں کے درمیان تنازعات، نیز ماوراء النہر (Transoxania) میں نصر کی حکمتِ عملی سے مقامی حکمرانوں کی بے اطمینانی۔ اس سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ نصر نے خلیفہ یزید بن الولید سے الحارث کو معاف کر دینے کی استدعا کیوں کی۔ خلیفہ نے الحارث کو جو پروانۂ راھداری عطا کیا اس میں وعدہ کیا کہ الحارث کے پیروؤں کی ضبط شدہ املاک واپس کر دی جائیں گی اور ”کتاب و سنت“ کے احکام کے مطابق عمل کیا جائے گا.

جب الحارث ۱۲۷ھ / ۷۴۵ء میں مرو آیا تو اس نے اس مطالبے پر پھر زور دیا کہ ”کتاب و سنت“ کے احکام کے مطابق عمل کیا جائے۔ اس نے انتظامیہ کے خلاف اپنی جدو جہد اور قوم سے اپنی علیحدگی کا جواز اس بیان سے پیش کیا کہ ”وہ قلیل لوگ جو اللّٰہ کی اطاعت کرتے ھیں، کثیر ھیں اور وہ کثیر لوگ جو اللّٰہ کی نافرمانی کرتے ھیں، قلیل ھیں“۔ نصر اور مرو کے لوگوں نے اسے خوش آمدید کہا، اس کا بیٹا محمد اور اس کی بیٹی الاَلُوف، جو قید میں تھے، رہا کر دیے گئے۔ نصر نے اسے ایک ضلعے کا حاکم مقرر کر دینے کی پیش کش کی، لیکن اس نے انکار کر دیا۔ نصر نے اسے جو تحائف دیے اس نے اپنے پیروؤں میں تقسیم کر دیے۔ اس نے نصر سے مطالبہ کیا کہ وہ صرف ایسے لوگوں کو اعلٰی عہدوں پر مقرر کرے جو شریف الطبع اور حق پرست ہوں.

الحارث کی آمد کے تھوڑے عرصے بعد تین ہزار تمیمی اس کے ساتھ شامل ہو گئے، جنھوں نے اس سے وفاداری کا حلف اٹھایا۔ اس نے مرو کے باھر پڑاؤ ڈال دیا اور نصر کی مخالفت اختیار کرتے ہوئے جَہْم بن صَفْوان [رک بآں] کو اپنی ”سیرۃ“ پڑھنے کی ھدایت کی۔ جُدَیْع الکِرمانی تھوڑے عرصے کے لیے الحارث کے ساتھ شامل ہو گیا؛ تاھم انھوں نے ھزیمت اٹھائی، ان کی فوجیں متصادم ہو گئیں اور الحارث ۱۲۸ھ / ۷۴۶ء میں قتل ہو گیا.

الحارث کو مُرْجِئی بتایا جاتا ہے۔ اس کا معتمد جَہْم بن صَفْوان تھا۔ اپنی سیاسی سرگرمیوں میں اس نے ابوالصّیداء کی پیروی کی، جو موالی کے حقوق کے لیے لڑا۔ ابوالصّیداء کے کچھ ساتھی الحارث کی طرف سے لڑے۔ الحارث اور اس کے پیرو

اسلام کے ابتدائی دور میں صرف ایک هی ایسا گروه هے جس نے قوم سے علحدگی اختیار کی اور اپنے بھائیوں کے خلاف غیر مسلموں کی حمایت اس مقصد کے لیے کی که ایک ایسی حکومت قائم کی جائے جو قرآن و سنت کے احکام کے مطابق عمل کرے۔ الحارث کی فوج میں ''اهل البصائر'' کا ذکر کیا جاتا هے، یه مذهبی عقیدے کے لوگ تھے، جنھیں الحارث نے مشوره کرنے کے لیے استعمال کیا۔ واپسی پر الحارث اپنے قاضی کے ساتھ آیا۔ کہا جاتا هے که الحارث نے جو سیاه جھنڈے اٹھائے تھے وه رسول کریم صلّی اللّٰہ علیه وسلّم کی سنت کی پیروی میں تھے۔ اس عجیب و غریب گروه کی ایک خصوصیت ان کی یه عادت تھی که وه لڑائی کے دوران میں اخلاقی اور مذهبی دلائل کے ذریعے دشمن سے درخواست کرتے تھے که وه ان کے ساتھ شامل هو جائیں۔ معلوم هوتا هے که الحارث میں تبلیغ کا ایک احساس تھا۔ اس نے بظاهر زهد کی زندگی بسر کی اور چاهتا تھا که نبی کریم صلّی اللّٰہ علیه وسلّم اور خلفاے راشدین کی حکومت جیسی ایک صحیح حکومت قائم کی جائے۔ اس نے مطالبه کیا که شوریٰ [رک بآں] کے انتخاب کے اصول کو اختیار کیا جائے۔ اس کی موت کے بعد پڑھے گئے ایک هجویه شعر میں یه دعوی کیا گیا هے که اسے خلیفه بننے کی امید تھی: ''ایک زین (سَرْج) کا بیٹا (ابن سَرْج) خلیفه بننے کی امید رکھتا هے، کجا خلافت اور کجا زین''.

مآخذ: (۱) گب: *Arab Conquests in Central Asia*، لنڈن ۱۹۲۳ء، ص ۶۹ تا ۹۴؛ (۲) F. Gabrieli: *Il Califfato di Hishām*، الاسکندریه ۱۹۳۵ء، ص ۴۴ تا ۷۰؛ (۳) Barthold: *Turkestan*، ص ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۴) ولھاؤزن J. Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۲۸۸ تا ۳۰۶ (انگریزی ترجمه ۳۵۹ تا ۳۹۸؛ (۵) G. van Vloten: *Recherches sur la domination arabe*، امسٹرڈم ۱۸۹۴ء، ص ۲۴ تا ۳۲؛ (۶) الطبری، بمدد اشاریه؛ (۷) ابن الکلبی: جمهرة، مخطوطۂ موزۂ بریطانیه، ورق ۶۶ ب؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، مخطوطه، ورق ۲۹۵ ب، ۲۹۸ ب؛ (۹) ابن عساکر: تأریخ، ۲: ۴۶۰، ۵: ۳۶؛ (۱۰) ابن کثیر: البدایة، ۹: ۳۱۳، ۳۲۲؛ ۱۰: ۲۶؛ (۱۱) *Arabskiy Anonym XI Veka*، طبع P.A. Gryaznevič، ماسکو ۱۹۶۰ء، ورق ۲۸۵ ب؛ (۱۲) الذّهبی: تاریخ الاسلام، ۴: ۲۲۸، ۲۲۹؛ ۵: ۳۵، ۵۶؛ (۱۳) حسن ابراهیم حسن: تاریخ الاسلام السیاسی، ۱، قاهره ۱۹۳۵ء: ۵۳۸، حاشیه ۴؛ [ابن حزم: جمهرة الانساب (ص ۲۳۱) میں الحارث بن شُرَیْح بن زید مندرج هے].

(M. J. KISTER)

اَلْحَارِث بن کَعْب (بنو): یمن کا ایک عرب قبیله، جو عام طور پر بَلْحَارِث کے نام سے معروف هے۔ بنو حارث کا نسب یه هے: الحارث بن کعب بن عمرو بن عُلَة بن جَلْد بن مَذْحِج (= مالک).

یه لوگ نَجران [رک بآں] کے علاقے میں رهتے تھے اور بنو هَمْدان [بنو ذهل بن مزیقیاء اور بنو نصر بن الازد] کے پڑوسی تھے۔ دوسری جگھوں کے علاوه یه مقامات ان کے قبضے میں تھے: العَرْش، العاذ، بَطن الذُّهاب، ذُو المروت، القُرط (جمع اَقْراط، نَجْرَان اور جَوْف کے درمیان)، حذوره (= خَدُوْراه)، عِیَانه، الخَصَاصه (حجاز اور تِہامه کے درمیان)، قُرَّی سَخْبَل، صَمْغر، سُوْحَان (یا سُوحان)، مِیْنَان یا مَیْنان، شطِّ زیاد (جو بنو زیاد کے تصرف میں تھا)؛ وادیان: العَوْهَل الاَعلٰی اور العَوْهل الاَسْفل، النَّضَارات، ثَجر؛ چشمے: عَیْنَا ذَنَب، البثراء، الجَفْر، الهرار، الحِمٰی؛ الکوکب، خَطْمه، (خَطْمه، ریتلے علاقے میں ایک چشمه)، خُلَیْقی، المَلْحات، ماوه، شَسْعی، الشُّلَیْله (قبیلۂ داعر کی ملکیت)؛

یدمات، پہاڑیاں: تخثم.

بلحارث کے بعض خاندان حضر موت کے مقام ریدۃ الصیعر اور شہر رداع میں (جہاں عنس اور خولان آباد تھے) اور صمع، اور حدقان کی بستیوں میں، جو بکیل کے قبضے میں تھیں، اور دمشق کے قریب الفلجہ میں بھی رہتے تھے.

زمانۂ جاهلیت میں بلحارث کے کچھ لوگ یغوث نام بت کی پرستش کرتے تھے، اور بعض عیسائی مذھب کے پیرو تھے - عبدالمدان بن دیان نے، جو بلحارث کا ایک ممتاز خاندان تھا، ایک بڑا گرجا ”دیر نجران“ بنایا تھا، جو کعبۂ نجران بھی کہلاتا تھا (بہت سے مستند بیانات کی رو سے یہ ایک بڑا سا خیمہ تھا، جو تین سو کھالوں سے بنایا گیا تھا).

تاریخی معلومات: یغوث نامی بت کی وجہ سے بلحارث اور بنو مراد کے مابین، جو اس بت کی ملکیت کے دعویدار تھے، الرزم کے مقام پر (نجران کے جنوب میں، بنو مراد کے علاقے میں) عین اسی دن ایک معرکہ ہوا جس دن جنگ بدر ہوئی (۱۷ یا ۱۹ یا ۲۱ رمضان، ۲ھ) - بلحارث نے بنو ہمدان سے اتحاد کر کے بنو مراد کو شکست فاش دی اور یغوث انہیں کے قبضے میں رہا - کلاب کی دوسری لڑائی میں (جو دھناء میں ہوئی) بلحارث (نعمان بن جساس کی قیادت میں) تمیمی قبیلوں رباب اور سعد ابن زید مناۃ کے خلاف لڑے، جن کا قائد قیس بن عاصم تھا - بلحارث کے ساتھ ہمدان، کندہ، قضاعہ اور دوسرے قبیلے تھے، فوج کی مجموعی تعداد آٹھ ہزار تھی اور چار دستوں میں منقسم تھی - ان چاروں کے چار قائد تھے، جن میں سے ہر ایک کا نام یزید تھا، اور یہ تمام قائد عبد یغوث بن صلاۃ کی کمان میں تھے - اس جنگ میں بلحارث کو شکست ہوئی، متحدہ فوجوں کے سردار میدان جنگ میں کام آئے اور عبد یغوث زخمی ہوا - بلحارث کی اور جنگوں میں جنگ جدوہ (تہامہ میں)، جو دوس کے خلاف لڑی گئی جس میں بلحارث کو دوبارہ شکست ہوئی، اور جنگ بطن الذہاب کا ذکر کیا جا سکتا ہے.

جب مارب کا بند (سد مارب) ٹوٹ جانے کے بعد بنو ازد نے، جن سے بلحارث اکثر بر سر پرخاش رہتے تھے، اپنے سردار عمرو بن عامر مزیقیاء کی سرکردگی میں یمن کو خیر باد کہا تو اس زمانے سے پہلے ہی بلحارث نجران میں آباد نظر آتے ہیں - جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی دعوت تمام دیار عرب میں پہنچی تو بلحارث میں سے جو لوگ عیسائی تھے انہوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کی خدمت میں (تقریباً ۸ھ/ ۶۲۹ - ۶۳۰ء میں) ایک وفد بھیجا، جو زیادہ تر مذہبی پیشواؤں پر مشتمل تھا اور جس میں ایک اسقف (پادری) ابوالحارثہ بھی شامل تھا - اس وفد نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم سے مدینے کے قریب ایک جگہ ملاقات کا انتظام کیا، اور یہ طے پایا کہ وہاں وہ آپ کے ساتھ مباہلہ [رک بآں] یا لعان کریں گے؛ لیکن جب انہیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کی رسالت کا یقین ہو گیا اور اپنی شکست کا خطرہ محسوس ہوا تو انہوں نے آنحضرتؐ سے درخواست کی کہ مباہلہ منسوخ کر دیا جائے - رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم نے یہ درخواست اس شرط پر منظور کر لی کہ وہ پہلے سے زیادہ جزیہ دیں - ربیع الاوّل ۱۰ھ/ ۶۳۱ء میں رسول اللہؐ نے خالدؓ بن ولید کو چار سو اسی آدمیوں کے ساتھ بلحارث کے پاس بھیجا تا کہ وہ انہیں اسلام کی دعوت دیں - ان میں سے مشرکوں اور بعض عیسائیوں نے اسلام قبول کر لیا - حضرت خالدؓ ان کے ہاں مقیم رہے تا کہ انہیں قرآن حکیم اور ارکان اسلام کی تعلیم دیں - کچھ عرصے کے بعد وہ ان کے ایک وفد کے ہمراہ.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے پاس واپس آئے (اس وفد میں عیسائی خاندان عبدالمَدان کے دو رُکن بھی تھے)۔ آپؐ نے وفد کے ہر رُکن کو چار سو درھم دیے اور ان میں سے قیس بن الحسین کو بلحارث کا امیر نامزد کیا ۔ جب ۱۱ھ/۶۳۳ء میں پیغمبری کا جھوٹا دعوےدار اَلْاَسْوَد العَنْسِی اَیْہَب بن کعب نمودار ہوا تو اس کے داعیوں سے متأثر ہو کر بلحارث نے اس کی پیروی اختیار کر لی ۔ انھوں نے نجران کے عامل عَمرو بن حزم کو نکال دیا اور الاسود ایک فاتح کی حیثیت سے شہر میں داخل ہو گیا ۔ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں بلحارث کے مسلمان اسلام پر قائم رہے اور عیسائیوں نے معاھدے کی تجدید کی ۔

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعْجَم، بمدد اشاریہ؛ (۲) الھَمْدانی: صِفَۃ جزیرۃ العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴-۱۸۹۱ء، ص ۵۵، س ۸ تا ۱۰، ص ۶۷، س ۱۴ تا ۱۵، ص ۸۱، س ۱ تا ۳، ۶ تا ۹، ص ۸۳، س ۹ تا ۱۰، ص ۸۵، س ۱۲، ص ۹۱، س ۲۴، ص ۹۳، س ۶ تا ۸ و ۱۵ تا ۱۷، ص ۹۷، س ۱ تا ۲، ص ۱۰۲، س ۱۳ تا ۱۴، ص ۱۰۹، س ۲۱ تا ۲۲، ص ۱۱۶، س ۱۹، ص ۱۱۷، س ۲۰، ص ۱۲۵، س ۹، ص ۱۳۰، س ۷ تا ۸، ص ۱۳۶، س ۳، ص ۱۶۹، س ۷ تا ۸، ص ۱۸۹، س ۲ تا ۷، ص ۲۰۱، س ۱۵؛ (۳) الطَّبَری: تاریخ، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۷۲۴ تا ۱۷۲۷، و اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۴) الاغانی، ۱۰: ۸۲، ۱۴: ۲۶، ۱۵: ۷۳، و اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۵) ابن ہِشام: سیرۃ، طبع وُسْتِنْفِلْٹ Wüstenfeld، ص ۹۵۸ تا ۹۶۰؛ (۶) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۶۸؛ (۷) وُسْتِنْفِلْٹ *Genealog. Tabellen*، حصہ ۱، جدول ۸، ۱۶؛ (۸) وھی مصنف: *Register*، ص ۲۱۰؛ (۹) Coussin de Ferceval: *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*، ۱: ۱۲۳ تا ۱۲۴، ۱۵۹، ۲۰۲، ۲۰۹؛ ۲: ۵۸۲ تا ۵۹۱؛ ۳: ۲۷۵ تا ۲۷۷، ۳۱۲، ۳۴۶، ۳۹۱؛ (۱۰) W. Muir: *The Life of Mahomet*، ۱: ۲۲۷ و ۲۲۸؛ ۹: ۲۲۴ تا ۲۲۵؛ (۱۱) O. Blau: *Arabien in sechsten Jahrhundert*، در *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Gesells*، ۲۳: ۵۶۲؛ [(۱۲) ابن حزم: جَمْھَرَۃ اَنْساب العَرَب، ص ۴۱۶ تا ۴۱۷، و بمدد اشاریہ؛ (۱۳) معجم القبائل، بذیل مادہ].

(J. SCHLEIFER)

* **حَارِثَہ:** بن بَدْر بن تمیم، قبیلۂ تمیم کی ایک شاخ غُدانہ کا ایک فرد، جو زیاد بن ابیہ کا سپہ سالار اور دوست تھا، وہ غالبًا ھجرتِ نبوی سے کچھ پہلے پیدا ہوا ۔ کہا جاتا ہے کہ اوائلِ عمر میں وہ سجاح [رک باں] کے پیروؤں میں شریک رہا، جس نے نبوت کا دعوٰی کیا تھا ۔ جنگ جمل میں وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین کے ساتھ تھا، لیکن بعد ازاں اس نے حضرت علیؓ سے وابستگی اختیار کر لی ۔ اوائل عمر ھی میں وہ زیاد سے، جو بعد میں عراق کا گورنر ہوا، وابستہ ہو گیا ۔ وہ خطیب ہونے کے علاوہ شعر بھی کہتا تھا اور عربوں کی قدیم تاریخ میں اسے خاص طور پر دسترس حاصل تھی اور اس کی شجاعت بھی مسلمہ اور آزمودہ تھی ۔ معاشرے میں اس نے نہ صرف اپنی ذہنی اور دماغی قابلیت کی بنا پر بلکہ اپنی خوش خلقی کی وجہ سے بھی امتیاز حاصل کیا اور ان مختلف قابلیتوں کے جمع ہونے سے ''داھِیَہ'' کا لقب پایا (یہ ایک صفاتی لفظ ہے جو کسی ممتاز اور برگزیدہ ہستی کے لیے استعمال ہوتا ہے) ۔ حالانکہ وہ تمیمی تھا، مگر زیاد کی دوستی کی بدولت اس کا نام قریش کی فہرست میں درج کر لیا گیا تھا اور یہ ایک ایسا امتیاز تھا جس کی بنا پر اس کے وظیفے میں خاصا اضافہ ہو گیا ۔ زیاد کے بیٹے اور جانشین عبیداللہ نے حارثہ سے دوستی رکھنے میں ایسی زیادہ گرم جوشی نہیں دکھائی ۔

یزید اول کے انتقال پر جو سیاسی بُحران پیدا ہوا اس کے دوران میں حارثہ کئی بار کم و بیش کامیابی کے ساتھ خارجیوں سے بر سر پیکار رہا اور اس کی ناکامی کی وجہ اکثر اوقات بصرے کے سپاہیوں کی حکم‌عدولی تھی ۔ ایک ایسی ہی مہم کے دوران میں وہ ۶۶ھ میں بیمار ہو گیا ۔ ایک روایت ہے کہ وہ ولید اول کے عہد تک زندہ رہا، مگر یہ بات درست نہیں .

مآخذ: (۱) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع وُستنفلٹ، ص ۱۶۰؛ (۲) الاغانی، ۶ : ۴ تا ۵؛ ۱۸ : ۱۶۶؛ خصوصاً ۲۱ : ۲۰ تا ۴۴؛ (۳) الطبری : تاریخ، (طبع ڈخویہ)، ۱ : ۳۲۲؛ ۲ : ۲۵، ۷۸، ۴۴۹، ۵۸۰ تا ۵۸۲، ۵۸۵؛ (۴) H. Lammens : *Ziad ibn Abihi*، ص ۱۲۰ تا ۱۲۱، در *Revista degli studi orientali*، ج ۴، جہاں اور حوالے بھی مذکور ہیں.

(H. LAMMENS)

* **حَارِم** : شمالی شام میں ایک قصبہ، جس میں زیادہ جگہ اسی نام کا ایک قلعہ گھیرے ہوئے ہے، ۳۴ درجے ۱۰ دقیقے مشرق اور ۳۶ درجے ۱۱ دقیقے شمال میں، حلب سے اٹھاسی کیلومیٹر مغرب میں، انطاکیہ سے انتالیس کیلومیٹر مشرق میں، اور عَمق [رَکْ بآن] جھیل سے اکیس کیلومیٹر جنوب کی سمت میں واقع ہے ۔ جبل الاعلٰی کی مغربی ڈھلان کے دامن میں واقع ہونے کی وجہ سے اسے بڑی فوجی اہمیت حاصل ہے ۔ انطاکیہ سے حلب جانے والی شاہراہ سے ذرا ہٹ کر واقع ہے، لیکن یہاں سے شاہراہ کی بخوبی حفاظت کی جا سکتی ہے، اور یہاں سے جبل الاعلٰی اور جبل بَرِیْشَہ میں داخل ہونے والوں کی نگرانی بھی ہو سکتی ہے .

ابتدا میں یہ محض بھیڑ بکریوں کا ایک باڑا تھا (شاید یہیں سے اس کا نام حارم نکلا ہے، سامی مادے ح ر م سے، جس کے معنی ممانعت کرنا، روکنا، خارج کرنا وغیرہ ہیں)۔ پھر بوزنطیوں کے دور حکومت میں یہ ایک چھوٹا سا قلعہ بن گیا ۔ عربوں نے فتح کے وقت اس پر قبضہ کر لیا، پھر بوزنطیوں نے دوبارہ حاصل کر لیا، اور آخر کار سلجوق سلطان سلمان بن قُتُلمِش نے ۴۷۷ھ/ ۱۰۸۴ء میں اس پر قبضہ کر لیا ۔ ۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ء میں ملک شاہ اس پر قابض ہو گیا ۔ ۴۹۱ھ/ ۱۰۹۸ء میں فرنگیوں کی فتح کے بعد یہ ایک اہم قلعہ بن گیا ۔ صلیبیوں نے اسے ایک مضبوط قلعہ بنا لیا ۔ وہ یہاں سے جِسر الحَدید [رَکْ بآن] کو جانے والے راستے کو اپنی زیر نگرانی لے کر انطاکیہ کی حفاظت کرتے تھے ۔ کئی لڑائیوں کے بعد سلطان نورالدین ۵۵۹ھ / ۱۱۶۴ء میں یہ قلعہ فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا، اور امیر مجد الدین ابوبکر بن الدَّایَہ کی حفاظت میں دے دیا ۔ ۵۷۹ھ/ ۱۱۸۳ء میں صلاح الدین نے اسے زنگیوں سے چھین لیا اور اپنے ایک ساتھی ابراهیم بن شِیرویہ کے سپرد دیا ۔ صلیبیوں نے یہ قلعہ حاصل کرنے کے لیے کئی ناکام حملے کیے اور یہ ایوبیوں ہی کے قبضے میں رہا ۔ سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر غازی نے، جیسا کہ ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۹ء کے ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے جو داخلی دروازے کی سردل کے اوپر کندہ ہے، بالکل نئے سرے سے اس کی تعمیر کرائی ۔ ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں مغول ہلاگو نے حارم پر قبضہ کر لیا، اور تب سے اس قلعے نے شمالی شام کی فوجی تاریخ میں بہت معمولی کردار ادا کیا ہے.

آج کل حارم میں، جس کے محل وقوع کی نشان‌دہی اس کے قلعے کے کھنڈر کرتے ہیں، ایک مستقل منڈی ہے، جہاں اس علاقے کی زرعی پیداوار فروخت ہوتی ہے ۔ اس کے باغات ہمیشہ مشہور رہے ہیں، جس کی بہت سے عرب مصنفوں نے شہادت دی ہے، اور اس کے زیتون کے جھنڈوں نے

جبل الاعلٰی کی زیرین ڈھلانوں کو ڈھانپ رکھا ہے.

مآخذ : (۱) ابن الشحنة : الدرّ المنتخب، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۵ تا ۱۶۷؛ (۲) ابن واصل : مفرّج الکروب، قاہرہ ۱۹۵۳ - ۱۹۶۰ء، ۱ : ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۴۳؛ ۲ : ۶۳، ۱۳۶ تا ۱۴۷؛ ۳ : ۲۵۲ تا ۲۵۳؛ (۳) ابوالفداء : تقویم، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹؛ (۴) ابن الاثیر، در *HOC*، ج ۲، جز ۲ : ص ۲۱۹ ببعد؛ (۵) لسٹرینج Le Strange : *Palestine*، ص ۳۳۹؛ (۶) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریه؛ (۷) M. Van Berchem اور E. Fatio : *Voyage en Syrie*، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ص ۲۲۰ تا ۲۳۸؛ (۸) G. Tchalenko : *Villages antiques de la Syrie du Nord*، پیرس ۱۹۵۸ء، بالخصوص ۱ : ۹۳ تا ۹۵، ۳۸۲؛ ۳ : ۱۲۰؛ (۹) Cl. Cahen : *La Syrie du Nord*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریه؛ (۱۰) M. Canard : *Hamdānides*، پیرس ۱۹۵۳ء، ۱ : ۲۱۷؛ (۱۱) R. Grousset : *Histoire des Croisades*، پیرس ۱۹۳۶ء، بمدد اشاریه؛ (۱۲) Froment : *Carte touristique et archeologique du Caza de Hārem*، در *Syria*، ۱۱ (۱۹۳۰ء) : ۱۸۰، ۱۹۲؛ (۱۳) V. Cuinet : *La Turquie d' Asie*، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲ : ۲۱۰ تا ۲۱۱؛ [(۱۴) یاقوت : معجم، ۲ : ۱۸۴؛ (۱۵) علی جواد : ممالک عثمانیه تاریخ جغرافیه لغتی، ص ۳۱۷؛ (۱۶) Ritter : *Erdkunde*، ۱۷ : ۱۶۴۳ ببعد؛ (۱۷) V. Kremer : *Beitrage zur Georg. des nördt. Syr.*، ص ۳۵، ازووَ، لائڈن، بار اوّل].

(S. ORY)

حازم : بن محمد بن حسن بن خلف بن حازم الانصاری القرطاجنّی؛ کنیت ابو الحسن؛ شاعر، نحوی اور ماہر بلاغت، ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء میں قرطاجنه میں قبیلۂ اوس کے ایک خاندان میں پیدا ہوا ۔ اس کا باپ قرطاجنه کا قاضی تھا اور اس نے اسی سے نحو، عربی زبان، حدیث اور مالکی فقه کی تعلیم حاصل کی ۔ اس نے مرسیه میں اور پھر اشبیلیه اور غرناطه میں اپنی تعلیم جاری رکھی، اور الشلوبینی (=الشلوبین) کے زیرِ اثر آ گیا، جس نے اسے عربی زبان میں فلاسفه، سب سے بڑھ کر ابن سینا، کی تصانیف سے یونانی فلسفے کا مطالعه کرنے پر اکسایا ۔ باپ کی وفات (۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) کے بعد وہ مراکش گیا، جہاں اس نے الموحد خلیفه الراشد (۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء تا ۶۴۰ھ/۱۲۴۲ء) کے حلقے میں ادبی مشاغل میں حصه لیا؛ اس کے بعد وہ المغرب سے چلا گیا تا که ابو زکریا الاول الحفصی (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء تا ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء) کے دیوان وزارت میں معتمد (سیکرٹری) کا عہدہ سنبھالے ۔ نحو اور بلاغت میں اپنی اعلٰی درجے کی علمیت اور اپنی "درایت، جو اس کی روایت سے بھی زیادہ عمیق تھی" (ابن رشید) کی بدولت اسے اپنے معاصرین اور شاگردوں میں بلند مقام حاصل ہو گیا، جن میں ابو حیّان الاندلسی، ابن سعید، ابن رشید، التیجانی اور بہت سی دوسری شخصیتیں شامل تھیں ۔ اس نے ۲۴ رمضان ۶۸۴ھ/۲۳ نومبر ۱۲۸۵ء میں تونس میں وفات پائی.

حازم کی تصانیف تین بڑے شعبوں سے تعلق رکھتی ہیں ۔ اس کی منظوم تصانیف، جو جزوی طور پر مخطوطات (بالخصوص اسکوریال، عدد ۳۸۲، ۴۵۴) اور معاصر یا متأخر تصانیف (دیکھیے مآخذ) میں محفوظ ہیں، مروجه موضوعات سے متعلق ہیں اور المتنبیؒ کے اثر کو ظاہر کرتی ہیں، جو اسلامی اندلس میں بہت واضح تھا؛ بالخصوص اس میں مراکش اور تونس کے حکمرانوں کے مدحیه قصائد شامل ہیں، جن میں سے طویل ترین (۱۰۰۶ اشعار) اور سب سے عمدہ اس کا ارجوزہ ہے، جو المقصورة کے نام سے معروف ہے اور جس کا انتساب المستنصر الحفصی (۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء تا

۶۷۵ھ / ۱۲۷۷ء) سے کیا گیا ہے؛ روایتی موضوعات کے، جن میں دیار محبوب کے کھنڈرات اور طوفانوں اور اونٹوں کی توصیف شامل ہے؛ اس طویل ''چربے'' میں کبھی کبھی تخلیقی شعلہ نکل پڑتا ہے - جیسا کہ E. Garcia Gómez ملاحظہ کرتا ہے، حفصی خلیفہ، اس کی فتوحات، اس کے محلات اور اس کی افواج کی مدح بہت غیر صحیح ہے، لیکن اس میں زور بیان اور شوکت ضرور ہے، اندلس کے متعلق پرجوش تأسف کو بڑی عمدگی سے مقبوضہ اندلس کے مرثیے اور خلیفہ سے اپنی استدعا کے ساتھ ملا دیا گیا ہے کہ ''خلیفہ ہی واحد شخص ہے جو اسے عیسائیوں کے پنجے سے ایک بار پھر رہا کرا سکے گا'' (قب R. Brunschvig: *Ḥafṣides*، ۲ : ۳۰۷) - E. García Gómez: *Observaciones sobre la "Qaṣida Maqṣūra" de Abū l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭājannī*، در *al-Andalus*، ۱۹۳۳ء، ص ۸۱ تا ۱۰۳، نے اس نظم کی دستاویزی قدر و قیمت کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے، جس میں دلچسپ خود نوشت سوانح عمریوں کے واقعات اور تاریخی اور جغرافیائی نوعیت کی تفصیلات شامل ہیں - اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں، جن میں صرف ایک باقی بچی ہے اور وہ الغرناطی کی ہے (رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء، ۲ جلدیں، مخطوطہ اسکوریال، عدد ۳۸۲ میں المقصورة کا متن بھی ہے).

نحو کے میدان میں، حازم ناصحانہ انداز میں لکھی گئی ایک نا مکمل نظم اور ابن عُصفور کی المقرب پر ایک تنقید کا مصنّف بھی ہے، جس کا نام شدّ الزنّار علی جحفلة الحمار تھا، یہ تصنیف ضائع ہو چکی ہے.

آخر میں حازم ماہرِ بلاغت کے طور پر ہی زیادہ دلچسپی کا مستحق ہے - اس کی تصانیف میں (۱) کتاب التجنیس؛ (۲) عروض پر ایک رسالہ (جو باقی نہیں ہے)؛ (۳) کتاب القوافي؛ اور اس کی اہم کتاب (۴) منہاج البلغاء و سراج الأدباء (= المناهج الأدبیة) شامل ہیں - مؤخر الذکر کے صرف آخری تین حصے باقی ہیں؛ انہیں زیتونہ کے واحد مخطوطے (اب کتاب خانۂ جامعۂ تونس میں) کی بنیاد پر M.H. Belkodja نے تحقیق کے ساتھ طبع کیا ہے (تونس ۱۹۶۶ء) - تیسرا ''منہج'' البدوی نے *Mélanges Taha Husain*، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۸۵ تا ۱۳۶، میں پہلے ہی شائع کر دیا تھا - ہر حصہ عجیب و غریب طریقے سے معالِم اور معارِف میں منقسم ہے، اور یہ خود بھی پاروں میں منقسم ہیں، جنھیں باری باری اِضاء اور تنویر کہا جاتا ہے - اس قدر اصطلاحات کا استعمال ایک منطقی اور عمدہ تبویب، ایک اصل نظریے کی تشریح و توضیح کے مقصد سے ایک مفصل تجزیے کی طرف حازم کے میلان کو ظاہر کرتا ہے - عربی بلاغت پر اس قسم کے دوسرے رسالوں کے مقابلے میں منہاج البلغاء اس مقام کی وجہ سے جو اس نے ارسطو کو دیا، جس کی واقفیت حازم کو ابن سینا کی الشفاء میں بلاغت اور شاعری سے متعلقہ ابواب کے ذریعے سے ہوئی تھی، اور یونانی فلسفے کے عربی ادب میں استعمال کے لیے مصنف کی کاوشوں کی وجہ سے اہم ہے؛ اس اعتبار سے ادبی تنقید کی تاریخ میں منہاج کو ایک خصوصی مقام حاصل ہے.

مآخذ: متن میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) ابن الآبار: تکملة، ۲ : ۶۳۳، عدد ۱۶۵۰؛ (۲) ابن سعید: القدح المعلّٰی، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۰ تا ۲۱، حاشیہ ۳؛ (۳) العبدری: الرحلة، مخطوطۂ زیتونہ (تونس) عدد ۵۰۹۳، ص ۱۵۵ ب تا ۱۵۷ ب؛ (۴) ابن رُشید: الرحلة، مخطوطۂ اسکوریال، ۱۷۳۵ وغیرہ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) التیجانی: الرحلة، طبع عبدالوہاب، تونس ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء، ص ۱۸۴؛ (۶) ابن الخطیب:

الاحاطه، طبع عنان، ۱ : ۲۰۸؛ (۷) التمامینی : الحواشی الهندیة، ۱ : ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۸) السیوطی : بغیة، ص ۲۱۴؛ (۹) وہی مصنّف : الاتقان، قاہره ۱۲۷۸ھ، ۲ : ۱۱۹ تا ۱۲۰؛ (۱۰) وہی مصنّف : المزہر، ۱ : ۱۸۸ تا ۱۸۹؛ (۱۱) وہی مصنف : الاقتراح، دہلی ۱۳۱۳ھ، ص ۱۱؛ (۱۲) الزرکشی : البرہان فی علوم القرآن، قاہره ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۹ء، ۱ : ۵۹، ۶۰، ۳۱۱، ۳۹۱؛ ۲ : ۱۰۱، ۳۰۸؛ ۳ : ۷۱، ۱۰۵، ۲۸۸، ۳۱۴، ۳۰۷؛ (۱۳) ابن القاضی : درّة الحجال، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶ء، ۱۶ : ۱۳۷، حاشیه ۳۸۱؛ (۱۴) المقّری : ازہار الرّیاض، ۳ : ۱۷۱ تا ۱۸۲؛ (۱۵) وہی مصنف : *Analectes*، بمدد اشاریه؛ (۱۶) حاجی خلیفه، ۲ : ۳۲۳، ۳۵۲ تا ۳۵۳؛ (۱۷) العیّاشی : الرّحلة، مطبوعه فاس، ۲ : ۲۵۴؛ (۱۸) الوزیر السّراج : الحلل السّندسیّة، تونس ۱۲۸۷ھ، ص ۲۱۹، ۳۰۳؛ (۱۹) ابن مخلوف : شجرة النّور، قاہره ۱۳۵۰ھ، ص ۱۹۷، حاشیه ۶۶۷؛ (۲۰) مہدی علّام : ابوالحسن حازم القرطاجنی و فن المقصورة فی الادب العربی، در *Ann. Fac. Lettres ʿAyn Shams*، ۱۹۵۱ء، ص ۱ تا ۳۱؛ (۲۱) منہاج البلغاء، طبع M.H. Belkhodja، تونس ۱۹۶۶ء، مع دیباچه جس سے یه مقاله اخذ کیا گیا ہے.

(اداره)

حاسک : (ہاسک)، مرباط کے مشرق میں علاقۂ مہره [رک بآں] میں، ۱۷ درجے ۲۱ دقیقے عرض بلد شمال اور ۵۵ درجے ۲۳ دقیقے طول بلد مشرق پر، نوس (لوس) کے بلند پہاڑ Periplus Maris Erythraei کے ᾿Ασίχων کے دامن میں واقع ایک قصبه۔ قصبے کے ”جڑی بوٹیوں کی کھاڑی“ (جون الحشیش) کے قریب ہونے سے قبل، حاسک کی کھاڑی (راس حاسک)، مقابل کے دو جزیروں کے ناموں پر (خریان اور مریان، در الادریسی) خلیج خوریه موریه بھی کہلاتی ہے۔ الادریسی حاسک کی توصیف کرتے ہوے کہتا ہے که یه ایک چھوٹا سا فصیل دار قصبه ہے، جو مرباط کے مشرق میں چار روز کی مسافت پر واقع ہے۔ آبادی کا اکثر حصه ماہی گیر ہے۔ ابن بطّوطه اپنے عمان کے راستے سے سفر میں یہاں اترا اور اس نے دیکھا که یہاں مکانات مچھلی کی ہڈیوں کے بنے ہوے ہیں اور ان کی چھتیں اونٹ کی کھال کی ہیں۔ ابن بطّوطه اور الادریسی کے زمانے میں حاسک اور مشرق میں سقوطره [رک بآں] کے جزیرے کے درمیان خاصی تجارت ہوتی تھی۔ مہره میں جو لُوبان پیدا ہوتا تھا وہ حاسک کے ذریعے برآمد کیا جاتا تھا۔ اب یه قصبه بالکل ویران ہے۔ اسے سوق حاسک کہا جاتا ہے اور لُوبان کے علاقے کے قره اور دیگر قبائل اس میں آباد ہیں.

حاسک کے مقابل میں، بقول Miles، ساحل سے کوئی بیس میل کے فاصلے پر ”زنوبیه کے سات جزیرے“ واقع ہیں (ἑπτὰ νῆσοι, αἱ Ζηνοβίου λεγόμεναι کے Periplus)۔ الادریسی کا خریان اور مریان کا گروہ، جسے جنوبی ساحل کے عرب ایک مشہور مہره خاندان کے نام پر جزائر ابن خلفان کہتے ہیں، جزائر میں سے جو انتہائی مغرب میں واقع ہے اور جو ساحل سے قریب ترین ہے اسے حاسکی یا حاسکیه کہتے ہیں، یعنی وہ جزیره جو حاسک کی ملکیت ہے (جو پرتگیزی ۱۵۸۸ء میں اس جزیرے میں آئے، اسے Hezquiye کہتے تھے)۔ انتہائی مشرق میں واقع جزیرۂ قبلیّه کی طرح اسے چوٹیوں والی بہت سی پہاڑیوں نے ڈھانپ رکھا ہے، جو زیادہ‌تر سرخ اور دھاری دار بھربھرے سنگِ خارا granite کی بنی ہوئی ہیں، اور جہاں Pelicans حواصل اور غوطه مارنے والے پرندے رہتے ہیں۔ Hulton نے، جو ۱۸۳۶ء میں ان جزائر میں گیا، ان میں سے صرف ایک جزیره ہلنیه آباد پایا۔ اس نے دیکھا که وہاں کی زبان [illegible]

bestudubooks.wordpress.com

کی زبان کے مشابہ تھی۔ جھونپڑیاں، جن میں یہاں کے باشندے رہتے تھے، ڈھیلے پتھروں پر مشتمل تھیں، جن کے اوپر صوف البحر سے ڈھکی ہوئی مچھلی کی ہڈیاں رکھی ہوئی تھیں۔ وہ بیت (بنو) جنبہ (جنبہ = Periplus کا Ζηνοβιος) سے تھے۔ یہ وہی قبیلہ ہے جو حاسک اور رائس الحد کے درمیانی ساحل پر آباد ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے آبا و اجداد کو کئی صدیاں قبل، جب اپنے پڑوسیوں کے ساتھ ان کے جھگڑوں کے نتیجے میں حاسک اور مربوط سے باہر نکال دیا گیا، یہاں ہجرت کر آئے تھے۔ بطلمیوس اور پلینی Pliny ان جزائر کے لوگوں کو Ἀσκῖται یا Ascitae کہتے ہیں، یہ نام بلاشک و شبہہ حاسک سے متعلق ہے، اگرچہ قدیم لوگ اس نام کا تعلق ἀσκός = "wineskin" سے جوڑتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الهمدانی: صفت جزیرة العرب (طبع مُلر Müller)، ص ۵۲؛ (۲) ابن بطوطه، ۲: ۲۱۳ تا ۲۱۵؛ ترجمهٔ گب، ۲: ۳۹۱؛ (۳) Hulton: *Account of the Curya Murya Isles near the south-eastern coast of Arabia*، در *Journal of the London Royal Geog. Soc.*، ۱۱ (۱۸۴۱ء): ۱۵۶ تا ۱۶۴؛ (۴) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۲۶۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۵ تا ۳۴۷، ۶۵۶ تا ۶۵۷؛ (۵) شپرینگر A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۹۵، ۹۸ تا ۹۹، ۳۱۳ تا ۳۱۴۔

(J. SCHLEIFER)

* **حاشد و بَکیل:** جنوبی عرب کے قبائل کا ایک بڑا مجموعہ، جن کے مابین وفاق قائم تھا۔ آج کل جنوبی عرب کے باشندے حاشد کا سلسلۂ نسب اس طرح بیان کرتے ہیں: حاشد الاصغر بن جشم بن نوف بن حاشد الاکبر بن جشم بن ہمدان؛ بکیل کو وہ حاشد الاکبر کا بیٹا قرار دیتے ہیں۔ ان کا علاقہ جسے نی‌بور Niebuhr نے بلد القبائل یعنی "قبائل کا علاقہ کہا" ہے، صنعاء [رک بآن] کے قریب واقع ہے اور مشرق کی سمت میں مارب [رک بآن] اور نجران [رک بآن] تک پھیلا ہوا ہے اور شمال کی طرف صعدہ [رک بآن] کے مشرق میں صحرا کے عین کنارے تک پہنچ جاتا ہے۔

بنو حاشد، جن میں مسلح آدمیوں کی تعداد بائیس ہزار ہے، تین بڑے گروہوں میں منقسم ہیں: الخارف (جن کی تین شاخیں ہیں: جبر، ذَلیبین اور الصَّید)؛ بنو صریم (الخارف کے شمال میں آباد ہیں اور ان کی خَمِر سمیت نو شاخیں ہیں) اور العُصَیمات (جسے نی‌بور نے Usemed لکھا ہے) کی آبادی کی حد بنو صریم سے شمال کی جانب صعدہ سے دو دن کی مسافت پر ہے۔ یہ تین گروہوں میں منقسم ہیں، جن میں عُصَیمات الوتی بھی شامل ہے۔ موجودہ زمانے میں بلد ہمدان (صنعاء کے شمال میں) اور سنحان (صنعاء کے جنوب مغرب میں) کو بھی حاشد کے علاقے میں شمار کیا جاتا ہے۔

حاشد کے علاقوں میں مندرجۂ ذیل مقامات شامل ہیں: قاعَة شمس، قاعَة حَبس (جہاں ایک قدیم حوض اور ایک حِمیری قبرستان ہے)؛ قاعة البَوْن (وادی حِرّان کے کچھ حصّے)؛ جبل ذِی بِین (جسے نی‌بور نے Dibin لکھا ہے) اور جس کے ساتھ اسی نام کی ایک وادی ہے جو وادی شُوابَه (حِرّان) کی معاون ہے؛ حُوث اور رَقّت (صَید میں واقع) کے گاؤں؛ خَمِر (ایک قدیم حِمیری شہر جو بقول الهمدانی اسعد تُبَّع کی جاے ولادت ہے)۔ تَنْعار کے کھنڈرات (وادی شوابه کے شمالی کنارے پر جہاں ایک مسجد اور ایک ولی اللہ کا مزار ہے)؛ جبل تَنْلِن (جسے الهمدانی کی الاکلیل میں ثُلِن لکھا ہے) کی شمالی چوٹی پر ایک بہت قدیم حِمیری مقبرہ (جس پر بہت سے نقوش ہیں)، جو خالد ولی اللہ کا

مزار ھے اور جس پر بنو حاشد اب تک نذریں چڑھاتے ھیں ۔ اس پہاڑ پر قلعۃ البون کے نزدیک ناعط کا مشہور کھنڈر ھے، جسے جنوبی عرب کے کتبوں میں ناعط [illegible] لکھا ھے اور جہاں کسی زمانے میں بیس محل تھے، جن میں ذولعوہ بھی شامل تھا ۔ اس کے متعلق الھمدانی لکھتا ھے کہ اس نے اور کہیں ایسی شاندار عمارت نہیں دیکھی۔

بنو حاشد تمام جنوبی عرب میں بدنام ھیں مگر اس کے برعکس گلازر E. Glaser، جس نے ان کے علاقے کی سیاحت کی تھی، انھیں بالطبع صاف دل اور مہربان خصلت بتاتا ھے، بخلاف بکیل کے کہ ان میں ایک طرح کا قبائلی تعصب پایا جاتا ھے ۔ ان کے ھاں ابھی تک بہت سے باکمال شاعر موجود ھیں، جن کے نتائج افکار شعراے نشوان کے کلام سے کمتر نہیں ھیں .

بنو بکیل (جنھیں جنوبی عرب کے کتبوں میں بشکل [illegible]) لکھا گیا ھے، جو بنو حاشد کے علاقوں سے مشرق کی جانب رھتے ھیں، مندرجۂ ذیل قبائل پر مشتمل ھیں : بلحارث [رک بآں]، بلاد البستان (حضور شعیب اور ھمدان [رک بہ حضور] کے درمیان)، خولان [رک بآں] جبر، ارحب (بلحارث کے شمال میں)، نہم (نہم، ارحب کے مشرق میں)، عیال صریح (ارحب کے مغرب میں) الجوف [رک بآں] نوف، ذو محمد (نی بور نے دوم محمد لکھا ھے)، ذو حسین، سفیان، مرھبہ، برھبہ، آخر الذکر دو مقام ارحب کے شمال میں ھیں)، وادعہ، (وادعہ، جسے نی بور نے Wadey لکھا ھے، نجران کے شمال میں)، ھمدان (اس قبیلے سے مختلف ھے جو صنعاء کے علاقے میں آباد ھے)، عیال، سالم، وائلہ، عمالسہ اور اھل امار (شاید یہ وھی آل امار ھے جس کا ذکر مائلز Miles نے شپرینگر Sprenger کے نام ایک خط میں کیا ھے اور بتایا ھے کہ یہ وادی دواسر کے قبائل میں سے ھے) ۔ خود صنعاء کا شہر بھی ایک وقت میں بنو بکیل کے علاقے میں شمار ھوتا تھا ۔ بکیل کے ھتیار بند آدمیوں کی تعداد اسی ھزار بیان کی جاتی ھے۔

جن قبیلوں کا ذکر کیا گیا ھے ان میں سے ارحب کی مفصل کیفیت موجودہ زمانے میں ھمارے علم میں آئی ھے ۔ گلازر نے ۱۸۸۵ء میں ان کے علاقے کی سیاحت اور خوب چھان بین کی تھی ۔ یہ ایک چھوٹا سا علاقہ ھے، لیکن اس میں زمانۂ قدیم کی یادگاریں بکثرت ھیں ۔ اس کی جنوبی سرحد پر بلحارث آباد ھیں اور مشرق کی سمت نہم، شمال کی جانب سفیان، مرھبہ اور حاشد (الخارف مع اقسام ذیلی جبر اور صید کے) اور مغرب کی طرف عیال صریح اور ھمدان کے علاقے ھیں۔ یہ دو بڑے حصوں میں منقسم ھے : (۱) زھیر (پانچ چھوٹی شاخوں پر مشتمل)، اور (۲) ذیبان (نی بور نے دیفان Daifan لکھا ھے) (جن کی سات شاخیں ھیں اور جن میں اھل منصور اور اھل حکم بھی شامل ھیں) ۔ زھیر کے علاقے میں حسب ذیل مقامات ھیں : جربت شساریم، زباد (جہاں ان حمیری عمارتوں کے کھنڈرات ھیں جن کا ذکر جنوبی عرب کے کتبوں میں اکثر آتا ھے)، صراوح (وہ صرواح نہیں جو مأرب کے قریب واقع ھے، یہاں بہت سی قدیم شکستہ عمارتیں ھیں؛ اس علاقے میں اس جگہ پر جو حجر ارحب کہلاتی ھے (یعنی ارحب کا پتھر) ارحب قبیلے کے لوگ بعض اھم موقعوں پر اپنی مجالس منعقد کرتے ھیں)، خبہ (جہاں نمرب کی مخروطی شکل کی برکانی (volcanic) چٹان کے قریب المدینتین اور حصن سند کے کھنڈرات واقع ھیں) ۔ مشہور گاؤں مدر (صرواح کے جنوب میں)، شرع، ضرفات، بیت مران، شاھر، بوسن اور رجو ۔ ذیبان کے علاقے میں اتواء اور ریام کے مشہور کھنڈر ھیں ۔ حسان میں بڑا گاؤں ھزم ھے، جہاں

اسی نام کا ایک قبیلہ آباد ہے ۔ بنو اَرحب کے علاقے میں جو وادیاں ہیں ان میں خَارِد کی بڑی وادی قابل ذکر ہے ۔ ارحب کی سطح مرتفع آتش فشان پہاڑوں سے بنی ہے ۔ اس علاقے کا مغربی حصہ ہَمدان اور عیال صُریح کے علاقے کی طرح مخروطی شکل کی برکانی چٹانوں سے پر ہے .

حاشِد اور بَکیل کے دوسرے علاقوں کی طرح، جو کسی زمانے میں با رونق اور خوشحال تھے، ارحب بھی آج کل افلاس زدہ اور ویران ہے ۔ اس کے نشیبی حصوں میں گیہوں اور جو کی کسی قدر کاشت ہوتی ہے، اور نسبةً بلند علاقوں میں شاید ذرة (مکئی) کی پیداوار بھی ہو جاتی ہے ۔ اس علاقے میں کسی زمانے میں انگور کے جو عمدہ باغات تھے وہ بہت عرصے سے بالکل برباد ہو چکے ہیں ۔ الهمدانی کے وقت میں ارحب مویشیوں کی عمدہ نسل کے لیے مشہور تھا .

حاشد و بکیل، زیدی فرقے سے تعلق رکھتے ہیں اور سیاسی حیثیت سے زیادہ تر آزاد ہیں (صرف بَحارث، بلاد البُستان، خُولان اور عیال صُرَیح ترکوں کی سیادت میں ہیں) ۔ اپنی زمینوں کی پیداوار کے روز بروز کم ہوتے جانے کی وجہ سے حاشد اور بَکیل کے بہت سے افراد اپنے علاقے کو ترک کر دینے پر مجبور ہو گئے ہیں؛ چنانچہ حاشِد اپنے علاقے سے باہر جبل برع کے علاقے میں جو (علاقہ قُحریہ کے جنوب میں واقع ہے) اور تَعِز [رکّ باں] کے علاقے ذوسحمد میں بس گئے ہیں ۔ وہ اکثر اپنے ہمسایہ حکمرانوں، مثلاً امام صنعاء اور شریف مکہ کی فوجوں میں بھرتی ہو جاتے تھے، یہاں تک کہ ہندوستان میں بھی مستأجر سپاہیوں کی حیثیت سے ان کی مانگ رہتی تھی ۔ ۱۸۸۰ء میں جب گلازر صنعاء میں مقیم تھا تو بَکیل اور حاشد کے درمیان ایک شدید جنگ ہو رہی تھی ۔ اس جنگ کا سبب یہ تھا کہ بکیل (سُفیان) حاشد کی دو عورتوں کو پکڑ کر لے گئے تھے ۔ اس پر مؤخر الذکر نے سفیان کے دیہات واقع خیوان میں قتل عام شروع کر دیا ۔ حاکم صنعا عزت پاشا کی کوشش سے یہ جھگڑا ختم ہوا اور اس طرح سے یہ قبیلے ایک حد تک اس کے زیر حکومت آ گئے .

الهمدانی نے اپنی تصنیف صفة جزیرة العرب میں حاشد اور بَکیل کی مفصل کیفیت لکھی ہے اور مذکورۂ بالا قبیلوں میں سے اس نے اکثر کا ذکر کیا ہے ۔ اس کے زمانے میں یہ لوگ انھیں علاقوں میں آباد تھے جہاں وہ آج کل رہتے ہیں ۔ وہ ہمدان [رکّ باں] میں متوطن تھے، جو دو حصوں میں اس طرح منقسم تھا کہ مشرقی حصّہ بَکیل اور مغربی حصّہ حاشد کے پاس تھا ۔ بکیل کے علاقوں میں کچھ تعداد حاشد کی موجود تھی اور اسی طرح حاشد کے علاقے میں بکیل کے کچھ افراد آباد تھے.

الهمدانی کے زمانے میں حاشِد کی سر زمین میں رُحابہ شامل تھا (جہاں زیادہ تر وادعہ آباد تھے)؛ نیز البون کا وسیع میدان جہاں (بَکیل بھی رہتے تھے اور اسی طرح رَیدہ، قلعۃُ تلفم، حملہ، عثار، الغَیل، قاعہ، اَرهق، اور ظبرہ میں بھی حاشد بھی رہتے تھے اور بکیل بھی، ان میں سے آخر الذکر الخارِف کی شاخ الحاطِب کے پاس تھا، اتوہ اور رِیام کے دو کھنڈر، اَکانِط (کتبوں میں אכנטם) لکھا ہے ۔ یہ ایک بڑا شہر ہے جس میں بکیل بھی رہتے ہیں)، مَذَر کے کھنڈرات (یہاں بکیل اور یام بھی بھی رہتے ہیں)، اَثافت، (جاهلیت میں دُرنی کے نام سے موسوم تھا، یہاں کجھور کی فصل کے زمانے میں شاعر الاعشی، الهمدانی رہا کرتا تھا)، بلد الصَّید (بشمولیت الخَشَب ذُوبِین (کتبوں میں דבין، یُناعَہ یا یَناعہ)، الخارِف (کتبوں میں חרפם)

لکھا ہے، اس میں ھمل یا ھمل کی منڈی کے علاوہ، جو جاھلیت کے زمانے سے چلی آتی ہے، عصمان اور الحفر کے گاؤں ھیں)، بلد وادعہ (بشمولیت سنام، حمدان [جزیرة، ص ۱۱۲ س ۶ میں اسی طرح آیا ہے، البتہ اسی کتاب کی فہرست میں یہ نام حمدان درج ہے] اور طمؤ)، ھند و ھنیدہ، بلد خیوان (حاشد کا سب سے بڑا ضلع، اس کے مشرق میں بکیل کی آبادی تھی)، خمر، لاعہ (جنوبی سمت میں حاشد کا علاقہ یہیں سے شروع ھوتا ہے، جس میں دو پہاڑ، اکناف [وادی لاعہ اور وادی سردد کے مابین] اور احزم یا احزم، نیز تیس، نضار، شاھد الباقر کے گاؤں، تمام اور العرقہ کی منڈیاں شامل ھیں)، بلد حجور (جہاں چالیس ھزار کی آبادی ہے، بشمولیت دیہات: الجریب [جو تہامہ، مکہ اور ھمدان کے پورے علاقے کے لیے منڈی تھی اور جہاں عام طور پر بیس ھزار کا مجمع ھو جاتا تھا]، سحیب، حیران اور جدلان)، عذر شعب اور ھنوم (ایک بہت زرخیز علاقہ، جہاں کھجور کے درخت بکثرت ھیں اور شہد کی افراط ہے۔ یہ مقام حاشد کی مشہور اور بہادر شاخ الاھنوم کا مسکن تھا، جس کے ھتیار بند آدمیوں کی تعداد پانچ ھزار تھی)، عیثان اور شہارہ یا شہارہ نامی دو قلعہ بند پہاڑیاں، جہاں وہ قیمتی پتھر پایا جاتا تھا جو صنعاء کے قریب کی وادی سعوان کے نام پر سعوانی کہلاتا تھا (ایک سیاہ رنگ کا پتھر جس میں سفید دھاریاں ھوتی ھیں)، جبل حجہ، موتک اور جبل شرف (زیرین حصہ) اور الکلابج، بارہ (یہ دونوں قبیلۂ جبر کی ملکیت ھیں)، صافر، الفاقعہ اور قطابہ کی منڈیاں.

بکیل کے علاقوں میں یہ مقامات شامل تھے: الصمع، حنقان (دونوں صنعاء کی رحبة کے مغرب میں ھیں)، مطرة عذر یا عذر مطرة (جس میں متعدد ندیاں، جو خارد میں آ کر مل جاتی ھیں، نیز اناج کے بہت سے کھیت اور انگوروں کے باغ تھے)، جبل ذیبان (جہاں انگور کی بیلیں کثرت سے ھیں اور جو ذیبان بن علیان کے شجاع اور ممتاز قبائل کا مسکن ہے)، حریب الرضراض (جہاں چاندی کی کانیں تھیں اور جو نہم، مرھبہ، بلحارث اور بالائی خولان کی سرحدوں کے درمیان واقع تھا)، وادی مخصم (مرھبہ اور نہم قبیلوں کا مسکن)، بالائی جوف (بشمولیت دیہات شوابہ، ھران [خارد کی اسی نام کی معاون ندی پر واقع ہے]، صولان، جبل ورور (جہاں ایک منڈی بھی ہے؛ یہ دونوں مقامات سفیان بن ارحب کے تصرف میں ھیں)، السبیع، خیوان اور صعدہ کے درمیانی گاؤں (بشمولیت الخذنیہ، عیان، برکان یا برکان)، بلد شاکر بن بکیل (جہاں کوہ برط کے علاوہ [جس کی آب و ھوا بہت صحت افزا ہے، اناج کے کھیت بکثرت ھیں اور آبادی دھمہ قبیلے کی ہے اور غالبًا جس کا ذکر نی بور Niebuhr نے Duhheme یا Dōm Musā کے نام سے کیا ہے] جدرہ اور طلاح [طلاع] واقع ھیں؛ اس علاقے کی وادیوں میں، جو غائط، جوف اور نجران کی طرف بڑھتی ھیں، جنگلی گدھے بکثرت پائے جاتے تھے)، الحاضن (جہاں وائلہ ابن شاکر کا قبیلہ آباد ہے)۔ بکیل کی منڈیاں ورور، جس کا ذکر کیا جا چکا ہے، غرق اور ریدہ تھیں (آخر الذکر حاشد کے علاقے میں تھی).

یاقوت نے بیان کیا ہے کہ حاشد اور بکیل کے علاقے میں ایک بہت زھریلی بوٹی ھوتی ہے، جو صرف اسی علاقے میں پائی جاتی ہے اور جس کا علم صرف انھیں لوگوں کو ہے۔ اسی وجہ سے وہ اسے بہت احتیاط سے محفوظ رکھتے ھیں اور اس کا بہت کم استعمال کرتے ھیں، اھل مصر کی طرح جو بعض بوٹیوں کو نچوڑ کر بلسان بناتے تھے، بنو نجاح کے کئی بادشاہ اسی زھر سے

ھلاک ھوے تھے.

مآخذ: (۱) الھمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، ص ۶۶ س ۲ تا ۲۰، ص ۶۸ س ۲۲، ص ۶۹ س ۲۰، ص ۸۱ س ۸ تا ۹، ص ۱۰۷ س ۱۸، ص ۱۰۹ س ۱۹ تا ص ۱۱۳ س ۲۲، ص ۱۲۴ س ۲۱ تا ۲۳، ص ۱۳۵ س ۱۲ تا ۲۳، ص ۱۵۴ س ۱۶، ص ۱۶۷ س ۲۴، ص ۱۶۹ س ۲ تا ۷، ص ۱۹۳ س ۲۶ تا ص ۱۹۵ س ۲، ص ۲۰۰ س ۱۰ تا ۱۵، ص ۲۰۱ س ۱۱ تا ۱۲، ص ۲۰۲ س ۱۹ تا ۲۲، ص ۲۲۴ س ۶ تا ۲۴؛ (۲) یاقوت: معجم، ۱ : ۷۰۶ تا ۷۰۷؛ ۴ : ۳۳۸؛ (۳) Kay : *Yaman* (لنڈن ۱۸۹۲ء)، ص ۱۰۷، ۱۷۵ (ترجمه)؛ (۴) K. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، ص ۱۸۱، ۲۵۸ تا ۲۶۶، ۲۸۰؛ (۵) Burckhardt : *Travels in Arabia* (لنڈن ۱۸۲۹ء)، ۱ : ۳۳۶؛ (۶) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۷۱۴ تا ۷۱۵، ۷۳۵، ۹۵۴ تا ۹۵۵، ۱۰۰۹؛ (۷) A. Sprenger : *Die Alte Geographie Arabiens*، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹، ۱۷۹ تا ۱۸۰، ۳۰۵؛ (۸) E. Glaser : *Meine Reise durch Arḥab und Hâschid*، در *A. Petermanns Mitteilungen*، ج ۳۰ (۱۸۸۴ء)، ص ۱۷۰ تا ۱۸۳، ۲۰۴ تا ۲۱۳ و ج ۳۲ (۱۸۸۶ء)، جدول ۱؛ [نیز رک به یمن؛ مزید دیکھیے وو لائڈن، بار دوم، بذیل مادّه].

(J. SCHLEIFER)

حاشیَه: (ع)؛ (۱) لفظ حَشو [رک بآں] کے تیسرے، چوتھے اور پانچویں مفہوم میں اس کا ھم معنی ھے؛ (۲) صفحے کا حاشیه اور اس طرح حاشیے پر لکھی ھوئی تعلیق یا کسی متن [رک بآں] کی شرح [رک بآں] کی شرح۔ بعض اوقات متن کی عبارت بھی شرح میں شامل ھوتی ھے، لیکن حاشیے میں اس کے صرف چند الفاظ ھوتے ھیں، اگرچه حاشیه اصل متن سے زیاده طویل بھی ھو سکتا ھے۔ حاشیے کے دیگر معانی کے لیے دیکھیے ذیل کی کتابیں: [لسان العرب؛ تاج العروس؛] *Lane 's Arabic-English Lexicon*؛ Dozy : *Supplemen: aux Dictionnaries Arabes*.

(T. H. WEIR)

الحاضِنَة: جنوبی عرب میں ایک چھوٹا سا آزاد علاقه، جو الواحِدی کے شمال میں ھے۔ یه جنوبی عرب کے نہایت جاذب نظر اور سب سے زیاده زرخیز علاقوں میں سے ھے۔ یہاں کی اراضی کی آب پاشی مِصنوعی طریقے پر ان نہروں سے ھوتی ھے جو وادی عَبدان سے نکالی گئی ھیں۔ اس علاقے کی پیداوار ھوِیر (نِیل)، ذُرّة (ایک قسم کی مکئی) اور دُخن (باجره) ھے۔ الحاضِنة میں الخلیفه نامی قبیله آباد ھے، جو بنو ھِلال [رک به ھلال، بنو] کی نسل سے ھونے کا دعویدار ھے۔ بنو ھِلال کے چلے جانے کے بعد یه لوگ جنوبی عرب میں ره گئے اور اسی لیے ان کا نام ''خلیفه'' ھو گیا۔ ان میں تقریبًا ایک ھزار مسلّح افراد ھیں اور ان پر ایک ''عَقِیل'' حکومت کرتا ھے، جو الجابیه کے چھوٹے سے قصبے میں رھتا ھے۔ جنگ کے زمانے میں وه نِصاب میں بالائی عَوالِق [رک بآں] کے سلطان کے پرچم تلے لڑتے ھیں.

مآخذ: (۱) H. V. Maltzon : *Reise nach Südarbien*، ص ۲۳۸؛ (۲) Comte de Landberg : *Arabica*، ۴ : ۵۷ تا ۶۰.

(J. SCHLEIFER)

حافظ: رک به قاری؛ قرآن.

حافِظ: فارسی غزل گو شاعر۔ ان کا نام اور لقب شمس الدین محمد ھے۔ قرائن سے معلوم ھوتا ھے که ان کی ولادت [۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء] میں یا اس کے کچھ مدت بعد شیراز میں ھوئی۔ ان کے والدین اور دیگر اعزه کے متعلق کوئی بات صحیح طور پر معلوم نہیں اور انھوں نے خود بھی ان کا

ذکر کبھی وضاحت سے نہیں کیا، اگرچہ دو صدی سے زیادہ عرصے کے بعد ان کی ایک بہن اور ان کے بچوں کا ذکر ان کے ناموں کے بغیر فرشتہ نے کیا ہے (فرشتہ : تاریخ، طبع Briggs، بمبئی ۱۸۳۱ء، ۱ : ۵۷۷) ۔ اوائل عمر میں قرآن مجید حفظ کیا ۔ علاوہ ازیں علمِ دین اور دیگر متعلقہ علوم کی تحصیل میں منہمک رہے اور عربی زبان و ادب سے بہت اچھی واقفیت پیدا کرلی ۔ بعد کے زمانے میں (دیوان، طبع بروکہاؤس Brockhaus، عدد ۵۷۹

[بعہدِ سلطنتِ شاہ شیخ ابو اسحٰق
پنج شخصِ عجب مُلکِ فارس بود آباد])

انھوں نے فارس کے ترک فرمانروا شیخ ابو اسحٰق اِینجو کے عہد کو یاد کرتے ہوئے شیراز کے چار ایسے نامور اشخاص کا ذکر کیا ہے جن سے بظاہر ان کا ذاتی تعارف تھا، یعنی (۱) عضُد الدین عبدالرحمٰن الاِیجی (م ۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء؛ قبَ براکلمان، ۲ : ۲۰۸ و ۲۰۹)، جو غالباً ان کے استاد تھے؛ (۲) شیراز کے قاضی القضاۃ مجد الدین اسمٰعیل بن محمد بن خداداد (م [۸ رجب ۷۵۶ھ/]۱۹ جولائی ۱۳۵۵ء؛ دیوان، طبع بروکہاؤس، عدد ۶۰۴)؛ (۳) ”بقیۂ ابدال“ شیخ امین الدین، جن کے متعلق کسی اور ذریعے سے ہمیں کچھ معلوم نہیں اور جن کا اثر شاید حافظ کی آزاد خیالی کے نشو و نمو پر خاصا پڑا اور آخر میں (۴) حاجی قِوام الدین حسَن (م [۶ ربیع الآخر ۷۵۴ھ/] ۱۱ مئی ۱۳۵۳ء)، جنھیں بارگاہِ سلطانی میں بہت قرب اور رسوخ حاصل تھا ۔ آخرالذّکر ایک عالی‌ہمت اور مخیر انسان تھے، جن کی بالواسطہ یا بلا واسطہ مالی امداد کے خواجہ حافظ رہینِ منت تھے (بروکہاؤس، عدد ۶۱۰) ۔ [۷۵۴ھ/] ۱۳۵۳ء میں مظفری خاندان کے سلطان مبارز الدین محمد [رکَ بآں] نے فارس کا صوبہ فتح کر لیا اور بالآخر (۲ نومبر ۱۳۵۳ھ کو) شیراز پر بھی قابض ہوگیا، جس سے اہلِ شیراز کو بہت تکلیف اٹھانی پڑی اور خود حافظ بھی زیادہ عرصے تک ان بدلے ہوئے حالات کو برداشت نہ کر سکے ۔ مبارِز الدین ایک سخت گیر حاکم تھا، جس نے احکام شریعت پر سختی سے پابندی کرنے کا حکم دیا ۔ خواجہ حافظ بھی ممکن ہے اس کی زد میں آئے ہوں. . . . . جب مُبارِز الدین کے بعد اس کا بیٹا جلال الدین شاہ شجاع تخت نشین ہوا (۱۳۵۸ء) تو حافظ نے اطمینان کا سانس لیا اور نئی حکومت نے لوگوں کو دوبارہ زندگی سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دے دی ۔ اس وقت تک حافظ کی ادبی شہرت چمک اٹھی تھی ۔ اس سے پہلے وہ مُبارِز الدین کے وزیر برہان الدین فتح اللہ کی مدح میں قصیدہ لکھ چکے تھے (دیکھیے قاسِم غنی : بحث در آثار، [۱ :] ص ۸۰ ببعد؛ محمد مُعین [حافظ شیرینِ سخن]، ص ۲۸۱ ببعد) اور اب انھوں نے ابو نصر لُطف اللہ وزیر کی وفات (۲۹ اکتوبر ۱۳۵۹ء) پر نوحہ خوانی کی؛ اس لیے یہ بات کچھ باعث تعجب نہیں کہ حافظ کے دوستوں میں نئے وزیر خواجہ قوام الدین محمد بن علی (۱۳۵۸-۱۳۵۹ء تا اگست ۱۳۶۳ء) بھی تھے، جو اس سے پہلے ”صاحب عیار“ یعنی ٹکسال کے ناظم رہ چکے تھے ۔ انھوں نے سلطنت کے کاروبار کو بڑے وقار اور دبدبے کے ساتھ چلایا اور جب انھیں بادشاہ نے بڑی بیدردی سے قتل کرا دیا تو حافظ نے ان کا مرثیہ لکھا (بروکہاؤس، عدد ۶۰۵) ۔ انھوں نے اس جابر بادشاہ کے غیظ و غضب سے بچنے کے لیے خاصی احتیاط برتی ۔ حافظ شیراز کے ایک مدرسے میں تفسیر قرآن کے معلم تھے (دیوانِ حافظ، مطبوعۂ کلکتہ ۱۷۹۱ء، مقدمۂ ثانی، ص ۸) اور روایت یہ ہے کہ قوام الدین نام کے دو آدمیوں میں سے کسی ایک نے، یعنی یا تو قوام الدین حسن نے، جن کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے، یا خواجہ قوام الدین وزیر نے

حافظ کا تقرر اس مدرسے میں کیا تھا ۔

حافظ کو غزل گوئی میں کمال حاصل تھا ۔ آخر میں انھوں نے اپنی غزلیات کو دیوان کی صورت میں مرتب کیا اور اس میں قصائد اور دوسری چھوٹی نظموں کا اضافه کر کے ۷۷۰ھ / ۱۳٦۸ - ۱۳٦۹ء میں اسے پایهٔ تکمیل کو پہنچایا (دیوان، کلکته ۱۷۹۱ء، متن، ورق ۲ ب، سطر ۹) ۔ اب پہلی مرتبه حافظ کا نام اپنے وطن شیراز کی حدود سے باھر دور دور تک مشہور ھو گیا؛ چنانچه ھرمز کے والی [توران شاہ] نے بہت فیاضی کے ساتھ شاعر کی قدر دانی کی ۔ یزد کے مظفری خاندان کے فرمانروا نصرت الدین یحیی (تقریباً ۱۳۵۸ تا ۱۳۹۲ء) نے، جو اپنی زندگی ھی میں اپنے بخل کے لیے بدنام تھا، حافظ کی جانب التفات کرنا گوارا نه کیا (بروکہاؤس، عدد ۵۷۷ [شاہ یزدم دید و مدحش کردم و هیچم نداد]) ۔ دکن کے بہمنی خاندان کے حکمران محمود شاہ اول (۷۸۰ھ / ۱۳۷۸ء تا ۷۹۹ھ/ ۱۳۹۷ء) کے عہد میں حافظ کو بادشاہ کے وزیر عدالت کی طرف سے دعوت پہنچی، لیکن حافظ اسے قبول نه کر سکے ۔ یه بھی کہا جاتا ھے که ایلخان احمد [رک به احمد جلائر] نے، جو خود بھی شاعر تھا، حافظ کو بغداد آنے کی دعوت دی، لیکن چونکه حافظ ایک زمانے میں احمد کے والد سلطان اویس کی مدح کر چکے تھے (بروکہاؤس، عدد ۳۰۲ [خوش آمد گل وزان خوشتر نباشد]) اس لیے انھوں نے از راہ مصلحت اس کے خونخوار بیٹے کی دعوت قبول نه کی.

”برادر خواجه عادل“ کی مفارقت دائمی کا حافظ کو بہت صدمه ھوا، جن کی وفات انسٹھ سال کی عمر میں [۷۸۵ھ] ۱۳۸۳ - ۱۳۸۴ء میں ھوئی (بروکہاؤس، عدد ۶۰۰:

[برادر خواجه عادل، طاب مثواه
پس از پنجاه و نه سالِ حیاتش])

[۲۲ شعبان ۷۸٦ھ] ۹ اکتوبر ۱۳۸۴ء کو شاہ شجاع کا انتقال ھو گیا ۔ حافظ کی شاعرانه سرگرمیوں کا دور عملی طور پر اسی کے عہد حکومت میں واقع ھوا؛ حافظ نے اکثر قصائد میں اس کی مدح سرائی کی ۔ ان کی باھمی دوستی کے متعلق بہت سی حکایتیں مشہور ھیں ۔ شاہ شجاع کے انتقال سے پہلے اور بعد کے زمانے میں بھی حافظ کے تعلقات مطلق العنان وزیر جلال الدین توران شاہ (م [۲۱ رجب ۷۸۷ھ /] ۲۸ اگست ۱۳۸۵ء؛ Brochaus، عدد ۶۰۲:

[آصفِ دورِ زمان جانِ جہان تورانشاه
که در این مزرعه جز دانهٔ خیرات نکشت])

سے نمایاں طور پر خوشگوار تھے ۔ توران شاہ نے ایک موقع پر بہت وفاداری سے شاہ شجاع کا ساتھ دیا تھا اور اس کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے زین العابدین [۷۸۵ھ/] ۱۳۸۴ تا [۷۸۹ھ/] ۱۳۸۷ء کو ایک اور دعویدار کے مقابلے میں فارس کا تخت و تاج دلایا تھا ۔ ایران کی تسخیر کے بعد [ذوالحجة ۷۸۹ھ] دسمبر ۱۳۸۷ء میں تیمور شیراز میں داخل ھوا اور وھاں دو ماہ تک مقیم رھا ۔ ممکن ھے اس موقع پر تیمور اور حافظ کے درمیان ”ترک شیرازی“ والے شعر کے متعلق مشہور مکالمه ھوا ھو (قب Brochaus عدد ۸، بیت ۱: [اگر آن ترکِ شیرازی بدست آرد دلِ مارا، الخ]) ۔ آخری عمر میں حافظ کو دوبارہ مظفری خاندان کا ایک مربی شاہ منصور مل گیا، جس نے تیمور کے جانے کے بعد فارس کے صوبے پر قبضه کر لیا تھا اور جس کی مدح حافظ نے اس کے پیشرووں سے بھی بڑھ چڑھ کر ایسے پیرائے میں کی ھے جس سے پر خلوص محبت ظاھر ھوتی ھے ۔ ان دنوں حافظ کو، جو بظاھر شاہ منصور کے دربار میں کسی عہدے پر مامور تھے (دیوان، طبع کلکته ۱۷۹۱ء، مقدمه ثانی، ص ۸ س ۸)، ایسے بلند پایه مربیوں

کی ضرورت بھی تھی، کیونکہ ان کی جائداد بہت عرصہ پہلے ان کے ہاتھ سے نکل چکی تھی، اور بہت سے ایسے لوگ بھی جو ان کی دوستی کا دم بھرتے تھے، اس پیر سر سفید پر نکتہ چینی کرنے سے گریز نہ کرتے تھے، جو قرض کے بار سے دبا ہوا تھا (Brochaus، عدد ۶۳۹).

[ہر دوست کہ دم زَد از وفا دُشمن شُد،

الخ، و عدد ۴۱۸، بیت ۱۰

وامِ حافظ بگو کہ باز دِهند
کَردهٔ اِعتِراف و ما گوَهیم

اس بیت سے حافظ کے مقروض ہونے پر استدلال کرنا بوالعجبی ہے] - ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء میں یا شاید ۷۹۲ھ (جو ۲۰ دسمبر ۱۳۸۹ء کو شروع ہوا) میں حافظ کا شیراز میں انتقال ہو گیا [کسی شاعر نے خاکِ مصلّٰی سے تاریخ وفات نکالی ہے

چراغِ اہلِ معنی خواجہ حافظ
کہ شمعی بودْ از نورِ تجلّی
چو در خاکِ مصلّی ساخت منزل
بجو تاریخش از خاکِ مصلّٰی].

حافظ کو اپنے وطن مالوف شیراز سے جو دلی محبت تھی، وہ آج بھی دلوں کو متاثر کرتی ہے - وہ شاذ و نادر ہی کبھی شیراز سے باہر نکلے اور وہ بھی بظاہر بہت مختصر سفروں کے لیے، تاہم یہ روایت کہ ان کی سیر و سیاحت صرف یزد اور خلیج فارس تک محدود تھی، ایک کہانی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ آپ نے خود امام علی الرضاؑ کے مقبرے کی زیارت کے لیے مشہد جانے کا ذکر کیا ہے ظاہراً یہ مسدس منسوب بحافظ، ”دوش بودم در طوافِ روضۂ خیر الانام“، الخ کا ذکر طبع پژمان کے ص ۴۱۹ پر دیا ہے (*Cod. Pers. Monac*، شمارہ ۶۹، محل مذکور)، حسینان شیراز کی دلربائی، آب زلال رکنا باد کی سحر آفرینی اور گلگشت مصلّٰی کی نزہت کے گیت گانے سے حافظ کبھی نہیں تھکتے - مصلّٰی ہی میں وہ ایک خوبصورت مقبرے میں مدفون ہیں.

حافظ، ایران کے غزل‌سرا شعرا میں بزرگ ترین مرتبہ رکھتے ہیں - واردات عشق کے بیان میں وہ بہت محتاط ہیں، عریانی سے پرہیز کرتے ہیں، سرور بادہ اور نشاط و طرب کی نغمہ سرائی میں مشرق میں ان کا نظیر نہ پہلے پیدا ہوا اور نہ بعد کے زمانے میں - حافظ نے اپنے معاصر شعرا میں صرف قصیدہ‌گو سلمان کا ذکر کیا ہے (Brochaus، عدد ۶۱۲) [یہ درست معلوم نہیں ہوتا، قب حافظ شیرین سخن، تہران، ۱۹۱۳ء، ص ۱۹۸ ببعد] اور متقدمین میں صرف فردوسی کا - ایک خاص انداز بیان جو عام طور پر ان کے کلام میں پایا جاتا ہے، اس کے پیش نظر یہ خیال ہوتا ہے کہ حافظ عشق اور شراب کی توصیف میں اگرچہ رطب‌اللسان ہیں، مگر حقیقۃً اس کے مجازی معنی ان کے مد نظر ہیں، بعض کے نزدیک یہ معرفت و طریقت کے مختلف حالات کے استعارے ہیں - یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حافظ کسی صوفی طریقے (کون سا طریقہ ؟) سے تعلق رکھتے تھے، لیکن اس کے لیے ہمارے پاس کوئی مستند ادبی شہادت موجود نہیں [ان موضوعات پر منوچہر مرتضوی نے اپنی کتاب مکتب حافظ، یا مقدمہ بر حافظ شناسی (چاپ خانہ شفق تبریز، ۱۳۴۴ هش) میں بڑی مفصل بحث کی ہے].

حافظ کی کچھ نظمیں، خصوصاً ابتدائی زمانے کی، یقیناً تلف ہو گئی ہیں - ان کی وفات کے بعد ان کے ایک عقیدت‌مند محمد گل اندام نے ان کے منتشر کلام کو یکجا کر کے پہلی مرتبہ دیوان کی شکل میں مرتب کیا اور اس کا دیباچہ لکھا (قب

ص قز، از طبع [میرزا عبدالوهاب] قزوینی) - ابو طالب خاں کا مطبوعہ دیوان نسبۃً سب سے زیادہ مکمل ہے (کلکتہ ۱۷۹۱ء، ۷۲۵ نظمیں) مگر اغلاط سے پر ہے - متن کی چھان بین کے اعتبار سے دیوان حافظ کا بہترین اڈیشن وہ ہے جو Brochhous نے سودی کے مرتب کردہ نسخے کی بنا پر تیار کیا (لائپزگ ۱۸۵۴ تا ۱۸۶۳ء، نظموں کی تعداد ۶۹۲) - دیوان کی شرحوں میں سے جن کا ہمیں علم ہے، چار فارسی زبان میں ہیں اور تین ترکی میں اور ان کے مصنفین کے نام بھی معلوم ہیں - (Ethe : *Grundr. d. iran. Phil.*، ۲ : ص ۳۰۳ و ۳۰۴؛ نیز قب شمارہ ۱۱۴۲ و ۱۱۴۳، فہرست کتاب خانۂ حمیدیہ قسطنطینیہ، ۱۳۰۰ھ) حافظ کے دیوان کی بہترین شرح سودی (م - ۱۵۹۱ - ۱۵۹۲ء) نے ترکی زبان میں لکھی، جو کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ [دیوان حافظ جدید تر دور میں، ایران، ہندوستان اور پاکستان میں کئی مرتبہ طبع ہوا - ایران میں طبع قدسی کے علاوہ کئی اڈیشن شائع ہو چکے ہیں].

دیوان حافظ کے تین مکمل ترجمے موجود ہیں، دو جرمن زبان میں ہیں: ایک تو Joseph von Hammer-Purgstall کا (دو جلدوں میں، Stuttgart و Tübigen، ۱۸۱۲ - ۱۸۱۳ء) اور دوسرا Vincent Ritter von Rosenzweig-Schwannau کا (تین جلدوں میں، وی انا، ۱۸۵۸ - ۱۸۶۴ء) اور ایک انگریزی میں ہے، جسے Wilberforce Clarke نے مرتب کیا ہے اور جس میں مفید حواشی بھی شامل ہیں (تین جلدوں میں، طبع کلکتہ ۱۸۹۱ء) - [اردو میں میر ولی اللہ کی مفصل شرح لسان الغیب بڑی مقبول ہوئی؛ فارسی میں شروح دیوان حافظ کے لیے دیکھیے مخطوطات انڈیا آفس، بمدد اشاریہ] حافظ کی شاعری نے مغربی ادب پر بھی اثر ڈالا ہے، مثلاً گوئٹے (Goethe) کی تصنیف *Westostlicher Diwan* (۱۸۱۹ء) اور Friedrich Bodenstedt کی کتاب *Die Lieder des Mirza Schaffy* میں ان کا اثر نمایاں ہے.

منظوم کلام کے علاوہ حافظ نے الکشاف (الزمخشری) اور المصباح پر حواشی بھی لکھے تھے (قب دیوان، طبع کلکتہ ۱۷۹۱ء، ص ۸).

[حافظ دنیا کے عظیم ترین شعرا میں شمار کیے جاتے ہیں، اور قدیم و جدید ہر دور میں اس کا اعتراف ہوا ہے - پرانے زمانے میں اس کا ثبوت ان شرحوں سے مہیا ہوتا ہے جو کافی تعداد میں لکھی گئیں.

پرانے زمانے میں حافظ کو اتنی پر اسرار مقبولیت حاصل ہوئی کہ ان کے کلام سے لوگ فال نکال کر معاملات میں رہنمائی حاصل کرتے تھے، اسی لیے انھیں لسان الغیب کے پر احترام لقب سے یاد کیا گیا - اور بعض تذکرہ نگاروں نے انھیں اولیا اللہ میں شمار کیا ہے — جہانگیر کے زمانے میں کلام حافظ کے مطالعے کا خاص ذوق پیدا ہوا (اس دلچسپی کے لیے دیکھیے مآثر الامراء: تذکرۂ شکر اللہ خاں خاکسار).

جدید دور میں، حافظ کے کلام اور مرتبے کے بارے میں جو تنقیدیں ہوئیں ان سے بھی حافظ کی عظمت کا پتا چلتا ہے - جرمنی میں ایک سے زیادہ شاعروں نے (گوئٹے سمیت) خراج تحسین ادا کیا ہے - پروفیسر براؤن نے انگریزی (A Literary History of Persia) میں اور شبلی نے اردو (شعر العجم) میں حافظ کے مرتبے پر سیر حاصل بحث کی ہے.

[زمانۂ حال میں اقبال نے اپنی شاعری میں اجتماعی اثرات کے حوالے سے، حافظ پر تنقید کی ہے، مگر ان کے ولولہ انگیز اسلوب کا اعتراف کیا ہے (قب سید عبداللہ: مقامات اقبال: اقبال و حافظ کے ذہنی فاصلے).

حافظ کی عظمت تین وجوہ سے ہے: (۱) اس وجہ

سے کہ حافظ نے فارسی غزل کو معراج کمال پر پہنچا دیا اور ایک ایسا اسلوب ایجاد کیا جس کی نظیر ملنی شاید ناممکن ھے ۔ صدیوں سے حافظ کی غزل کا جواب لکھنے کی کوشش ھو رھی ھے مگر جواب ممکن نہیں ھوا۔

دوسری وجہ یہ ھے کہ حافظ نے فارسی شاعری میں مضامین کا ایسا رنگ پیدا کیا جس میں مجاز اور حقیقت دونوں کا خوشگوار امتزاج پایا جاتا ھے جو ھر ذوق کے لیے باعث سرور ھے ۔ فغانی نے جب رنگ حافظ سے الگ ایک نئی روش نکالی تو یہ کہہ کر نکالی کہ غزل صرف محبت کے مضامین کے لیے مخصوص ھے، اس میں تصوف کے مضامین عالی کی کیا گنجائش ھے، مگر حافظ کی شاعری اس جزویت سے پاک ھے، اس کا خطاب پورے انسان سے ھے، اس میں مجاز بھی ھے اور حقیقت بھی۔

تیسری وجہ حافظ کا زندگی کے بارے میں نقطۂ نظر ھے ۔ زندگی میں غم اور بے ثباتی کو ناگزیر مان کر زندگی سے نباہ — مستقل مزاجی، امید اور خوش دلی — کا سبق دیا ھے ۔ اس آخری پہلو کی وجہ سے بعض نقادوں نے ان کی شاعری کو محض خوش‌باشی اور سہل‌انگاری سمجھا ھے، مگر یہ صحیح نہیں، حافظ کے یہاں زندگی کی سنجیدگی بھی ھے؛ البتہ وہ ناامیدی کے مخالف ھیں۔ اگرچہ ان کا کلام تخاطب کے لحاظ سے انفرادی ھے مگر اس سے اجتماعی سطح پر بھی کام لیا جا سکتا ھے ۔ حافظ نے حسن بیان اور جزالت مضمون کو جس طرح ھم آھنگ کیا ھے فارسی شاعری میں اس کی مثال نہیں ملتی]۔

مآخذ : (۱) Ethe اور Schau : *The Persian MSS. in the Bodleian Library*، شمارہ ۸۱۰ تا ۸۵۳؛ (۲) دیوان حافظ کی مختلف اشاعتوں کے لیے دیکھیے Rieu : *Cat. of the Persian MSS. in the British Museum*، ص ۶۲۸ ب نیز طبع سید عبدالرحیم خلخالی، تهران ۱۳۰۶ھ و طبع میرزا عبدالوهاب قزوینی و قاسم غنی و طبع پژمان (تهران ۱۳۱۸ھ)؛ (۳) معین الدین یزدی : مواهب الٰهی، طبع تهران، ۱۳۲۶؛ (۴) لطف اللہ حافظ ابرو : زبدة التواریخ؛ (۵) عبدالرزاق سمرقندی : مطلع سعدین، طبع محمد شفیع، لاهور، ۱۹۴۹ء؛ (۶) میر خواند روضة الصفا، ج ۴ و ۵؛ [(۷) نفحات الانس؛ (۸) امین احمد رازی : هفت اقلیم، طبع کتاب فروشی علی اکبر علمی و کتاب فروشی ادبیّه تاریخ ندارد]؛ (۹) Henry H. Howorth : *History of the Mongols*، ج ۳؛ (۱۰) Sir Gore Ouseley : *Biographical notices of Persian Poets*، ص ۲۳ تا ۴۲؛ (۱۱) Defrémery : *Coup d'oeil sur la vie et les écrits de Hafiz*، در *Journ As.* سلسلہ ۵، ج ۱۱ (۱۸۵۸ء)، ص ۴۰۶ تا ۴۲۵؛ (۱۲) Paul Horn : *Geschichte der persischen Litteratur*، ص ۱۱۴ تا ۱۲۲؛ (۱۳) George Jacob : *Das Weinhaus, nebst Zubehör nach den Gazelen des Ḥâfiẓ* در Car Bezold : *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke, zum 70. Geburtstage*، ص ۱۰۰۵ تا ۱۰۷۶؛ [(۱۴) محمد معین : حافظ شیرین سخن، تهران ۱۳۱۹ھ؛ (۱۵) قاسم غنی : بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۱ تهران ۱۳۲۱ھ شمسی؛ (۱۶) شبلی : شعر العجم، علی گڑھ، ۲ : ۲۱۲ تا ۲۹۷؛ (۱۷) E. G. Browne : *A Literary History of Persia*، ۳ : ۲۷۱ تا ۳۱۹ و بمدد اشاریہ؛ (۱۸) سید عبداللہ : مقامات اقبال، اقبال و حافظ کے ذھنی فاصلے؛ (۱۹) مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، لاهور، بدون تاریخ، ص ۴۴۰ تا ۴۵۴]۔

(K. SUSSHEIM [و ادارہ])

* **الحافظ** : (ع)، نگران، نگہبان، اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی [رک بآں] میں سے ایک اسم [رک بہ اللہ] ۔ جب اس کلمے کا اطلاق انسانوں پر ھو تو

حافظ سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جسے قرآن حکیم زبانی یاد ہو؛ یعنی جو قرآن مجید کو اپنے حافظے میں ''محفوظ'' رکھتا ہو.

* **الحافظ :** گیارھواں فاطمی خلیفہ، جس کا اصلی نام ابوالمیمون عبدالمجید تھا، ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۴ء کے قریب (صحیح تاریخ کے متعلق اختلاف رائے ہے) عسقلان میں پیدا ہوا، جہاں اس کا والد ابوالقاسم محمّد (جو خلیفہ المستنصر کا بیٹا تھا) مصر میں ان دنوں قحط کا زور ہونے کی وجہ سے چلا گیا تھا، (ابن الاثیر، ۱۰ : ۳۶۸) ۔ اس نے کہیں خاصی بڑی عمر میں سیاسیات میں عملی طور پر حصہ لینا شروع کیا، کیونکہ جب ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں خلیفہ الآمر [رک بآں] بغیر اولاد نرینہ چھوڑے حشیشین کے ہاتھوں قتل ہوا تو وہ بہت معمر ہو چکا تھا ۔ شہزادوں میں سے قریب ترین وارث ہونے کی حیثیت سے اسے الحافظ لدین اللہ کا لقب دے کر نائب السلطنت چن لیا گیا، نہ کہ خلیفہ، کیونکہ اس زمانے کے عام شیعہ عقیدے کے مطابق امامت صرف باپ سے بیٹے کو پہنچ سکتی ہے اور کچھ اس لیے بھی کہ الآمر کی بیوہ کے یہاں جلد ہی ولادت کی توقع کی جا رہی تھی؛ اگرچہ بالآخر اس کے یہاں لڑکی پیدا ہوئی ۔ نئے حکمراں نے ابھی عنان حکومت بمشکل سنبھالی تھی کہ وہ اس کے ہاتھ سے چھن گئی، یعنی ابو علی احمد بن الافضل [رک بہ الافضل، ابو علی احمد] معروف بہ الخلیفہ نے فوج کی مدد سے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور اس کے مقرر کردہ وزیر کو برطرف کر کے خود وزارت کے عہدے پر قابض ہو گیا ۔ اس نے الحافظ کو شاہی محل میں مقید کر دیا اور فاطمی خاندان کے جائز حقوق کو پامال کرتے ہوے امام منتظر کے نام کا خطبہ پڑھوایا اور انھیں کے نام کا سکہ بھی جاری کر دیا ۔ ایک سال تک وہ پورے اقتدار کے ساتھ حکومت کرتا رہا، یہاں تک کہ عبدالمجید اسے ہٹانے اور تخت خلافت پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ اب اس کا پہلا وزیر یانس ارمنی ہوا، لیکن اسے جلد ہی یہ معلوم ہو گیا کہ اس نے بھی ضرورت سے زیادہ اقتدار حاصل کر لیا ہے، اس لیے تین مہینے بعد زہر خورانی سے اس کا خاتمہ کر دیا گیا ۔ اب خلیفہ نے چاہا کہ بلا شرکت غیرے ملک پر حکومت کرے اور اس میں بظاہر اسے خاصی کامیابی بھی ہوئی، یہاں تک کہ اس کے بیٹوں حسن اور حیدرہ کے باہمی جھگڑوں نے اس کے اقتدار کی بنیاد متزلزل کر دی ۔ الجیوشیہ کے دستوں نے حسن کا ساتھ دیا اور الریحانیہ کے دستوں نے اس کے بھائی حیدرہ کا ۔ آخر کار ایک سخت جنگ کے بعد مؤخر الذّکر مغلوب ہو گیا ۔ حسن اب سیاہ و سفید کا مالک بن گیا اور اس نے اپنے باپ سے انتہائی ذلت آمیز سلوک کرنا شروع کر دیا، لیکن اس کا یہ پُر رعونت طرز عمل اس کی تباہی کا باعث ہوا کیونکہ الحافظ نے فوج کے شور و غل سے مجبور ہو کر اسے اس کے عیسائی طبیب کے ذریعے زہر دلا کر ہلاک کر دیا ۔ فوج نے اب ایک نئے وزیر کا تقرر کروا دیا، جو بہرام نام ایک ارمنی عیسائی تھا ۔ وہ اپنے ہم وطن اور ہم مذہب لوگوں کی حد سے زیادہ طرفداری کرتا تھا، اس لیے دو سال کے بعد اسے معزول کر دیا گیا ۔ اس کی برطرفی سے آخری فاطمی خلفا کا ''ارمنی دَور'' جو بدر الجمالی [رک بآں] سے شروع ہوتا ہے، ختم ہو گیا ۔ اس کے بعد رضوان وزیر ہوا، لیکن اس کا بھی الحافظ سے جلد ہی بگاڑ ہو گیا، کیونکہ وہ سب اختیارات اپنے ہاتھ میں لینا چاہتا تھا؛ ایک نئے فتنہ و فساد کا آغاز ہوا، جس میں بالآخر رضوان قتل ہو گیا ۔ اس کے دوسرے سال اسی بغاوت اور بے چینی کے دور میں بوڑھے خلیفہ کا شدید قولنج سے پچھتر سال کی

عمر (جمادی [الآخرہ]، ۵۴۴ھ / اکتوبر ۱۱۴۹ء) میں انتقال ہو گیا۔ اس خلیفہ کے عہد حکومت میں اس امر کی علامات ظاہر ہو چکی تھیں کہ فاطمی خاندان کا عنقریب خاتمہ ہونے والا ہے.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن خلّکان (قاہرہ ۱۲۹۹ھ)، ۱ : ۳۸۹ ببعد، نیز مترجمۂ دیسلان، ۲ : ۱۷۹ ببعد؛ (۳) ابوالفداء، طبع Reiske، ۳ : ۴۳۸ ببعد؛ (۴) المقریزی : الخطط، ۱ : ۳۵۷؛ ۲ : ۱۶ ببعد؛ (۵) القیروانی : تاریخ افریقیہ، مترجمۂ Pellisier اور Rémusat، ص ۱۲۰؛ (۶) Wüstenfeld: *Geschichte der Fatmiden Chalifen*، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۷) S. Lane-Poole: *A History of Egypt in the Middle ages*، ص ۱۶۶ ببعد؛ [(۸) حسن ابراہیم حسن : الفاطمیون فی مصر، مصر ۱۹۳۲ء].

(E. GRAEFE)

حافظ آباد: پنجاب [مغربی پاکستان] کے ضلع گوجرانوالہ [کی ایک تحصیل اور اس کا صدر مقام]۔ یہ قصبہ ۳۲°۴ درجے عرض بلد شمالی اور ۷۳°۴۱ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ اسے [شہنشاہ] اکبر کے ایک منظور نظر امیر حافظ نے بسایا تھا۔ آئین اکبری میں اس کا ذکر ایک ''محل'' کے سب سے بڑے قصبے کے طور پر آیا ہے۔ اس تحصیل کا جو علاقہ دریاے چناب کے قریب واقع ہے وہ بڑا شاداب اور زرخیز ہے اور نسبۃً خشک حصے نہر لوئر چناب سے سیراب ہوتے ہیں۔ [پاکستان کے قیام کے بعد یہ قصبہ تجارت و صنعت کے اعتبار سے خاصی اہمیت اختیار کر گیا ہے].

مآخذ: (۱) آئین اکبری، ترجمہ Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ء؛ (۲) *Imp. Gaz. of India*، ج ۱۳.

(M. LONGWORTH DAMES)

حافظ ابراہیم: محمد [اصل نام محمد حافظ تھا اور ابراہیم باپ کا نام تھا، لیکن وہ مشہور حافظ ابراہیم کے نام سے ہوا]، مصری شاعر اور مصنف، ۱۸۶۹ء اور ۱۸۷۲ء کے درمیان ایک گھریلو کشتی (عربی: ذھبیّة) پر پیدا ہوا، جو دیروط (اسیوط کا مدیریہ) کے نزدیک نیل کے ساحل پر لنگرانداز تھی۔ دو [بقول بعض چار] سال کا تھا کہ باپ فوت ہو گیا اور اس کے ماموں نے پرورش کیا جس نے اسے پہلے تو قاہرہ میں ایک مکان دیا اور پھر طنطا میں۔ یہیں اسے کبھی کبھار الاحمدی مسجد میں خطبات سننے اور اپنے آپ کو ادب قدیم، بالخصوص عبّاسی دور کی عربی شاعری سے مانوس کرنے کا اس وقت موقع میسّر آیا جب کہ وہ کئی وکیلوں کے دفتروں میں کارآموزی کر رہا تھا۔ ذریعۂ معاش تلاش کرنے کی مسلسل ناکام کوشش کرنے اور ماموں پر بار بننے سے تنگ آ کر فوجی کالج میں داخل ہونے کے لیے وہ طنطا چھوڑ کر قاہرہ چلا گیا۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد اس نے سرکاری ملازمت اختیار کر لی، پہلے وزارتِ جنگ میں اور پھر وزارتِ داخلہ میں۔ ایک عہدیدار کی حیثیت سے اس نے مشرقی سوڈان میں لارڈ کچنر Lord Kitchener کی مہم کے زمانے میں کافی عرصہ ملازمت کی، لیکن ایک بلوے کے بعد، جس میں وہ ملوّث تھا، اس سے سبکدوشی حاصل کر لی۔ ۱۹۰۶ء میں وہ قاہرہ واپس آیا، جہاں اسے اپنے استاد محمد عبدہ [رکّ باں] سے وابستہ ہونے اور شاعری کے لیے اپنے آپ کو زیادہ آزادی کے ساتھ وقف کرنے کا موقع میسر آیا۔ اس دور میں اس نے سعد زغلول [رکّ باں]، مصطفی کامل [رکّ باں] اور قاسم امین [رکّ باں] جیسے سیاسی قائدین، نیز خلیل مطران کے گرد جمع ہونے والے اور دوسرے ذہین لوگوں سے تعلقات رکھے۔ کہیں ۱۹۱۱ء میں جا کر وہ سول سروس کا رکن بننے اور قاہرہ میں کتاب خانۂ خدیویہ (موجودہ دارالکتب)

bestudubooks.wordpress.com

کے ادبی حصے کا صدر نامزد ہونے میں کامیاب هوسکا، یه عہدہ اس نے تقریباً ۲۱ جولائی ۱۹۳۲ء یعنی اپنی وفات تک سنبھالے رکھا.

حافظ ابراهیم کو عربی شاعری کے جدید مصری مکتب فکر کے ان نمائندوں میں شمار کرنا چاهیے جن کا قائد [محمود] سامی البارودی [رک به البارودی] تھا، اور جو اپنے آپ کو روایت سے منقطع کرنے کے لیے اپنے مزاج اور طبیعت کا اتباع کرتے تھے: تاهم اس نے بیک وقت اپنی قوم کے موقف اور عرب قوم کے عمومی موقف دونوں سے وابستگی اختیار کرکے، جن کے صحیح جذبات اور خواهشات کی اس نے کامیابی سے عکاسی کی، اپنے لیے نئی نسل کے نمائندوں سے الگ راہ اختیار کی۔ یه حقیقت هے که اس کے دیوان (قاهره ۱۹۳۷ء، ۲ جلد) کے قطعات میں بہت سی تفصیلات اور براہ راست مشاهدات ملتے هیں، جو ایک طرف تو اس صدی کے ابتدائی عشروں کے دوران میں مصر کی سیاسی اور معاشرتی زندگی کے کئی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے هیں، اور دوسری طرف همیں شاعر کے نظریۂ بحث و جدل کی جھلک دکھلاتے هیں۔ خاص طور پر ان اشعار میں جن کو جلد هی سیاسی اشعار تسلیم کر لیا گیا۔ وہ صورت حال کی حقیقت کو بالکل صحیح طور پر سمجھ لینے کا مظاهرہ کرتا هے، یعنی یه که تین اربابِ اختیار (انگریز، سلطان اور خدیو) کی، جو رائے عامه کو هموار کرنے کے لیے جد و جہد کر رهے هیں، ضرور خوشامد کرنی چاهیے اور یه که اسے سب سے بڑھ کر یه کرنا چاهیے که وہ اپنے غصے اور مایوسی کو دبا لے اور اپنے افکار کو چھپا لے۔ اس طرح اس کی وقتی نظموں میں، جن میں یه عوامی شاعر اپنے آپ کو مرثیے اور قصیدے کے اسلوب میں ڈھالنے پر مجبور هو گیا، اپج اور تخیل کا فقدان هے۔ ابتلا، شکایات، تشویش اور افسردگی حافظ ابراهیم کے بہترین اشعار کی بنیاد هیں۔ وہ ان موضوعات کے لیے تشبیهات کا نہایت عمدہ انتخاب اور اپنا مؤثرترین ذخیرۂ الفاظ وقف رکھتا تھا۔ وہ ان موضوعات کو ایک ایسے اسلوب میں بیان کرتا هے جس کا قدیم روایت کو مکمل طور پر فراموش کر دینے سے دور کا تعلق بھی نہیں۔ اس کی شاعری، جس پر اس مقالے میں مفصّل بحث نہیں کی جا سکتی، الازهر کے علمی حلقوں میں بہت جلد معروف هو گئی اور مصر کے مہذّب اور اعلٰی طبقے اور سیاسی قائدین سے بڑی داد حاصل کی۔ حافظ ابراهیم، مصیبت زدہ لوگوں کے ساتھ اپنی همدردی میں، سب سے بڑھ کر لوگوں کی مصیبتوں اور امیدوں کی صدائے باز گشت بن گیا۔ شاید اسی میلان کی وجه سے اس نے وکٹر هیوگو Victor Hugo کی *Les Misérables* (البؤساء، قاهره، ۱۹۰۳ء، اور بعد کی اشاعتیں) میں سے کئی ضمنی قصّوں کا ترجمه کیا، جو اس کی عربی نثر کی عمدگی کے لیے خاص طور پر قابل ذکر هے۔ اس کے بیانیه اسلوب کے ایک اور پہلو کو لیالی سطیح (طبع اول، قاهره، ۱۹۰۶ء، طبع دوم، تاریخ ندارد) پیش کرتی هے، جس میں اخلاقی مقاصد زیادہ شدت کے ساتھ نمودار هوتے هیں، جن کو انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں مقامات [رک به مقامه] کی نقل کرنے والوں نے بہت اپنایا تھا۔ یه طویل مقامه مصری اخلاق کے تنقیدی جائزے پر مشتمل هے اور غالباً محمد المویلحی [رک بآں] (: حدیث عیسٰی بن هشام) کی تقلید میں لکھا گیا تھا، جو اس صنف میں حافظ ابراهیم پر فوقیت رکھتا هے۔ خلیل مطران سے مل کر Paul-Leroy-Beaulieu کی ایک تصنیف کا ترجمه بھی قابل ذکر هے، جس کا عربی میں عنوان الموجز فی علمِ الاقتصاد (قاهره ۱۹۱۳ء، ۵ جلد) هے.

مآخذ: براکلمان: تکمله، ۳ : ۵۷ تا ۷۱،

میں مندرج حوالوں پر مندرجۂ ذیل کا اضافہ کر لینا چاہیے: (۱) حسن کامل الصّیرفی: حافظ وشوقی؛ (۲) احمد الطّاھر: محاضرات عن حافظ ابراھیم، قاھرہ ۱۹۵۴ء؛ (۳) شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر، (اول) فی مصر، قاھرہ ۱۹۵۷ء، ص ۸۲ تا ۹۲ [(۴) الزِرِکلی: الاعلام، ۶: ۳۰۴ ب تا ۳۰۵ ب، اور اس میں دیے ہوے ماخذ].

(U. RIZZITANO)

حافظ ابرو: ایک ایرانی جغرافیہ نویس اور مؤرخ - اس کا اصلی اور صحیح نام شہاب الدین عبداللّٰہ بن عبدالرشید الخوافی تھا (نہ کہ نورالدین لطف اللّٰہ بن عبداللّٰہ الہروی، جیسا کہ یورپ کے کتاب خانوں کی فہرستوں میں عبدالرزاق سمرقندی کے ایک غلط بیان کی بنا پر درج ہوا ہے) - عبدالرزاق کے بیان کے مطابق حافظ ابرو ہرات میں پیدا ہوا اور ہمدان میں تعلیم پائی - اس کی اپنی تصانیف سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تیمور کے دربار سے وابستہ تھا اور اس بادشاہ سے اس کے بے تکلفانہ ذاتی مراسم تھے - نیز وہ شطرنج کا ماہر سمجھا جاتا تھا - [تیمور کے بعد اس کے بیٹے اور جانشین شاھرخ اور پوتے شاھزادۂ بایسنغر کے دربار سے منسلک ہوا] - تیمور کی آخری مہمات، اس کی وفات اور غالبًا شاھرخ کی مہمات کے حالات اس نے ایک عینی شاھد کی حیثیت سے لکھے، ۸۱۷ھ/۱۴۱۴-۱۴۱۵ء میں شاھرخ نے اس سے جغرافیے پر ایک مجمل کتاب لکھنے کی فرمائش کی، جس کی بنیاد ایک عربی قلمی نسخے (غالبًا البلخی کے ایک نسخے) پر رکھی گئی، جو فرمانروا کو دستیاب ہوا تھا - حافظ ابرو کی یہ تصنیف، جس کا نام کہیں درج نہیں، دو جلدوں میں منقسم ہے - پہلی جلد میں علاوہ احوال عالم کی تمہید کے (عام طور سے مغرب سے مشرق کو جاتے ہوے) المغرب سے لے کر کرمان تک مختلف ملکوں کا بیان ہے - آخری دو ابواب میں، جو فارس اور کرمان سے متعلق ہیں، جغرافیائی حالات اور مختلف اضلاع کی سیاسی تاریخ مصنف کے زمانے تک مندرج ہے - [اس جلد کا ایک قلمی نسخہ موزۂ بریطانیہ میں ہے (عدد ۱۰۷۷ or)، جس کی تفصیل ریو نے دی ہے - ایک قلمی نسخہ سینٹ پیٹرزبرگ میں بھی ہے] - مصنف کا ارادہ تھا کہ دوسری جلد میں خراسان اور ماوراء النہر کا جغرافیہ اور تاریخ زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرے، جس کی شہادت اس بات سے ملتی ہے کہ جس باب میں صرف خراسان کا ذکر ہے وہ پہلی پوری جلد سے زیادہ ضخیم ہے، لیکن اس جلد کا کوئی مکمل نسخہ ابھی تک دستیاب نہیں ہو سکا - کتاب خانۂ بوڈلین والا نسخہ (Cadex Fraser، ۱۰۰) ماوراء النہر کے جغرافیے پر ختم ہو جاتا ہے؛ اس کا تاریخی حصہ مفقود ہے - دوسرے نسخوں میں بھی فقط خراسان والا حصہ موجود ہے - تمہید، جو احوال کائنات پر مشتمل ہے ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء میں لکھی گئی - پہلی جلد ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں اختتام تک پہنچی، اگرچہ دوسری جلد میں اس کی تاریخ تالیف ایک سال بعد کی دی گئی ہے - اسی فرمانروا، یعنی شاھرخ کے حکم سے حافظ ابرو نے ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء میں تاریخ عالم کی اہم ترین کتابوں کو ایک تالیف [مجموعۂ حافظ ابرو] کے اندر جمع کیا؛ چنانچہ اس کی تدوین کے لیے اس نے تاریخ الطبری [مترجمۂ بلعمی] اور رشید الدین کی جامع التواریخ کا بیشتر حصہ، نیز نظام الدین الشامی کے ظفر نامہ کی، حرف بحرف نقل کروائی - خود حافظ ابرو نے اس کتاب کے لیے جامع التواریخ کا ذیل (۷۰۳ھ/۱۳۰۴ء سے لے کر تیمور کی تخت نشینی تک) لکھا [جس کے اجزا یہ ہیں: (الف) مقدمہ و فہرست مضامین؛ (ب) تاریخ الطبری؛ (ج) ذیل تاریخ طبری، جس میں المقتدر سے

المستعصم تک کے حالات لکھ کر تسلسل قائم کیا، (د) جامع التواریخ کا مقدمہ و فہرست مضامین؛ (ہ) جامع التواریخ؛ (و) تاریخ و نسب ملوک کرت بالاجمال از حافظ ابرو؛ (ز) بادشاہی طغای تیمور، بادشاہی امیر ولی بن شیخ علی ہندو، تاریخ امرائے سربداریہ اور تاریخ امیر ارغون شاہ پر چار مختصر ابواب؛ (ح) ذیل جامع التواریخ، جس میں حافظ ابرو نے شاید شاہرخ کی فرمائش پر ۷۰۶ھ / ۱۳۰۶ء تا ۷۹۵ھ/۱۳۹۲-۱۳۹۳ء، یعنی الجائتو اور ابوسعید تک کے حالات قلم بند کر کے اس خلا کو پورا کیا جو جامع التواریخ اور نظام شامی کے ظفر نامہ کے مابین تھا؛ (ط) تاریخ مظفری از حافظ ابرو؛ (ی) ظفر نامۂ نظام شامی؛ (ک) ذیل کتاب ظفر نامۂ شامی، جس میں ۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء سے لے کر ۸۱۹ھ/۱۴۱۶ء تک کے حالات قلمبند کیے (C. A. Storey : *Persian Literature*، جز ۲، ص ۸۷) - اس کا ایک نسخہ قسطنطنیہ میں محفوظ ہے (داماد پاشا، عدد ۹۱۹)؛ [(ل) تاریخ شاہرخ تا ۸۱۹ھ / ۱۴۱۶ء بغداد کوشکی، ۲۸۲ = Tauer ۳۲ مکتوبہ بعہد شاہرخ (پس ۸۵۰ھ / ۱۴۴۷ء کے بعد کا نہیں) داماد ابراہیم ۹۱۹ = Tauer ۳۲ (مکتوبہ کم از کم ایک جزو ۸۸۵ھ/۱۴۸۰-۱۴۸۱ء)، نور عثمانیہ ۳۲۶۷ = Tauer ۳۴ (صرف ظفر نامہ و حافظ ابرو کا ذیل ۸۲۸ھ / ۱۴۲۵ء)، حکیم اوغلو علی پاشا، ۷۰۳ = Tauer ۳۵ (صرف جامع التواریخ کی جلد ۱ مشمولۂ مقدمہ و فہرست)؛ ذیل جامع التواریخ، طبع خان بابا بیانی، مع مقدمہ و حواشی و تعلیمات تعلیقات، تہران ۱۳۱۷/۱۹۳۹ء - اس کے حصۂ دوم مشتمل بر واقعات بہ ذیل ۷۰۳ھ/۱۳۳۰ء تا ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء کا متن مع فرانسیسی ترجمہ و تعلیقات از بیانی، پیرس ۱۹۳۶ء (دیکھیے اس کا تبصرہ از منورسکی، در *BSOS*، ۹/۱، ۱۹۳۷ء)، ۲۳۵ تا ۲۳۶؛ C.A. Storey : *Persian Literature*، جز ۲، کراسہ ۸۸، ص ۱۲۳۵، ج ۲، ۸۲۶ھ/۱۴۲۳ء میں حافظ ابرو نے شہزادۂ بایسنغر کے لیے چار جلدوں میں (زبدة التواریخ کے نام سے) تاریخ عالم لکھی - (اس کا نام فصیحی خوافی نے ''مجمع التواریخ سلطانی'' بتایا ہے، جو مصنف کی وفات سے چار سال پہلے ۸۲۹ یا ۸۳۰ھ / ۱۴۲۶ یا ۱۴۲۷ء) میں اختتام پذیر ہوئی، یہ تاریخ چار جلدوں میں ہے (Rieu : *Pers. Cat.*، ص ۴۲۲ الف)، جن کی تفصیل یہ ہے: (۱) زمانۂ قبل از اسلام کے پیغمبر اور ایران کے شاہان قدیم؛ (۲) رسول کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم اور المستعصم تک کے خلفا؛ (۳) بعد از خلافت سلجوقیوں اور مغولوں کے حالات تا وفات ابو سعید ایلخانی؛ (۴) بعنوان زبدة التواریخ بایسنغری، جو دو حصوں میں منقسم ہے: (الف) سوانح تیمور، اس میں نظام الدین شامی کے ظفر نامہ کا متن ہے، جس میں حافظ ابرو نے بعض مقامات پر ترمیم و اضافہ کیا ہے، (ب) شاہرخ کا عہد تا ۸۳۰ھ/۱۴۲۶-۱۴۲۷ء، اس میں غالباً تاریخ شاہرخ ہی کی نظرثانی کی گئی ہے، جو گیارہ سالہ حالات پر مشتمل ہے (C.A. Storey : *Persian Literature*، جز ۲، کراسہ ۱، ص ۸۸، (Section 2, Fasciculus 1, P. 88) - [پہلی دو جلدوں کے قلمی نسخے (زمانۂ قبل از اسلام کی تاریخ اور آنحضرتؐ اور ان کے خلفا کے زمانے کی تاریخ) امپیریل اکیڈیمی سینٹ پیٹرز برگ میں موجود ہیں - Baron V. Rosen نے ان کی تفصیل بیان کی ہے - جلد اول کا ایک قلمی نسخہ، جو پہلے Comte de Gobineu کے ذخیرۂ کتب میں شامل رہا ہے، اب موزۂ بریطانیہ میں ہے (عدد Or ۲۷۷۴) - بقول ای - جی - براؤن جلد دوم کا بہت عمدہ نسخہ مکتوبہ در ہرات بروز جمعہ بتاریخ ۱۵ شعبان ۸۲۹ھ / ۲۲ جون ۱۴۲۶ء ان کے ذخیرۂ کتب میں موجود ہے (*A Literary History of Persia*، ۳ : ۴۲۵) - تیسری جلد مکمل اور

چوتھی جلد کا پہلا حصہ، جس میں مؤلف نے ظہور اسلام سے لے کر اپنی زندگی تک ایرانی حکومتوں کا حال قلمبند کیا، ناپید ہیں] - چوتھی جلد کا دوسرا حصہ (جس میں شاہرخ کے عہد کی تاریخ ۸۳۰ھ/ ۱۴۲۷ء تک مسطور ہے) محفوظ ہے - مؤخر الذکر اس تصنیف کا یقیناً اہم ترین حصہ ہے۔ مگر اس کا صرف ایک نسخہ (Elliot، ۴۲۲) کتاب خانۂ بوڈلین میں ہے، جس کی کتابت انتہائی بے پروائی سے ہوئی ہے - عبدالرزاق نے ان حصوں سے بہت سے اقتباسات لیے، جو اب ناپید ہیں - زمانۂ حال کے ایک ایرانی مصنّف محمد حسن خاں کا دعوٰی ہے کہ ان کے پاس زُبدۃ التواریخ کا مکمل نسخہ موجود ہے، لیکن اس نسخے کے متعلق ابھی تک کوئی بات منکشف نہیں ہوئی - ۸۲۸ھ / ۱۴۲۴ - ۱۴۲۵ء میں حافظ ابرو نے شاہرخ کی فرمائش پر جامع التواریخ کا ایک نیا ایڈیشن شائع کیا اور جو حصہ اس وقت مفقود سمجھا جاتا تھا اس کی جگہ زبدۃ التواریخ کا پہلا حصّہ رکھ دیا گیا - تاریخ عالم کی تألیف کا یہ کام مصنف کی وفات سے، جو ۳ شوال ۸۳۳ھ / ۱۵ جون ۱۴۳۰ء کو واقع ہوئی، منقطع ہو گیا - حافظ ابرو نے اپنی تالیف میں بہت سی معلومات ایسی تحریروں سے اخذ کر کے درج کی ہیں جو اب معدوم ہیں - جہاں تک اس کے اپنے عہد کے واقعات اور حالات کا تعلق ہے، اس کی کتاب کے متعلقہ حصے بہت مستند ہیں (قب Barthold : *Hāfiẓ-i Abrū i lego Sočineniya*، در المظفریہ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء، ص ۱ ببعد؛ قب نیز *Zapiski vost. otd. arkh. obshč*، ۱۸ : ۱۳۸ ببعد).

(W. BARTHOLD [و ادارہ]).

• حافظ احمد پاشا: (م ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۲ء) سلطنت عثمانیہ کا صدر اعظم - اس کی تاریخ پیدائش صحیح طور پر معلوم نہیں، لیکن Simone Contrarini نے اپنی اس روداد (relazione) میں جو اس نے ۱۶۱۲ء میں وینس کی حکومت (Signoria) کو لکھ کر بھیجی تھی، بیان کیا ہے کہ اس کی عمر اس وقت چالیس سال تھی (Barozzi و Berchet، ۱ : ۱۴۶ : "...... Cabil bassa gia capitan del Mare che regge ora Damasco sarà di 40 anni..." (= سابق امیرالبحر کابل پاشا [؟]، جو اس وقت دمشق کا حاکم ہے، چالیس سال کا ہے) - اس نے اندرونِ ہمایوں [محل سلطانی] میں مصاحب (بادشاہ کا خاص ندیم) کے منصب تک ترقی کی اور طوغانجی باشی [میرشکار] بھی رہا - اندرون ہمایوں کو چھوڑنے کے بعد وہ وزیر اور قپودان پاشا، یعنی عثمانی بحریہ کا امیر البحر اعظم بن گیا اور اس عہدے پر ۲۲ شوال ۱۰۱۶ھ / ۹ فروری ۱۶۰۸ء تا ۱۶ فروری ۱۶۰۹ء فائز رہا (قب نعیما، ۲ : ۲۳ و Salignac، ص ۲۵۹، حاشیہ ۱)، لیکن اسے کوئی ناموری حاصل نہیں ہوئی، کیونکہ ۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸ء میں وہ ان جہازوں کی حفاظت نہ کر سکا جو مصر کا خراج لے کر اسکندریہ سے استانبول جا رہے تھے - ان میں سے کئی جہاز ردوس Rhodes کے قریب فلورنس کے بحری بیڑے کے ہاتھ لگ گئے اور اس میں بڑی حد تک اس کی اپنی غفلت کو دخل تھا - اب حافظ احمد کو قپودان پاشا کے عہدے سے معزول کر کے شام (دمشق) کا بیگلربیگی بنا دیا گیا - اس منصب پر اپنی میعاد ملازمت (اپریل ۱۶۰۹ تا جنوری ۱۶۱۵ء؛ قب Laoust، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱) کے دوران میں وہ لبنان کے دُروزی سردار فخرالدین ثانی [رکّ بآں] کے خلاف فوجی کارروائیوں میں مصروف رہا - اس کے چند سال بعد، جب وہ دیار بکر کا بیگلر بیگی تھا، اسے بغداد پر ترکی حکومت بحال کرنے کا حکم ملا، جہاں صوباشی بکر نے

بغاوت برپا کر رکھی تھی؛ لیکن اس مہم میں وہ ناکام رہا اور شاہ عباس اول صفوی کی فوجوں نے ۱۰۳۳ھ/ ۱۶۲۳-۱۶۲۴ء کے موسم سرما میں بغداد پر قبضہ کر لیا۔ حافظ احمد ربیع الآخر ۱۰۳۴ھ/ فروری ۱۶۲۵ء میں صدرِ اعظم مقرر ہوا۔ اس کی صدارتِ عظمیٰ کا اہم ترین واقعہ بغداد کا ناکام محاصرہ (صفر ۱۰۳۵ھ/ نومبر ۱۶۲۵ء تا شوال ۱۰۳۶ھ/ جولائی ۱۶۲۶ء) ہے۔ ربیع الاول ۱۰۳۶ھ/ دسمبر ۱۶۲۶ء میں اسے صدرِ اعظم کے عہدے سے معزول کر کے وزیر ثانی بنا دیا گیا، لیکن اس کے ساتھ ہی سلطان مراد رابع کی ایک بہن سے اس کی شادی بھی کر دی گئی۔ ۲۹ ربیع الاول ۱۰۴۱ھ/ ۲۵ اکتوبر ۱۶۳۱ء کو وہ دوسری بار صدراعظم مقرر ہوا (نعیما، ۳ : ۷۹)، لیکن ۱۹ رجب ۱۰۴۱ھ/ ۱۰ فروری ۱۶۳۲ء کو وہ ایشیاے کوچک کے فوجی دستوں [ینی چریوں] کی ایک بغاوت میں مارا گیا (پچوی، ۲ : ۴۲۰ تا ۴۲۱)۔

[حافظ احمد پاشا ترکی کا اچھا شاعر تھا اور حافظ تخلص کرتا تھا۔ بغداد کے محاصرے کے دوران میں اس نے ایک منظوم خط میں سلطان سے کمک بھیجنے کی درخواست کی:

آلدے اطرافی عدو امداد عسکر یوقمیدر
دین یولنده باش ویرر بر مردِ سرور یوقمیدر

....

رفعِ بیداده تکاسلدن غرض نه بیلمیوز
دردِ مظلومان سوال اولمزمی محشر یوقمیدر

(=آہ! دشمن نے ملک تاراج کر دیا۔ کیا ہماری مدد کے لیے کوئی لشکر نہیں آئے گا؟ کیا اللہ کی راہ میں جان قربان کرنے والا کوئی جوانمرد نہیں رہا؟ . . . . . . نہ جانے ظلم کا مداوا کرنے میں اتنی دیر کیوں ہو رہی ہے! کیا یوم حشر کبھی نہ آئے گا کہ مظلوموں کی داد رسی ہو؟)۔

سلطان مراد رابع نے، جو خود بھی شاعر تھا، اس کا جواب نظم میں دیا اور حافظ کو اس کی غفلت پر ملامت کی:

حافظا بغداده امداد ایتمکه ار یوقمیدر
بزدن استمداد ایدرسن سنده عسکر یوقمیدر

....

رافضیلر آلدی بغدادی تکاسل ایلدک
ساڭه خصم اولمزمی حضرت روز محشر یوقمیدر

(=اے حافظ! کیا تیرے پاس بغداد کی مدد کے لیے کوئی جوانمرد نہیں رہا کہ تو ہم سے مدد چاہتا ہے؟ کیا خود تیرے پاس لشکر نہیں ہے؟ . . . بغداد مفتوح ہو گیا اور تو نے تساہل برتا۔ کیا روز محشر نہیں ہو گا کہ خداے تعالٰی تجھ سے تیرے گناہ کی باز پرس کرے)۔ یہ دونوں خط Gibb نے **A Hist. of Ottoman Poetry** میں شامل کیے ہیں].

مآخذ: (۱) پچوی : تاریخ، ۲ : ۳۹۱ ببعد، ۴۰۲ تا ۴۰۷، ۴۱۹ تا ۴۲۱؛ (۲) قرہ چلبی زادہ : روضة الابرار، ص ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۲۷ تا ۵۳۰، ۵۳۵، ۵۳۹ تا ۵۵۰، ۵۵۷، ۵۶۱ تا ۵۶۵، ۵۷۱، ۵۷۴؛ (۳) نعیما : تاریخ، استانبول ۱۲۸۱-۱۲۸۳ھ، ۲ : ۲۳، ۲۵، ۴۹، ۱۲۰ تا ۱۲۱، ۲۷۱ تا ۲۸۶، ۳۴۷ تا ۳۴۸، ۳۵۳ تا ۳۵۵، ۳۶۰ تا ۳۹۷، ۴۰۱ تا ۴۰۴ و ۳ : ۶ تا ۹۲؛ (۴) صولاق زادہ : تاریخ، ص ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۵۰؛ (۵) حاجی خلیفہ : تحفة الکبار فی اسفار البحار، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۱۱۰؛ (۶) مرتضی نظمی زادہ : گلشنِ خلفاء، استانبول ۱۱۴۳ھ، ورق ۲۰۷ راست و ببعد؛ (۷) فریدون : منشآت السلاطین، بار دوم، ۲ : ۸۱ تا ۸۴، ۱۲۵ تا ۱۲۶؛ (۸) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۳ : ۳۵۲، ۴۰۰ ببعد، بمواضع کثیرہ؛ (۹) اسکندر بیگ منشی : تاریخ عالم آرای عباسی، تہران ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء، ۲ : ۱۱۳۶ (اشاریہ)؛ (۱۰) Hammer-Purgstall : *Histoire*، ۸ : ۱۶۷، ۲۹۳، ۳۱۴ تا ۳۱۵ و ۹ : ۸ تا ۱۸، ۲۲ تا ۲۳، ۳۱۰ ببعد، بمواضع کثیرہ، ۵۸، ۶۶

تا ۸۲، ۸۳ تا ۸۷ بمواضع کثیرہ، ۱۶۵ تا ۱۷۳، ۳۹۷؛ (۱۱) N. Barozzi و G. Berchet : *Le Relazioni degli stati Europei lette al Senato dagli ambasciatori Veneziani nel secolo decimosettimo*، سلسلہ ۵: *Turchia*، وینس ۱۸۶۶ - ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۳۶ و ۲: ۳۶ تا ۳۹؛ (۱۲) F. Wüstenfeld : *Fachr ed-din der Drusenfürst und seine Zeitgenossen* (*Abh. der kgl. Ges. der Wiss. Göttingen*، Bd. ۳۳) گوٹنگن ۱۸۸۶ء، ۱۳۰ ببعد، بمواضع کثیرہ ۱۵۰ ببعد بمواضع کثیرہ؛ (۱۳) *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut Biron, Baron de Salignac, 1605-1610* (*Correspondance diplomatique et documents inédits*)، نشر Archives historiques de la Gascogne، کرّاسہ ۱۹، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۱۹۶، ۲۳۵ تا ۲۳۸ بمواضع کثیرہ، ۲۵۹، ۳۲۷ تا ۳۲۹ و ۳۴۴ (اشاریہ)؛ (۱۴) S. H. Longrigg : *Four centuries of modern Iraq*، آوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۳۶، ۵۳ تا ۶۳، ۶۸؛ (۱۵) P. Carali : *Fakhr ad-Din II, Principe del Libano, e la corte di Toscana 1605-1635*، روما ۱۹۳۶ - ۱۹۳۸ء، ۱: ۳۷۹ (اشاریہ) و ۲: ۳۰۶ (اشاریہ)؛ (۱۶) M. Chebli : *Fakhreddine II Maan, Prince du Liban (1572-1635)*، بیروت ۱۹۴۶ء، ص ۵۵ تا ۶۲ بمواضع کثیرہ؛ (۱۷) H. Laoust : *Les Gouverneurs de Damas................(658-1156/1260-1744) : Traduction des Annales d'Ibn Ṭūlūn et d'Ibn Ǧumʻa*، دمشق ۱۹۵۲ء، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۱۸) عثمان زادہ تائب : حدیقۃ الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۳۷ ببعد؛ (۱۹) سامی : قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۶ھ، ۱ : ۹۲۷ تا ۹۳۷؛ (۲۰) سجلّ عثمانی، ۲ : ۹۸؛ (۲۱) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی : عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۵۴ء، ۳ / ۲ : ۳۸۰ تا ۳۸۲، ۳۸۴؛ (۲۲) وو، ت، بذیل مادّہ حافظ احمد پاشا (از اورخان فؤاد کوپرولو)؛ (۲۳) E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، طبع براؤن، ج ۳ (۱۹۰۴ء)، ص ۲۴۹ تا ۲۵۱ و ج ۶ (۱۹۰۹ء)، ص ۱۹۰ تا ۱۹۱].

([و ادارہ] V. J. PARRY)

⊗ **حافظ برخوردار** : پنجابی زبان کا ایک ممتاز شاعر، جس کے بارے میں میاں مولا بخش کشتہ نے پنجابی شاعراں دا تذکرہ میں لکھا ہے کہ وہ تقریباً ۱۰۳۰ھ میں تخت ہزارے کے نواحی گاؤں مسلمانی، ضلع سرگودھا، میں پیدا ہوا تھا۔ تحصیل علم کے لیے پہلے لاہور آیا اور پھر یہاں سے سیالکوٹ چلا گیا؛ آخر عمر تک وہیں رہا۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ حافظ برخوردار قرآن مجید کا حافظ تھا۔ ساری عمر وعظ و نصیحت کرنے اور شعر و شاعری میں بسر کی۔ فرائض ہندوی میں اس نے اپنے استاد کا نام عبدالحکیم (ساکن جہان آباد) بتایا ہے۔

فرائض ہندوی میں حافظ برخوردار نے موضع مسلمانی چیمہ چٹھہ، پرگنۂ صوبۂ لاہور، کو اپنا آبائی مسکن بتایا ہے اور تحصیل علم کے سلسلے میں جہان آباد کا ذکر کیا ہے۔ انواع برخوردار اور ترجمۂ قصیدۂ غوثیہ میں اس نے اپنا وطن تخت ہزارہ بتایا ہے اور سیالکوٹ میں علم حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ ترجمۂ قصیدۂ بانت سعاد میں رسول نگر کو جاے سکونت بتایا ہے۔

تصنیفات : حافظ برخوردار نے پنجابی زبان میں تقریباً چالیس کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں۔ ان کتابوں کو موضوع کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (الف) مذہبی اور شرعی مسائل سے متعلق؛ (ب) رومانی داستانیں۔

(الف) مذہبی کتب و رسائل : (۱) نہر العلوم؛ (۲) بحر العلوم؛ (۳) شمس العلوم؛ (۴)

مفتاح العلوم؛ (۵) فقه اجمال؛ (۶) نجات المسلمین؛ (۷) تنبیه المفسدین؛ (۸) فرائض هندوی (۱۰۸۱ھ)؛ (۹) یوسف زلیخا (۱۰۹۰ھ)، وغیره - ان کے علاوه انواع برخوردار، جس میں انیس رسائل هیں، ۱۱۷۶ھ میں لکھی گئی تھی.

(ب) رومانی داستانیں: (۱) مرزا صاحباں (۱۱۸۶ھ؟)؛ (۲) هیر رانجها.

زبان: حافظ برخوردار نے اپنی تمام کتابوں میں مقامی بولی کے بجاے ٹکسالی اور معیاری پنجابی استعمال کی هے - رومانی داستانوں کی زبان بهت دل آویز اور خوبصورت هے - مذهبی اور شرعی مسائل پر لکھی هوئی کتابوں میں عربی اور فارسی الفاظ کی حسین آمیزش نظر آتی هے - حافظ برخوردار پهلا شاعر هے جس نے اپنی زبان کے لیے لفظ ''پنجابی'' استعمال کیا - اس سے پهلے تمام پنجابی شاعروں نے اس کے لیے ''هندوی'' هی کا لفظ استعمال کیا تھا.

پنجابی ادب کے بعض نقادوں نے اس راے کا بھی اظهار کیا هے که حافظ برخوردار ایک نهیں بلکه دو تھے - میاں محمد بخش (سیف الملوک)، میاں احمد یار (یوسف زلیخا)، مولوی دلپذیر (قصص المحسنین) اور عبدالغفور قریشی (پنجابی زبان و ادب تے تاریخ)، وغیره نے لکھا هے که ایک حافظ برخوردار تو وه هے جس نے فرائض هندوی میں اپنا مسکن مسلمانی چیمه چٹھه، پرگنهٔ صوبهٔ لاهور بتایا هے اور دوسرا حافظ برخوردار وه هے جو تنبیه المفسدین، مفتاح السعادت، ترجمهٔ قصیدهٔ غوثیه اور مفتاح المعلی میں خود کو تخت هزارے کا رهنے والا بتاتا هے - دوسری طرف میاں مولا بخش کُشته (پنجابی شاعراں دا تذکره)، باوا بده سنگھ (پریم کهانی)، وغیره کی راے هے که حافظ برخوردار دراصل ایک هی تھا؛ تحصیل علم وغیره کے سلسلے میں جهاں کهیں مقیم رها، اس نے اس جگه کا ذکر اپنی کتاب میں کر دیا هے.

قرائن بتاتے هیں که حافظ برخوردار دو تھے.

اگر یهاں مولا بخش کُشته کا دیا هوا سن پیدائش، یعنی ۱۰۳۰ھ، صحیح مان لیا جائے تو حافظ برخوردار کی عمر ۱۴۶ سال بنتی هے، کیونکه انواع برخوردار کا سن تصنیف خود مصنف نے ۱۱۷۶ھ دیا هے، نیز یه بتایا هے که اس نے سسی پنوں ۱۱۸۶ھ میں لکھی تھی (ظفر آفتاب، در هفت روزه همارا پنجاب، ۲۰ جولائی ۱۹۴۷ء) - اگر یه سن بھی مد نظر رکھا جائے تو کل عمر ۱۵۶ سال تک پهنچ جاتی هے، جو قرین قیاس نهیں.

دو علحده علحده شخصیتوں کی اس بات سے بھی تصدیق هوتی هے که بحر العلوم کے مصنف حافظ برخوردار نے رومانی داستانیں لکھنے والوں کو سخت الفاظ میں تنقید کا نشانه بنایا هے اور انهیں بدعت کا مرتکب بتایا هے.

مندرجهٔ بالا شواهد سے هم بآسانی یه نتیجه نکال سکتے هیں که حافظ برخوردار یقینی طور پر دو هی تھے: ایک وه جس نے صرف مذهبی اور شرعی مسائل پر کتابیں لکھیں اور دوسرا وه جس نے رومانی داستانیں، مثلاً مرزا صاحباں، هیر رانجها، سسی پنوں، وغیره لکھیں.

مآخذ: (الف) پنجابی: (۱) باوا بده سنگھ: پریم کهانی، لاهور بک شاپ، لاهور؛ (۲) موهن سنگھ دیوانه: پنجابی ادب دی مختصر تاریخ؛ (۳) عبدالغفور قریشی: پنجابی زبان دا ادب تے تاریخ، تاج بکڈپو، لاهور ۱۹۵۶ء؛ (۴) میاں مولا بخش کشته: پنجابی شاعراں دا تذکره، لاهور ۱۹۶۰ء؛ (۵) سریندر سنگھ کوهلی: پنجابی ساهت دا اتهاس، لدهیانه ۱۹۵۵ء؛ (۶) احمد حسین قریشی، در ماهنامه پنجابی ادب، لاهور، تنقید نمبر (ستمبر - اکتوبر ۱۹۶۲ء)،

(ب) اردو: (۷) محمد سرور: پنجابی ادب، مطبوعات پاکستان، کراچی؛ (۸) احمد حسین قریشی: پنجابی ادب کی مختصر تاریخ، لاہور ۱۹۶۳ء۔

(آصف خاں)

* **حافظ الدّین**: یعنی دین کی حفاظت کرنے والا؛ ایک اعزازی لقب ہے، جو مثلاً النّسفی [رك بآں] کے نام کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔

⊗ **حافظ رحمت خاں**: بن شاہ عالم خاں بن محمود خاں بن شہاب الدین المعروف بہ کوٹا بابا [بن دولت خاں بن بدل خاں بن داؤد خاں] بن بھڑیچ [= بڑیچ] خاں [بن شرخبون بن سربن] بن قیس عبدالرّشید، جو پٹھانوں یا افغانوں کا جدّ امجد ہے ۔ وہ حافظ قرآن اور روہیلکھنڈ کے ایک اہم حکمران خاندان کا سردار تھا، جو بارھویں سے اٹھارویں صدی تک بر سر اقتدار رہا ۔ اس کے بعض اجداد مغربی پاکستان کے ایک مقام شورابک (ضلع پشین [صوبۂ بلوچستان]) سے نقل مکانی کر کے چچ ھزارہ چلے آئے اور وہاں یہ خاندان بالآخر مستقل طور پر آباد ہو گیا۔ حافظ رحمت خاں ۱۱۲۰ھ / ۱۷۰۸ء میں تور شہامت پور میں پیدا ہوا، جو روہ (= پہاڑی علاقہ، ایک اصطلاح جو آج کل غیر معیّن طور پر مغربی پاکستان کے قبائلی علاقوں اور ان سے ملحق افغانی علاقے کے لیے استعمال کی جاتی ہے) کا ایک چھوٹا سا غیر معروف گاؤں ہے ۔ اس کی پیدائش اس کے والد کی ہندوستان سے پہلی بار واپسی کے بعد ہوئی، جہاں ان دنوں علاقۂ کٹھیر (موجودہ روہیلکھنڈ) میں اس کے ایک غلام داؤد خاں نے، جو مقامی راجاؤں اور زمینداروں کے ھاں فوجی خدمات انجام دیتا رہا تھا، تموّل و رسوخ حاصل کر لیا تھا ۔ رفتہ رفتہ داؤد خاں نے اپنی ایک علٰحدہ ریاست قائم کر لی ۔ اس کے اس قدر جلد عروج کی خبر پا کر اس کے بہت سے ہم وطنوں نے بھی ہندوستان کا رخ کیا، جن میں رحمت خاں کا باپ شاہ عالم خاں بھی شامل تھا ۔ اس کی آمد پر داؤد خاں نے اس کا گرمجوشی سے استقبال کیا جیسا کہ ایک آقا کے شایان شان تھا، لیکن [کچھ مدت بعد بعض وجوہ کی بنا پر دونوں میں رنجش پیدا ہو گئی، چنانچہ] داؤد خاں نے اسے مروا دیا ۔ اس کے تھوڑے ھی عرصے بعد داؤد خاں خود بھی مارا گیا اور اس کا متبنّٰی علی محمّد خاں اس کا جانشین ہوا ۔ وہ ایک بہادر اور دلیر سپاھی تھا، جسے اس وقت کے مغل بادشاہ نے طبل و علم دے کر نوّاب کے خطاب سے سرفراز کیا؛ علاوہ ازیں اسے وزیر الممالک قمر الدین خاں کا تقرب بھی حاصل ہو گیا ۔ اس سرپرستی سے روہیلے اتنے نڈر ہو گئے کہ انھوں نے علی محمد خاں کی سرکردگی میں پرگنۂ بریلی [رك بآں] اور اس کے گرد و نواح میں تاخت و تاراج شروع کر دی ۔ اس کی شکایتیں بادشاہ محمد شاہ (۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء) کو پہنچیں تو اس نے ان کے خلاف تعزیری اقدامات کا حکم دیا ۔ روہیلوں کو شاھی افواج پر ایک غیر متوقع فتح حاصل ہوئی تو ان مہم آزماؤں میں بعض مزید علاقے فتح کرنے کی بھی ہمت پیدا ہو گئی ۔ اس سے اودھ کے نواب وزیر صفدر جنگ [رك بآں] کو تشویش ہوئی کیونکہ وہ خود بھی توسیع مملکت کے منصوبے بنا رہا تھا ۔ وہ مذھبًا شیعہ تھا اور کٹر سنی روہیلوں سے نفرت کرتا تھا ۔ اس نے بادشاہ کو علی محمد خاں کے خلاف بھڑکانا شروع کیا، چنانچہ خود بادشاہ کی قیادت میں روہیلہ سردار کے خلاف ایک مہم روانہ ہوئی ۔ علی محمد خاں نے ہتھیار ڈال دیے ۔ وزیر الممالک کی سفارش سے اسے معافی تو مل گئی، لیکن بادشاہ اسے قیدی کی حیثیت میں دھلی لے گیا ۔ علی محمد خاں کے دست راست حافظ رحمت خاں سے کوئی تعرّض نہیں کیا گیا تھا، تاھم علی محمد خاں

کی نظربندی کو قومی توہین تصور کیا گیا۔ رحمت خاں نے اپنی آزادی سے فائدہ اٹھا کر ایک بڑی فوج تیار کر لی اور دارالسلطنت کی طرف روانہ ہو گیا تاکہ بادشاہ پر دباؤ ڈال کر اپنے سرپرست علی محمد خاں کو رہا کرائے۔ اس نے وزیر الممالک اور دوسرے امرا کو ڈرا دھمکا کر اس بات پر راضی کرلیا کہ اس کے مطالبات منظور کرلیے جائیں، چنانچہ علی محمد خاں کو قید سے رہا کر دیا گیا اور اسے سرہند کی صوبہ‌داری دے دی گئی، جہاں ان دنوں سکھوں اور جاٹوں کے جتھوں نے شورش برپا کر رکھی تھی۔ رحمت خاں نے ایک بار پھر سرکش زمینداروں کی قوت مزاحمت کو توڑ کر اور حملہ آور لٹیروں کو پراگندہ کر کے امتیاز حاصل کیا۔ علی محمد خاں کو اپنے منصب پر بحال ہوے زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ احمد شاہ ابدالی کے ہندوستان پر حملے (۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء) کی خبر دہلی پہنچی۔ اس اندیشے سے کہ کہیں روہیلے اس کے ساتھ نہ مل جائیں، علی محمّد خاں کو احتیاطاً سرہند سے ہٹا کر کٹھیر میں اس کے سابق منصب پر مامور کر دیا گیا۔

۱۱۶۸ھ / ۱۷۴۸ء میں محمّد شاہ اور وزیر الممالک قمرالدین خاں کے انتقال پر سلطنت میں وزارت کے اہم منصب کے لیے کشمکش شروع ہو گئی۔ صفدر جنگ بھی اس عہدے کا امیدوار تھا۔ اس نے علی محمد خاں کی تائید و حمایت حاصل کرلی، جس نے رحمت خاں کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ صفدر جنگ کو حصول مقصد میں مدد دے۔ رحمت خاں ایک ہزار چیدہ سپاہی لے کر دہلی روانہ ہو گیا اور ایک دلیرانہ حملہ کر کے بادشاہ احمد شاہ (۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء تا ۱۱۶۸ھ / ۱۷۵۴ء) کو عہدۂ وزارت صفدر جنگ کے سپرد کرنے پر مجبور کر دیا۔ کچھ ہی عرصے بعد ۳ شوال ۱۱۶۲ھ/۴ ستمبر ۱۷۴۹ء کو علی محمد خاں کا انتقال ہو گیا۔ اس نے از روے گلستان رحمت (دیکھیے مآخذ) اپنی وفات سے صرف دو دن پہلے رحمت خاں کو اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا، لیکن رحمت خاں بخوشی علی محمد خاں کے خورد سال بیٹے سعد اللہ خاں کے حق میں حکومت سے دست بردار ہوگیا (کیونکہ اس وقت اس کے دونوں بڑے بھائی، عبداللہ خاں اور فیض اللہ خاں، افغانستان میں احمد شاہ ابدالی کی قید میں تھے)۔ سعد اللہ خاں کے زمانۂ خوردسالی میں رحمت خاں عملاً نائب حکومت کے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس صورت حال سے نواب صفدر جنگ کے دل میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ روہیلوں کے مفتوحہ علاقوں پر خود قابض ہو جائے۔ [اس نے پہلے تو قطب الدین خاں، نبیرۂ عظمت اللہ خاں، سابق گورنر مراد آباد، کے نام روہیلکھنڈ کی حکومت کی سند دربار شاہی سے جاری کرا دی، لیکن جب وہ حافظ رحمت خاں کے سرداروں سے لڑتا ہوا مارا گیا تو افغانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے] فرخ آباد کے بنگش نواب قائم خاں [کے نام سند جاری کرا کے اسے] روہیلوں کے خلاف صف آرا کر دیا۔ بداؤں سے تین میل کے فاصلے پر زبردست جنگ ہوئی، جس میں قائم خاں مارا گیا اور اس کا ساٹھ ہزار سواروں کا بڑا لشکر تتر بتر ہو گیا۔ اس فتح کے ثمرے کے طور پر رحمت خاں نے بنگش نواب کے کئی پرگنوں کو اپنے علاقے میں شامل کر لیا اور صفدر جنگ نے اپنے آلۂ کار کی شکست سے فائدہ اٹھا کر فرّخ آباد پر قبضہ کر لیا۔ وہ اپنے ہزیمت خوردہ ساتھی کے خاندان سے بدسلوکی سے پیش آیا، لیکن قائم خاں کے چھوٹے بھائی احمد خاں نے جلد ہی صفدر جنگ کے نائب نول راے کو شکست دے کر اور قتل کر کے اپنی غصب شدہ جاگیر دوبارہ حاصل کر لی۔ اس پر صفدر جنگ برافروختہ ہوا اور اس نے ایک بڑی فوج جمع کر کے افغانوں کے

خلاف چڑھائی کر دی ۔ احمد خاں کی درخواست پر رحمت خاں بھی اس جنگ میں شریک ہو گیا اور ان کی مجموعی فوجوں نے اودھ کی افواج کو بھاری شکست دی ۔ اس صدمے سے تلملا کر صفدر جنگ نے ملہار راؤ ہلکر اور آپاجی سندھیا کی سرکردگی میں مرہٹوں کو بلا لیا [اور فرخ آباد کی طرف کوچ کر دیا ۔ رحمت خاں آنولے میں افغان سرداروں کے ساتھ ابھی مشورے ھی کر رہا تھا کہ سعد اللہ خاں اس کی مرضی کے بغیر یلغار کرتا ہوا موقعِ جنگ پر پہنچ گیا] ۔ ۲۸ اپریل ۱۷۵۱ء کو فتح گڑھ کے نزدیک ایک خونریز جنگ ہوئی، جس میں مرہٹوں نے سعد اللہ خاں کی بارہ ہزار فوج کو مکمّل شکست دی [اور سعد اللہ خاں اور نواب احمد خاں اپنے متعلقین سمیت آنولے آ گئے] ۔ اپنی فتح سے حوصلہ مند ہو کر مرہٹوں اور ان کے حلیف صفدر جنگ کو اب کٹھیر [روھیلکھنڈ] پر حملہ کرنے اور قبضہ کرنے کا خیال پیدا ہوا ۔ ان کے ارادوں کی بھنک پا کر رحمت خاں اور دوسرے روھیلہ سردار ترائی کے دشوار گزار علاقے میں ہٹ گئے [اور جنگِ قراولی شروع کر دی] ۔ صفدر جنگ اور اس کے مرہٹہ حلیفوں نے [چلکیا میں] ان کی خیمہ گاہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن اس علاقے کی دشوار گزاری اور احمد شاہ ابدالی کے ہندوستان پر حملہ آور عونے کے باعث ان کی ہمّت پست ہو گئی ۔ انھوں نے مصلحت یہی دیکھی کہ واپس ہو جائیں ۔ بعد ازاں وہ احمد شاہ کے اشارے پر روھیلوں سے صلح کی گفت و شنید کرنے پر راضی ہو گئے ۔ آخر کار ۱۷۵۲ء میں لکھنؤ میں صلحنامے پر دستخط ہو گئے، [جس کی رو سے روھیلوں نے پانچ لاکھ روپے سالانہ شاہی خراج کے علاوہ صفدر جنگ کو پچاس لاکھ روپے بطور خرچۂ جنگ ادا کرنا منظور کر لیا تا کہ صفدر جنگ مرہٹوں کو جنگ میں شرکت کی موعودہ رقم کا کچھ حصہ ادا کر سکے ۔ اس طرح حافظ رحمت خاں اور صفدر جنگ کے درمیان تجدیدِ تعلقات ہو گئی ۔ مرہٹوں کی تاخت سے روھیلکھنڈ میں بڑی تباھی پھیلی تھی، لہٰذا حکومت کا خرچ چلانے کے لیے حافظ رحمت خاں نے بڑے بڑے سرداروں میں علاقہ تقسیم کر دیا تاکہ ہر سردار اس کی آمدنی سے اپنی سپاہ کا خرچ پورا کرے (دیکھیے حیات حافظ خاں، ص ۱۰۱ تا ۱۰۸)] ۔

احمد شاہ ابدالی ۱۱۶۶ھ/۱۷۵۲ء میں ہندوستان پر ایک بار پھر حملہ آور ہوا ۔ اس موقع پر اس نے [عبداللہ خاں اور فیض اللہ خاں، یعنی] علی محمد خاں کے ان دو بیٹوں کو جنھیں بطور یرغمال قندھار میں رکھا گیا تھا رہا کر دیا ۔ [حافظ رحمت خاں اور سعد اللہ خاں نے ان کا گرمجوشی سے استقبال کیا، لیکن کچھ عرصے بعد تینوں بھائیوں میں ریاست کی خاطر ناچاقی ہو گئی ۔ جب ان میں باھمی اتفاق کی ہر کوشش ناکام رہی تو حافظ رحمت خاں نے ریاست تینوں میں تقسیم کر دی اور ہر ایک کی سرپرستی میں ان کا ایک ایک چھوٹا بھائی دے دیا گیا ۔ عبداللہ خاں کو آنولہ، منونہ، بداؤں اور کوٹ وغیرہ کا علاقہ، فیض اللہ خاں کو بریلی اور اہرات اور سعد اللہ خاں کو مراد آباد وغیرہ کا علاقہ ملا ۔ تھوڑے ھی عرصے بعد نواب عبداللہ خاں کی سخت گیری اور بد مزاجی کے باعث فساد ہونے لگے ۔ اس پر ستزاد یہ کہ ایک روز وہ اپنے بھائی فیض اللہ خاں کے قتل کے ارادے سے اس پر چڑھ دوڑا ۔ فیض اللہ خاں نے حافظ رحمت خاں کے ہاں پناہ لی تو عبداللہ خاں نے رحمت خاں کو زہر دلوانے کی کوشش کی، جو ناکام رہی ۔ اب رحمت خاں نے اسے کہلا بھیجا کہ تمھاری موجودگی ملک میں فتنہ و فساد کا باعث ہے، اس لیے یہاں سے چلے جاؤ ۔ عبداللہ خاں پانچ ماہ تک سرگرداں رہنے کے بعد نواب احمد خاں

بنگش کی سفارش پر دوبارہ حافظ رحمت خاں کے پاس پہنچا اور ریاست کی نئے سرے سے تقسیم ہوئی (۱۷۵۲ء)] - ملک کے اس طرح تقسیم ہو جانے اور اس کے نتیجے میں آمدنی میں کمی ہو جانے کے باعث رحمت خاں مجبور ہو گیا کہ اور مقبوضات تلاش کرے، چنانچہ اس نے اپنی حکومت کو پیلی بھیت تک بڑھا لیا، جس کا نام اس نے حافظ آباد رکھا (یہ نام کبھی مقبول عام نہیں ہوا) اور اسے اپنی عملداری کا صدر مقام بنا لیا - قبل ازیں بریلی (رک باں) اس کی سرگرمیوں کا مرکز تھا، لیکن اب اس کی حیثیت ثانوی رہ گئی - بریلی میں اس نے ایک بڑا محل ایک دیوان خاص اور ایک دیوان عام تعمیر کرایا تھا تاکہ اپنی حکومت کے لوازمات کی تکمیل کر سکے - [اس اثنا میں بادشاہ دہلی احمد شاہ نے صفدر جنگ کی جگہ غازی الدین عمادالملک کو وزارت دے دی، جس پر برہم ہو کر صفدر جنگ آمادۂ جنگ ہو گیا اور شہر کے باہر خیمے لگا کر لڑائی شروع کر دی - مقابلہ اپنی طاقت سے باہر دیکھ کر اس نے رحمت خاں کو اپنی مدد کے لیے طلب کیا - اس نے پہلے تو یہ منظور کر لیا اور چالیس ہزار سپاہ لے کر دہلی کی طرف روانہ ہوا، لیکن راستے میں اسے شاہی فرمان ملا کہ باغی کی شرکت دین و آئین کے خلاف ہے، لہٰذا اپنی ریاست کو واپس چلے جاؤ؛ چنانچہ وہ اپنے ارادے کو فسخ کر کے اور اس کا عذر صفدر جنگ کو لکھ کر روہیلکھنڈ لوٹ آیا - حافظ رحمت خاں کا ایک رفیق نجیب خاں بادشاہ کے ساتھ جا ملا اور اس نے صفدر جنگ کے مقابلے میں کئی مورچے سر کیے - آخر صفدر جنگ نے نجیب خاں کی معرفت بادشاہ سے اپنی تقصیرات کی معافی چاہی، جو اسے دے دی گئی اور نجیب خاں کو حسن خدمت کے صلے میں نواب نجیب الدولہ [رک باں] کا خطاب اور بجنور، سہارنپور اور میرٹھ کی جاگیر عطا ہوئی - ۱۷۵۶ء میں صفدر جنگ نے وفات پائی اور اسی سال غازی الدین نے احمد شاہ بادشاہ کو نابینا کر کے قید میں ڈال دیا اور بہادر شاہ اول کے ایک پوتے عزیزالدین کو عالمگیر کا خطاب دے کر تخت پر بٹھا دیا - اس کے بعد اس نے لاہور پہنچ کر اپنی خوش دامن، یعنی میر منو [رک باں] کی بیگم، کو قید کر کے تیس لاکھ روپے کے عوض لاہور کی صوبہ داری آدینہ بیگ [رک باں] کے حوالے کر دی - اس کے اگلے ہی سال [۱۷۵۶ء] احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان پر تیسری بار حملہ کر دیا - اس نے [اپنے وزیر اعظم اور میر منو کی بیوی کی سفارش پر غازی الدین کو معاف کر دیا اور] رحمت خاں کو حکم دیا کہ وہ وزیر غازی الدین عمادالملک [رک باں] کو شجاع الدولہ سے، جو ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۶ء میں صفدر جنگ کا جانشین ہوا، زر پیشکش وصول کرنے میں مدد دے - [حافظ رحمت خاں کی سعی سے] ایک معاہدہ طے ہو گیا، جس سے جنگ کی نوبت نہ آئی [اور احمد شاہ ابدالی عماد الملک کی جگہ نواب نجیب الدولہ کا تقرر کر کے قندھار واپس چلا گیا - تھوڑے ہی عرصے کے بعد غازی الدین نے مرہٹوں اور جاٹوں کی مدد سے نجیب الدولہ کو دہلی سے نکال دیا، جس نے حافظ رحمت خاں اور شجاع الدولہ کی مدد سے ان کے خلاف جنگ شروع کر دی - اسی اثنا میں احمد شاہ ابدالی کے حملے کی خبر پھر مشہور ہوئی تو غازی ملک نے عالمگیر ثانی کو قتل کرا کے اورنگ زیب عالمگیر کے ایک پوتے کو شاھجہان ثانی کے خطاب کے ساتھ بادشاہ بنا دیا] - ۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء میں پانی پت کی جنگ میں، جس سے ہندوستان میں مرہٹوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا، رحمت خاں، اس کے بیٹے عنایت خاں اور چچازاد بھائی دوندے خاں

نے، جو نجیب الدّولہ کا خسر بھی تھا، عملی حصّہ لیا اور اپنی فوجوں سے احمد شاہ ابدالی کی مدد کی۔ اس کی اس مدد کے صلے میں ابدالی نے اسے اٹاوہ کا پرگنہ، دے دیا۔ رحمت خاں نے وہاں سے مرہٹوں کو، جو ابھی تک اس پر قابض تھے، نکال باہر کیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد شجاع الدّولہ کو فرخ آباد کے بنگش نواب سے پرانی عداوتوں کو طے کرنے کا خیال پیدا ہوا اور اپنے سابق دشمن نجیب الدّولہ سے اتّحاد کرکے، جو اب وزیر اور امیرالامر ہو گیا تھا، اس نے فرخ آباد کے خلاف کارروائی شروع کر دی۔ حافظ رحمت خاں نے کمزور فریق کا ساتھ دیا اور فرخ آباد کی اس چھوٹی سی ریاست کو تباہی سے بچا لیا۔ [۱۷۶۴ء میں نواب سعداللہ خاں نے وفات پائی تو سردارانِ روہیلکھنڈ نے نواب علی محمد خاں کے کسی لڑکے کو اپنا والی تسلیم نہ کیا اور حافظ رحمت خاں کی سرداری میں رہنا قبول کیا۔ ۱۷۶۸ء تک روہیلکھنڈ میں امن و امان رہا اور یہ روہیلوں کے عروج کا زمانہ ہے]۔ اس کے بعد رحمت خاں نے جس بڑے واقعے میں حصہ لیا وہ پٹنے پر حملہ تھا، جو اس وقت (۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ء) انگریزوں کے قبضے میں تھا۔ ۱۱۷۸ھ/۱۷۴۶ء میں بکسر کی جنگ میں، جو انگریزوں اور بنگال کے معزول شدہ ناظم [میر قاسم] اور رحمت خاں کے حلیف شجاع الدّولہ (جسے ہندوستان میں انگریزوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے بڑا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا) کے درمیان لڑی گئی۔ شجاع الدولہ کو شکست ہوئی اور اس نے رحمت خاں کے پاس پناہ لی، جو ان دنوں حسن پور (ضلع مراد آباد) میں خیمہ زن تھا۔ جب شجاع الدولہ نے دیکھا کہ رحمت خاں کوئی عملی مدد دینے کے لیے تیار نہیں ہے تو اس نے مرہٹوں سے رجوع کیا اور ان دونوں کی فوجوں نے مل کر ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۵ء میں کورۂ جہان آباد کے مقام پر انگریزوں پر دھاوا بول دیا، تاہم ان کے سپاہی انگریزی توپوں کی آتش باری کے سامنے نہ ٹھہر سکے اور انہیں مکمّل ہزیمت ہوئی۔ شجاع الدّولہ صلح کی التجا کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس کے دل میں رحمت خاں کی طرف سے خلش رہی کہ وہ ایک نازک مرحلے پر اس کی مدد کو نہیں آیا۔ چونکہ انگریزوں کو رحمت خاں کی غیر جانبداری کا یقین تھا، لہٰذا اسے چند سال اور اطمینان و راحت میں بسر کرنے کا موقع مل گیا۔ انگریزوں کی روز افزوں قوت کا خطرہ ہندوستان کے افق پر بہت نمایاں ہوتا جا رہا تھا اور یہ بات رحمت خاں جیسے ہشیار اور سمجھ دار شخص کی نظر سے بہ آسانی اوجھل نہ رہ سکتی تھی۔ ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء میں نجیب الدّولہ اور ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء میں رحمت خاں کا چچازاد بھائی دوندے خاں، جو اس کا سب سے بڑا حامی تھا، وفات پا گئے، جس سے ہندوستان میں افغان قوت کو بہت ضعف اور نقصان پہنچا۔ نجیب الدّولہ کے بیٹے اور جانشین ضابطہ خاں نے مصلحت اس میں دیکھی کہ مرہٹوں کا حلیف بن جائے، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اس طرح وہ اپنے مقبوضات کو اپنے خاندانی دشمن شجاع الدولہ کی دست برد سے بچا سکے گا۔ رحمت خاں نے سیاسی صورت حال کا اندازہ زیادہ سوچ سمجھ کر کیا اور نواب اودھ کا ساتھ دیا، جسے انگریز اپنے آلۂ کار کے طور پر استعمال کرنا چاہتے تھے اور جس کا علاقہ ان کی رائے میں ان کے اور مرہٹوں کے مابین، جو دونوں ہندوستان میں حصول اقتدار کے لیے کوشاں تھے، ایک درمیانی (buffer) ریاست کا کام دے سکتا تھا۔ مرہٹوں کے خلاف محافظت کی قیمت میں اپنے حصے کے طور پر رحمت خاں نے شجاع الدولہ کو روہیلوں کی جانب سے چالیس لاکھ روپے دینے کا

اس شرط پر وعدہ کیا کہ دس لاکھ روپے تو فوراً ادا کر دیے جائیں اور باقی رقم تین سال کے عرصے میں دس دس لاکھ کی تین قسطوں میں پوری کر دی جائے۔ اس معاہدے میں برطانوی افواج کا حاکم اعلٰی سر رابرٹ بارکر بھی بحیثیت گواہ شریک ہوا (*Treaties, Sanads and Engagements* : C. E. Aitchison ۱ : ۵).

کچھ مدت بعد حافظ رحمت خاں کو محسوس ہوا کہ وہ شرائط پوری نہیں کی گئیں جن کی رو سے وہ مرھٹوں کے خطرے کو دور کرنے کی غرض سے چالیس لاکھ روپے دینے کا پابند ہوا تھا، [بلکہ شجاع الدولہ روھیلوں کو روھیلکھنڈ سے نکال دینے کے لیے انگریزوں کے ساتھ سازش کر رہا ہے]، لٰہذا اس نے اس رقم کی ادائی سے انکار کر دیا۔ [انگریزوں اور شجاع الدولہ نے اسے معاہدے کی خلاف ورزی تصور کیا۔ شجاع الدولہ نے وارن ھیسٹنگز کو بیس لاکھ روپے نقد دیے اور پینسٹھ لاکھ روپے ادا کرنے کا وعدہ کیا، جس کے بدلے میں اسے کمپنی کی طرف سے مدد کا یقین دلایا گیا۔ اس نے اٹاوہ اور فرخ آباد پر قبضہ کر کے نہ صرف نجیب الدولہ کے بیٹے ضابطہ خاں سے امداد کا وعدہ لے لیا، بلکہ شاہ عالم، بادشاہ دہلی، کو بھی یہ لالچ دے کر اس سے فتح روھیلکھنڈ کی اجازت لے لی کہ بعد از فتح نصف روھیلکھنڈ بادشاہ کی ملکیت میں دے دیا جائے گا۔ اس پر مستزاد یہ کہ] بعض روھیلہ سرداروں نے بھی اس جنگ سے کنارہ کشی اختیار کی جس میں انگریزوں نے عملی طور پر اودھ کی فوجوں کی مدد کی۔ ان سرداروں میں علی محمد خاں کا دوسرا بیٹا فیض اللہ خاں بھی شامل تھا، جو بعد میں ریاست رامپور کا (جو اب اتر پردیش میں ضم ہو چکی ہے) بانی ہوا۔ [حافظ رحمت خاں نے مصالحت کی خاطر وارن ھیسٹنگز سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی، لیکن اس نے اس کے بجائے انگریزی فوج شجاع الدولہ کی اعانت کے لیے روانہ کر دی، جس کے سپہ سالار کرنل چیمپین نے حافظ رحمت خاں کو لکھا کہ نواب شجاع الدولہ کو دو کروڑ روپے ادا کیے جائیں ورنہ جنگ ہو گی۔ اس نامعقول مطالبے کے بعد مصالحت کی کوئی صورت نہ رہی]۔ ۱۱۸۸ھ/ ۱۷۷۴ء میں دونوں فوجوں کا کٹرہ میران پور میں، جو تلہر سے سات کوس کے فاصلے پر ہے، تصادم ہوا۔ دشمن کی جمعیت بہت زیادہ تھی۔ اس پر مستزاد یہ کہ بخشی احمد خاں کی قیادت میں روھیلوں کی فوج کی ایک بڑی تعداد نے ساتھ چھوڑ دیا۔ حافظ رحمت خاں کے ایک اڑتا ہوا گولہ لگا اور وہ فوراً ہلاک ہو گیا۔ اس کے ایک سابق ملازم مرتضٰی خاں بھڑیچ نے اس کا سر تن سے جدا کر دیا اور وہ اسے شجاع الدّولہ کے پاس لے گیا، جو اسے دیکھ کر بہت خوش ہوا۔ اس کی لاش بعد ازاں میدان جنگ میں مل گئی اور سر کو اس سے سی دیا گیا۔ پھر لاش کو بریلی بھیج دیا گیا، جہاں اسے دفن کر دیا گیا۔ اس طرح ہندوستان میں روھیلوں کے قلیل المدت، لیکن شاندار عہد حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء میں راؤ پہاڑ سنگھ نے، جسے رحمت خاں نے کئی جاگیریں عطا کی تھیں، اس کی قبر پر ایک مقبرہ تعمیر کر دیا، جسے ۱۱۹۴ھ/ ۱۷۸۰ء میں رحمت خاں کے ایک بیٹے دلاور خاں نے مکمّل کیا۔ بعد ازاں اس کی وقتاً فوقتاً مرمت ہوتی رہی، لیکن آج کل وہ بہت کس مپرسی کی حالت میں ہے۔

حافظ رحمت خاں کی موت کے بعد فتح یاب فوجوں نے بیکس آبادی کی لوٹ کھسوٹ شروع کر دی۔ ہزاروں گاؤں، جنھوں نے اطاعت قبول کرنے سے انکار کیا، نذر آتش کر دیے گئے اور باشندوں کو نکال دیا گیا۔ سینکڑوں عمارتیں، جنھیں روھیلہ سرداروں نے بنوایا

تھا، یا جو شجاع الدولہ کو اپنے عقیدے کے اعتبار سے کھٹکتی تھیں، پیوند زمین کر دی گئیں ۔ ہزیمت خوردہ بہادر سردار کے گھر والوں اور قریبی رشتہ داروں کو بھی نہیں چھوڑا گیا اور ان پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے گئے ۔ ان کی حالت انتہائی خراب و خستہ کر دی گئی اور عورتوں تک کو بھی پیلی بھیت سے، جہاں انھوں نے پناہ لی تھی، بساولی تک پیدل چلنے پر مجبور کیا گیا ۔ کئی دنوں تک آنولے اور بریلی کے راستے میں اس تھکا دینے والے سفر میں سابق حکمران خاندان کے متعدّد ارکان بھوک اور دوسری تکالیف کے باعث مرتے رہے ۔ بالآخر قیدیوں کو الہ آباد کے قلعے میں منتقل کر دیا گیا ۔ یہاں وہ صرف چند ماہ رہے، کیونکہ لال ڈانگ میں فیض اللہ خاں کے ماتحت روہیلہ فوجوں کے اجتماع اور اپنی خطرناک بیماری کے باعث شجاع الدولہ کے دل میں کچھ نرمی پیدا ہوئی اور اس نے بعض قیدیوں کو رہا کر دیا، حالانکہ اس سے پہلے اس نے اپنی والدہ کی منت و سماجت کی بھی کوئی پروا نہ کی تھی؛ [رحمت خان کے ایک بیٹے محبّت خاں نے یہ گوارا نہ کیا کہ وہ تو آزاد ہو جائے اور اس کی والدہ اور اس کے گھرانے کی دوسری خواتین قید میں رہیں، چنانچہ اس نے رہا ہونا قبول نہ کیا]۔

رحمت خاں ایک عادل اور رحم دل حکمران تھا اور اس کے عہد حکومت میں چاروں طرف امن و امان اور خوش حالی کا دور دورہ رہا ۔ اس کے عہد میں کسانوں کی حفاظت کی جاتی تھی، کاریگروں اور صنّاعوں کو اپنے اپنے کام میں بلا روک ٹوک مشغول رہنے کی ترغیب دی جاتی تھی، تجارت اور کاروبار ترقّی پر تھا اور تجّار پر سے تکلیف دہ محصول اٹھا دیے گئے تھے ۔ وہ علم و ادب کا سرپرست تھا اور پانچ ہزار علما کو خزانۂ عامّہ سے وظائف دے کر ان کی کفالت کرتا تھا ۔ وہ پختہ مذہبی خیالات کا آدمی تھا، مراسم رمضان کی پابندی اور احترام کرتا تھا اور اس مبارک مہینے کی راتوں میں نجی طور پر قرآن کریم کے بعض حصے بذات خود پڑھ کر سناتا تھا ۔ وہ فارسی کا شاعر بھی تھا اور افغان شعرا کے کلام کے ایک مجموعے میں، جو موزۂ بریطانیہ میں محفوظ ہے، بعض نظمیں اس سے منسوب ہیں، اگرچہ ان کے مستند ہونے کا ثبوت فراہم کرنا مشکل ہے ۔ وہ خلاصۃ الانساب کا مصنّف ہے، جس میں افغانوں کے نسب کا حال بیان کیا گیا ہے اور آخری باب میں شیعہ مذہب کی تردید کی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) مستجاب خاں : گلستان رحمت (مخطوطہ)، ملخّص انگریزی ترجمہ : *The Life of Hafiz-ool-Moolk Hafiz Rehmut Khan*...، از C. Elliot، لنڈن ۱۸۳۱ء (کسی قدر جانبدارانہ بیان، لیکن غیر تاریخی نہیں)؛ (۲) محمّد سعادت یار خاں : گل رحمت (تا حال مخطوطے کی شکل میں)، گلستان رحمت کا اضافہ شدہ نسخہ، آگرہ ۱۸۳۶ء (زیر عنوان فارسی : ذکر حافظ رحمت خاں)؛ (۳) J. Strachey : *Hastings and the Rohilla War*، آوکسفرڈ ۱۸۹۲ء (اس میں اس جنگ کا یک طرفہ بیان ہے جو روہیلوں کی تباہی کا باعث ہوئی)؛ (۴) کمال الدّین حیدر : تاریخ اودھ (قیصر التّواریخ)، لکھنؤ ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۷۷ء، ۱ : ۵۷ ببعد؛ (۵) نجم الغنی رامپوری : تاریخ اودھ، لکھنؤ ۱۹۱۹ء، ۱ : ۱۱۳ ببعد و ۲ : ۱۸۹ تا ۲۰۰ (اس مں کئی ایسی اسناد کا ذکر ہے جو میری نظر سے نہیں گزریں)؛ (۶) وہی مصنّف : اخبار الصّنادید، بداؤں ۱۹۱۸ء؛ (۷) الطاف علی بریلوی : حیات حافظ رحمت خاں، طبع ثانی، کراچی ۱۹۶۳ء (ایک اچھا خاصا منصفانہ بیان، [ص ۱۴ پر اردو، فارسی اور انگریزی مآخذ کی فہرست دی گئی ہے])؛ (۸) غلام حسین خان : سیّر المتأخرین، لکھنؤ ۱۲۸۲ھ/ ۱۸۶۶ء، ج ۲ و ۳، بمواضع کثیرہ؛ (۹) نور الدّین حسین خان : سرگزشت نوّاب نجیب الدّولہ،

اردو ترجمه، علیگڑھ ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) غلام علی خان نقوی : عماد السعادت، لکھنؤ ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) Mill و Wilson : *History of India*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ج ۳؛ (۱۲) H. R. Nevill : *Gazetteer of Bareilly*، اله آباد ۱۹۱۱ء؛ (۱۳) *Imperial Gazetteer of India* (صوبائی سلسله : *United Provinces and Oudh*، ج ۱)، کلکته ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) Hamilton : *History of the Rohilla Afghans*، لنڈن ۱۷۸۷ء؛ (۱۵) *Cambridge History of India*، ۴ : ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۶؛ (۱۶) *A History of the Freedom Movement, The Rohillas*، کراچی ۱۹۵۷ء، ۱ : ۳۰۳ تا ۳۳۶ (زیادہ ناقدانه نہیں ہے)؛ نیز رک به روھیله.

(بزمی انصاری [و اداره])

⊗ **اَلْحَاقَّة** : سورت قرآن مجید، عدد تلاوت ۶۹، [عدد نزول ۷۸]، جو مکۂ مکرمه میں نبوت کے ابتدائی عہد میں سورة المُلک کے بعد نازل ہوئی۔ اس میں دو رکوع اور باون آیات ہیں (الکشاف، ۴ : ۵۹۸؛ البیضاوی، ۲ : ۳۵۰؛ روح المعانی، ۲۹ : ۳۹ ببعد؛ التفسیر المظہری، ۱۰ : ۴۸)۔ الحاقّة کے لفظی معنی ہیں آفت، یا وہ گھڑی جس کا وقوع ضروری اور جس کی آمد ایک یقینی اور اٹل حقیقت ہے۔ اس گھڑی میں حساب اور ثواب و عقاب حقیقت بن کے سامنے آ جائیں گے۔ یہاں الحاقّه سے مراد قیامت کی مشکل گھڑی ہے، جو اٹل ہے۔ الازہری اور الجوہری وغیرہ ائمۂ لغت کا قول ہے که یه لفظ مُحَاقَّة سے ہے، جس کے معنی ہیں حق، یا حقیقت ثابت کرنے میں غالب آنا۔ قیامت کو الحاقّة اس لیے کہا گیا ہے که اس روز ہر انسان کے لیے لازم ہوگا که اپنے اعمال کی جزا یا سزا پائے، یا اس لیے که قیامت کا دن بعض لوگوں کو دوزخ کی آگ کا سزاوار اور بعض کو جنت کا حقدار ٹھیرائے گا (لسان العرب؛ الصحاح، بذیل مادۂ حقق؛ الکشاف، ۴ : ۵۹۸)۔ الآلوسی (روح المعانی، ۲۹ : ۳۹ ببعد) نے حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے که الحاقة قیامت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ نواب صدیق حسن خان (فتح البیان، ۱۰ : ۴۲) نے بیان کیا ہے که تمام مفسرین کے نزدیک الحاقّة سے مراد قیامت ہے۔

حضرت عمر رضی الله عنه کا بیان ہے :

”اسلام لانے سے قبل میں ایک دن بغرض تعرُّض رسول الله صلّی الله علیه و سلم کے پیچھے مسجد الحرام میں پہنچا۔ آپؐ نماز پڑھنے لگے اور میں آپؐ کے پیچھے کھڑا ہو گیا۔ جب آپ نے سورة الحاقّة کی تلاوت شروع کی تو مجھے قرآن کریم کی ترتیب اور حسن اسلوب بہت پسند آیا۔ میں نے سوچا که یه شخص ضرور شاعر ہے؛ مگر جب آپؐ نے پڑھا : وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ (=یه کسی شاعر کا کلام نہیں) تو میں نے کہا تو پھر یه شخص کاھن ہوگا؛ مگر جب آپؐ نے پڑھا : وَمَا هُوَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ (=یه کسی کاھن کا کلام بھی نہیں) تو میں بہت متأثر ہوا اور اسلام میرے دل میں پوری طرح گھر کر گیا“ (روح المعانی ۲۹ : ۳۲ ببعد؛ تفسیر الطبری، ۲۹ : ۲۷ ببعد).

مفسرین نے پچھلی سورت القلم کے ساتھ اس کا ربط یوں بیان کیا ہے که سورة القلم میں قیامت کا اجمالی ذکر تھا، لیکن الحاقه میں اس دن کی ہیبت و عظمت اور جزا و سزا کو مزید وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ضمنی طور پر ان لوگوں کا بھی تذکرہ ہے جو رسولوں کی تکذیب کے باعث عذاب الٰہی کے مستحق ٹھیرے تاکه آنحضرت صلّی الله علیه و سلم کے معاصرین کو خبردار کیا جائے اور انہیں حق کے انکار اور رسولؐ کی تکذیب سے باز رکھا جائے (روح المعانی، ۲۹ : ۳۹؛ تفسیر الطبری، ۲۹ : ۲۸ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۲۹ : ۴۹ ببعد؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۲ ببعد؛ تفسیر القاسمی، ص ۵۹۱۱)۔

قیامت کبریٰ کی ہولناکی بیان کرنے سے پہلے اس سورت میں قیامت صغریٰ کے چند واقعات بطور تنبیہ بیان کیے گئے ہیں، جیسے قوم عاد و ثمود کی تباہی، غرق فرعون اور طوفان نوح (تفسیر المراغی، ۲۹ : ۵۰، ۵۳، ۵۶).

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ جس نے سورۃ الحاقّۃ کی تلاوت کی اللہ تعالٰی روز حشر میں اس کا حساب آسان فرمائے گا (البیضاوی، ۲ : ۳۰۱) - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم فجر کی نماز میں سورۃ الحاقّۃ اکثر پڑھا کرتے تھے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۲).

مآخذ: (۱) الجوہری : الصحاح، بذیل مادّۂ حقق؛ (۲) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّۂ حقق؛ (۳) راغب : مفردات القرآن، بذیل مادّۂ حقق؛ (۴) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۶) البیضاوی : تفسیر؛ (۷) تفسیر الطبری، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۸) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۹) جمال الدین القاسمی : تفسیر القاسمی، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) احمد مصطفٰی المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۱۱) نواب صدیق حسن خان : فتح البیان، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۱۲) ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری، دہلی، تاریخ ندارد.

(ظہور احمد اظہر)

- **حَاکِم:** وہ شخص جو فیصلہ کرے، حاکم بااختیار [رکّ بہ حَکَم].

- **الحاکِم بِاَمْرِ اللہ:** ابو علی منصور [بن العزیز باللہ نزار]، چھٹا فاطمی خلیفہ [مصر کے خلفاے بنی عُبید میں سے تیسرا خلیفہ]، جو اپنی انتہا پسندیوں، اپنے ظلم و تشدّد، اپنی سزاؤں، اپنے دعوی الوہیت اور اپنے پر اسرار خاتمے کی وجہ سے مشہور ہے - اس کی شخصیت کا صحیح تصور قائم کرنا مشکل ہے - اس نے کئی ایسے اقدامات کیے جو بہت ہی عجیب بلکہ ناقابل توجیہ ہیں اور اس کا کردار تضادات سے بھرا ہوا نظر آتا ہے.

الحاکم [قاہرہ میں ۲۳ ربیع الاول ۳۷۵ھ/ ۱۳ اگست] ۹۸۵ء میں پیدا ہوا اور اپنے والد العزیز کی بِلْبِیس کے مقام پر وفات (۲۸ رمضان المبارک ۳۸۶ھ/ ۱۳ اکتوبر ۹۹۶ء) کے وقت صرف ساڑھے گیارہ برس کا تھا - ۳۸۳ھ/ ۹۹۳ء میں اس کے ولی عہد ہونے کا سرکاری اعلان ہو چکا تھا - العزیز نے اپنے بستر مرگ پر قاضی القضاۃ محمد بن النُّعمان اور بنو کُتامہ کے سردار الحسن بن عمّار کو ہدایت کی تھی کہ وہ اس کے بیٹے کی خلافت کا اعلان کریں - چنانچہ باپ کی وفات کے بعد اس کی بیعت کی گئی اور امام کے خطاب اور الحاکم بامراللہ کے لقب کے ساتھ اس کا خیر مقدم کیا گیا [العزیز کی وصیت کے مطابق بَرْجَوان (رکّ باں)، جو ایک خواجہ سرا تھا، اس کمسن خلیفہ کا ولی مقرر ہوا (دیکھیے وآ، لائڈن، بار اوّل)].

اس کے عہد حکومت کے عین آغاز میں کتامی بربروں نے، جو اس خاندان کے بڑے مددگار تھے، اس بات پر اصرار کیا کہ حکومت کی قیادت ان کے سردار الحسن بن عمّار کو سونپی جائے جو صقلیہ میں بوزنطیوں کے خلاف اپنی کامیابیوں کی بدولت مشہور تھا، اور اسے امین الدّولہ کے لقب کے ساتھ ”واسطہ“ [رکّ بہ فاطمہ، بنو] مقرر کیا گیا تھا - اس نے اپنی فوج میں شامل دیگر عناصر (ترکی، دیلمی اور حبشی) کو نظر انداز کر کے [کتامی] بربروں کو نوازنا شروع کر دیا، العزیز کے وزیر عیسٰی بن نَسْطُورِس کو موت کے گھاٹ اتارا اور برجّوان سے جھگڑا کیا - مؤخرالذکر نے، جسے ابن عمّار کے حامیوں کے اس منصوبے سے خاصی تشویش ہوئی تھی کہ الحاکم کو دبا دیا جائے، دمشق کے ترک

والی منگتکین کے ساتھ معاهده کر لیا ۔ لیکن چونکه منگتکین نے اپنے بدوی حلیف مفرّج بن دغفل بن الجرّاح [رک به الجرّاح، بنو] کے ساتھ مصر کی طرف چڑھائی کر دی، اس لیے برجوان نے اسے چھوڑ دیا اور ابن عمّار کی فوجوں نے [ابوتمیم] سلیمان بن جعفر بن فلاّح [الکتامیّ] کے زیر قیادت عسقلان کے قریب اسے شکست دی ۔ تاهم ابن عمّار کی حکومت تھوڑے هی عرصے تک قائم رہ سکی ۔ نہایت طاقتور بربروں میں سے ایک بربر جیش بن الصمصامه [الکتامیّ]، جسے طرابلس کی گورنری کے عہدے سے معزول کر دیا گیا تھا، برجوان کے ساتھ شامل هو گیا ۔ ابن عمّار کے خلاف ایک بغاوت اٹھ کھڑی هوئی، اسے شکست هوئی اور اسے روپوش هونا پڑا ۔ برجوان نے اقتدار حاصل کر لیا اور رمضان المبارک کے آخر ۳۸۷ھ / آغاز اکتوبر ۹۹۷ء میں ''واسطه'' کا منصب حاصل کر لیا اور نوجوان خلیفه کے حق میں دوباره بیعت کرائی ۔ ابن عمّار کو، جسے پہلے معاف کر دیا گیا تھا، قتل کر دیا گیا .

برجوان کی حکومت کو، جس کی مدد اس کا معتمد (کاتب) فهد بن ابراهیم [نصرانی] کرتا تھا، کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا : شمالی شام میں جارحانه بوزنطی حمله، بوزنطی حمایت کے ساتھ صُور (Tyre) کے طالع آزما علاّقه (ایک ملاّح جسے اهلِ صُور نے اپنا حکمران بنا لیا تھا) کی بغاوت، اور دمشق اور طرابلس الغرب میں برقه کے مقام پر هنگامے ۔ شام کے هنگامے بوزنطی بیڑے کی صُور سے ورے شکست کے بعد کامیابی کے ساتھ ختم هو گئے ۔ جیش بن الصمصامه نے، جسے اگرچه پہلے افامیه کے باهر شکست هوئی تھی، بوزنطیوں کا تعاقب کیا اور ان پر فتح حاصل کی، جو اپنے قائد Damian Dalassenos کی وفات کے بعد غیر منظم هو گئے تھے (دیکھیے ابن القلانسی، مترجمهٔ M. Canard، در Revue des Etudes Byzantines، پیرس، ۱۹ (۱۹۶۱ء) : ۲۹۷ ببعد) ۔ بوزنطیوں کے خلاف اس مهم کے شروع هونے سے ذرا پہلے مفرّج کو، جو رمله کا مالک بننے کی خواهش رکھتا تھا، جیش بن صمصامه کی اطاعت کرنا پڑی ۔ دمشق میں امن و امان بحال هو گیا ۔ امن و امان برقه میں بھی بحال هو گیا، لیکن افریقیه کے زیری حکمران سے طرابلس لینے کی کوشش ناکام هو گئی ۔ بوزنطیوں سے گفت و شنید، جس کی ابتدا، افامیه کے واقعے کے بعد، شہنشاه باسل Basil، یا برجوان نے کی تھی، ناکام هو گئی، اور باسل نے شمالی شام میں ایک نئی مہم شروع کی اور اس مرتبه وہ کامیاب هو گیا ۔ اس کے بعد، جبکه برجوان وفات پا چکا، ۳۹۱ھ / ۱۰۰۱ء میں بوزنطیوں سے ده ساله [عارضی] صلح هو گئی ۔ ۴۰۰ھ / ۱۰۰۹ء میں بوزنطیه اور الحاکم کے درمیان یه پر امن تعلقات خراب هوگئے، حتّٰی که ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء میں باسل نے مصر اور شام سے تجارتی تعلقات رکھنے کی بھی ممانعت کر دی.

ربیع الآخر ۳۹۰ھ / اپریل ۱۰۰۰ء کے بعد برجوان کے پاس اقتدار نه رها ۔ الحاکم نے، جس کی شخصیت اب ظاهر هونے لگی تھی، برجوان کی اتالیقی کو تکلیف ده محسوس کیا؛ برجوان اسے محل کے اندر بند رکھتا تھا [اور اسے توهین آمیز ناموں سے پکارنے لگا تھا (رک به برجوان)]، اس لیے اس نے، غلام [خواجه سرا ابو الفضل] ریدان [الصقلی] کے هاتھوں، اسے اس وقت [ربیع الآخر ۳۹۰ھ / فروری - مارچ ۱۰۰۰ء] قتل کرا دیا جب وہ اس کے ساتھ سیر کر رها تھا ۔ اس کے بعد هنگامے شروع هوے، کیونکه ترکوں نے یه خطشه محسوس کیا که یه بربر جماعت کا لایا هوا انقلاب تھا ۔ نوجوان خلیفه کو محل کے دروازے پر ان اسباب کی وضاحت کرنے کے لیے آنا پڑا جن کی وجه

سے وہ برجوان کو قتل کرائے اور جملہ رعایا سے اطاعت و معاونت طلب کرنے پر مجبور ہوا تھا ۔ اس قتل اور اس سرد مہری ھی سے جس کے ساتھ (قتل کے) احکام جاری کیے گئے پندرہ سالہ لڑکے کے ان خون آشام میلانات کا پتا چلتا ھے جن کا بعد میں اس کے بیشتر وزرا اور معززین کو شکار ہونا تھا۔

اب الحاکم ایک مطلق العنان حکمران کی حیثیت سے حکومت کرنے لگا ۔ وہ صرف اپنے نفس اور میلان کی اطاعت کرتا، خواہ وہ اچھا ہو یا برا، نہایت غیر معمولی اور غیر مقبول اقدامات کے احکام صادر کرتا، پھر بعد میں ان میں تخفیف کر دیتا یا انھیں منسوخ کر دیتا، کبھی تشدد برتتا اور کبھی رواداری سے کام لیتا، تاآنکہ اپنے عہد حکومت کے آخری برسوں میں اسے جنون ہو گیا۔

الحاکم کے عہد حکومت کی اھم خصوصیات یہ تھیں : (۱) مذھبی اقدامات اور اخلاقی و معاشی نوعیت کے فرامین (تمام اقدامات کو ایک سے زیادہ بار منسوخ کیا گیا، اگرچہ اس کے صحیح اسباب کا پتا نہیں لگایا جا سکتا)؛ (۲) پھانسی کے بہت سے واقعات اور مظالم؛ (۳) عوام میں سے غیر مطمئن لوگوں کی بغاوتیں اور مظاھرے؛ (۴) الحاکم کی عجیب و غریب عادات، جو جنون کے قریب تھیں، اور اس کا دعوٰی اُلوھیت۔

دوسری طرف ایسے مواقع بھی تھے جہاں الحاکم نے نہایت سادگی، انکسار اور زھد، رواداری اور انصاف کی حس ظاھر کی۔ الحاکم کے اقدامات کی یہاں مختصر فہرست دی جاتی ھے :-

۳۹۳ھ/ ۱۰۰۳ء میں شراب کی ممانعت؛ شراب کے مٹکے توڑنے کے احکام؛ ۳۹۶ھ/ ۱۰۰۵ - ۱۰۰۶ء : شراب کی ایک نئی ممانعت۔

۴۰۱ھ/ ۱۰۱۰ء: شراب کی ممانعت اور عوام میں اس کے استعمال کی بندش۔

مصر کی غالب اکثریت رکھنے والی سنی آبادی نے سنیوں کے خلاف اقدامات کی شدید مخالفت کی، اور یہ اقدامات یا تو اسی وجہ سے یا رواداری اختیار کر لینے کی وجہ سے بعض اوقات منسوخ بھی کر دیے جاتے تھے؛ اگرچہ، ۳۹۳ھ/ ۱۰۰۲ - ۱۰۰۳ء میں، تیرہ اشخاص گرفتار ہوے، اور ان کی عام نمائش کی گئی ۔ تین دن کے لیے انھیں قید کیا گیا، کیونکہ انھوں نے الضُّحٰی کی نماز [رکّ بہ صلوٰۃ] ادا کی تھی، جس کی ۳۷۰ھ سے ممانعت کر دی گئی تھی، یحیی بن سعید الانطاکی کے قول کے مطابق ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء میں یہ نماز ادا کرنے کی پھر اجازت دے دی گئی ۔ اسی طرح نماز جمعہ میں قنوت [رکّ بآں] (جسے ایک رواج سمجھا جاتا تھا جس کا آغاز عباسی دور میں ہوا : قبّ النعمان : دعائم، ۱ : ۱۲۱) اور رمضان میں تراویح کی اجازت دے دی گئی، فجر کی نماز کی اذان میں ”حَیّ علٰی خَیْرِ العَمَل“ کے بجاے سنی مسلک کے مطابق تثویب یعنی ”الصّلوٰۃ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْم“ دوبارہ کہنے کی اجازت دے دی گئی (قبّ المقریزی، ۲ : ۲۸۷ اور ۳۴۲، جہاں تاریخوں میں مطابقت نہیں پائی جاتی)، لیکن المقریزی، ۲ : ۳۴۲، کے مطابق اس نے ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲ء میں ”حَیّ علٰی خَیْرِ العَمَل“ کی طرف رجوع کا حکم دیا، تثویب کو ختم کر دیا، اور ایک بار پھر صلاۃ الضُّحٰی اور صلاۃ التراویح کی ممانعت کر دی۔

حکمت عملی میں متلوّن مزاجی کے باعث چند ایسے اقدامات بھی کیے جن کی وجہ سے اکثر ہنگامے ہوتے رہتے تھے، اور فرقہ دارانہ رجحانات کو ہوا ملتی رہتی تھی۔ انجام کار شیعہ سنّی کشیدگی نے فسادات کی شکل اختیار کر لی ۔ بالآخر اسے انتظامی امور کے پیش نظر اپنے فرمان کو منسوخ

کرنا پڑا ۔ ۴۰۳ھ / ۱۰۱۳ء میں اس حکم کی تجدید ہوئی لیکن فاطمی قانون فلکیاتی حسابات کے ذریعے مہینے کے آغاز کو متعین کر دیتا تھا ۔ سنی مسلک کے مطابق روزہ رکھنے اور کھولنے کے لیے نیا چاند واقعی نظر آنا ضروری ہے، چنانچہ اہل السنت کو چاند دیکھ کر روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا اختیار دیا گیا (المقریزی، ۱ : ۳۸۹، ۱۰) ۔

سُنّیت کی مخالفت کرنے اور اسمعیلی پروپیگنڈے کو فروغ دینے کے لیے اس نے کئی ایک اقدام کیے، جن میں ۳۹۵ھ / ۱۰۰۵ء میں دارالعلوم یا دارالحکمۃ [رک باں] کا قیام خاص طور پر قابل ذکر ہے ۔

اخلاقی اور معاشرتی نوعیت رکھنے والے فرامین اس خلیفہ کے نہایت عجیب و غریب فیصلوں میں سے ہیں، اور اگر وہ اس کی متلون مزاجی اور ترنگ کا نتیجہ نہیں تھے تو انہیں عمدہ اخلاق کو فروغ دینے اور فحاشی کو ختم کرنے کی شدید خواہش سے نسبت دی جا سکتی ہے ۔

شراب کی ممانعت کا حکم اخلاقیات کے تحفظ کی خاطر کئی بار جاری کیا گیا ۔ اسی قسم کے اقدامات میں سے یہ تھے : بدنام گھروں کو ختم کرنا، ستر کو چھپائے بغیر حماموں میں داخلے کی ممانعت، گانے والی لونڈیوں کی فروخت کی ممانعت، شراب کی ممانعت؛ آلات موسیقی کی ممانعت اور گویّوں اور موسیقاروں کی طرف سے فن کا مظاہرہ کرنے کی ممانعت ۔ انہیں اغراض سے اس نے خواتین کو زیب و زینت اور اپنے زیورات کو ظاہر کرنے بلکہ حماموں اور قبرستانوں میں جانے کی بھی ممانعت کر دی ۔

ان اقدامات سے صاف ظاہر ہے کہ اس عہد کا معاشرہ اخلاقی برائیوں کا شکار ہو چکا تھا اور الحاکم معاشرے کی اخلاقی اصلاح پر مجبور ہو گیا تھا ۔

الحاکم ملک کے مخصوص طبقات کی عیاشی اور انتہا پسندیوں سے واقعی سخت برتاؤ کرنا چاہتا تھا، اور اس نے ممانعتوں کی کسی خلاف ورزی کی سخت ترین سزا دینے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ۔

اگرچہ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ بعض ممانعتیں عائد کرنے میں الحاکم کے محرکات سنجیدہ تھے لیکن کئی دوسرے اقدامات [ایسے ہیں جن کے پیچھے ذاتی رجحان اور تعصب کے سوا اور کوئی جذبہ کارفرما نظر نہیں آتا] ۔ ان میں سے خوراک کے متعلق ممانعتوں کا ایک سلسلہ تھا، جو تُجّار اور صارفین دونوں کے لیے تکلیف دہ تھا ۔ اس نے ایک بڑی مقبول سبزی ملوخیا، سلاد، جو موکلّیہ کے نام سے معروف تھی، ترمُسی (Lupins)، خاص کھپر دار مچھلی (Tellina) اور بغیر چھلکے کی مچھلی کی ممانعت کر دی (جو ممانعت در Deuteronomy، ۱۴ : ۳ بعد کی یاد تازہ کرتی ہے) ۔ مویشیوں کو، عیدالاضحٰی کے دن کے سوا، ذبح کرنے کی ممانعت شاید انہیں زراعت کے لیے محفوظ کرنے کی ضرورت کے تحت کی گئی ہو (الحجّاج [رک باں] کی حکمت عملی سے اس کا موازنہ کیجیے) ۔

اس نے حکم صادر کیا کہ تمام [آوارہ] کتوں کو ہلاک کر دیا جائے ۔ اسی طرح شطرنج کے کھیل کی ممانعت کے لیے بھی ایک حکم صادر کیا گیا ۔ ۳۹۹ھ میں الحاکم نے اپنی ماں، اپنی بہن اور اپنی بیویوں کے مقبوضات بھی ضبط کر لیے ۔

ان قواعد کی خلاف ورزی پر بعض اوقات موت کی سزا بھی ملتی تھی، کیونکہ الحاکم خوف و دہشت پیدا کرنے کی غرض سے پھانسی دینے کا دلدادہ تھا ۔ ان وزرا، اعلٰی افسروں اور عام افراد کی تعداد خاصی ہے جنھیں الحاکم نے موت کے گھاٹ اتارا ۔ وہ ان لوگوں کو انعامات سے لاد دیتا تھا جنھیں

وہ جلد بعد پھانسی دینے والا ہوتا تھا.

ان وجوہ کے پیش نظر اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے کہ پوری آبادی الحاکم سے بہت خوفزدہ تھی۔ اس کے نہایت ظالمانہ افعال میں سے ایک الفسطاط کو نذر آتش کر دینے کا فیصلہ تھا، جو اس نے اواخر ۴۱۰ھ / مارچ ۱۰۲۰ء میں جذبۂ انتقام کے تحت کیا، جبکہ اس کے خلاف توہین آمیز بیانات میں اس پر اسلام کو مکمل طور پر ترک کرنے اور اسلام کے بنیادی ارکان (روزہ اور حج) کو ختم کرنے کا الزام لگایا گیا تھا، اور یہ فیصلہ الحاکم نے الدّرزیؔ اور حمزہ (دیکھیے بیان آئندہ) کے وعظ کے بعد کیا، اور ان بلووں کی وجہ سے کیا جو مسجد عمرو میں ایک پروپیگنڈا کرنے والے کے اس اعلان کے بعد ہوے جس میں الحاکم کو خدائی صفات سے متّصف بتایا گیا تھا۔ اس نے اپنے حبشی دستوں کو لوٹ مار کرنے اور الفسطاط کو نذر آتش کر دینے کے احکام جاری کر دیے۔ ان دستوں نے بڑے مظالم ڈھائے۔ خواجہ سرا عدِی نے، جسے خلیفہ نے امن و امان بحال کرنے کے لیے بھیجا تھا، واقعات کا اس قدر تلخ حال بیان کیا کہ الحاکم نے اسے وہیں قتل کرا دیا، لیکن اسے لڑائی بند کرانے کے لیے خود مداخلت کرنی پڑی، کیونکہ ترکوں اور بربروں نے الفسطاط کے باشندوں کی حمایت کرنا اور حبشی دستوں کے خلاف لڑنا شروع کر دیا تھا۔ بعض روایات میں ملتا ہے کہ خلیفہ اس قدر منافق اور کلبی تھا کہ اس نے استفسار کیا : ”لیکن اس کے احکام کس نے جاری کیے“؟، اور یہ کہ وہ المُقطَّم پہاڑی کی چوٹی سے الفسطاط کے جلنے کے منظر کو دیکھ کر محظوظ ہوا۔ ہنگامے ایک ہفتے تک ہوتے رہے اور الفسطاط کے بہت سے حصے کو کھنڈر بنا دیا.

الحاکم کے عہد حکومت میں کئی بغاوتوں سے بھی خلل واقع ہوا۔ سب سے پہلے اسکندریہ کے جنوب مشرق والے خطۂ بُحَیرہ میں عرب قبیلۂ بنو قُرّہ کی بغاوت ہوئی، لیکن سب سے خطرناک ابو رَکْوہ کی بغاوت تھی، جو اموی شہزادہ تھا اور جسے اندلس سے نکال باہر پھینکا گیا تھا۔ مختلف خطوں، حتّٰی کہ مصر میں بھی، کئی مہموں کے بعد وہ بَرْقہ کے علاقے میں نمودار ہوا اور زناتہ بربروں کی حمایت حاصل کر لی۔ بنو قُرّہ، جو پہلے ہی بغاوت کر چکے تھے، اب اس کے ساتھ تھے۔ وہ خلیفہ کا دشمن بن گیا اور پہلے ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء کے اواخر میں ایک فوج کو شکست دی اور پھر ترک اِینال Inal کی فوج (یحیٰی کے مطابق، ارمنی قابل) کو، جسے الحاکم نے اس کے خلاف بھیجا تھا۔ اس وقت الحاکم کا رنج و الم اس بات سے اور بھی بڑھ گیا کہ مصر کی آبادی اور فوجی دستوں نے، جو ان مظالم اور پھانسیوں سے تنگ آ چکے تھے جو خلیفہ نے شامی فوج کے بنو قرہ اور بنو کُتامہ کو دیں، خوشی کا اظہار کیا اور اس بات کی امید کی کہ انھیں اس ظالم سے نجات مل جائے گی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وزیر حسین بن جوہر نے ابو رَکْوہ سے خط و کتابت بھی کی تھی۔ تب الحاکم نے شام کے حمدانی غلاموں اور مفرج بن دَغْفَل کے طائی بدوؤں کو بلایا اور ان کی کمان الفضل بن صالح کے سپرد کی۔ اسکندریہ کے مضافات میں دونوں فوجوں کے درمیان لڑائی ہوئی۔ پھر ابو رَکْوَہ فیوم تک بڑھتا چلا گیا اور اپنا ایک دستہ جیزہ کی طرف بھیجا، جہاں خلیفہ نے علی بن فلّاح کے زیرِ کمان کمک بھیجی تھی، جسے شکست ہوئی، لیکن ذوالحجہ ۳۹۶ھ / اگست [۔ ستمبر] ۱۰۰۶ء میں الفضل بن صالح نے فیوم میں ابو رکوہ پر فیصلہ کن فتح حاصل کر لی اور ابو رکوہ، جو نوبیہ کی طرف بھاگ رہا تھا، گرفتار

ہوا۔ نوبی دستوں کے امیر نے اسے خلیفہ کے حوالے کر دیا اور اسے قاہرہ میں جمادی الآخرۃ ۳۹۷ھ / مارچ ۱۰۰۷ء میں پھانسی دی گئی۔ خطرہ بہت بڑا تھا۔ خلیفہ کو پھانسی کی ان سزاؤں پر، جن کا وہ حکم دے چکا تھا، معذرت کر کے فوجی دستوں کی دوبارہ ہمدردی حاصل کرنے کی ذلت اٹھانی پڑی۔ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک موقع پر اس نے شام کی طرف بھاگ جانے کے متعلق بھی سوچا، کیونکہ یہ امر متوقع تھا کہ باغی قاہرہ میں داخل ہوں گے۔ آبادی کے اضطراب اور بے چینی کی وجہ سے قیمتوں میں بہت اضافہ ہو گیا تھا۔ اس بغاوت کے آخری دو سالوں کے دوران میں خوراک سے متعلق الحاکم کے امتناعی احکام کو نظر انداز کر دیا گیا اور اسی دوران میں اس نے اپنے مخصوص شیعی اقدامات میں تخفیف کی۔

۴۰۲ھ / ۱۰۱۱-۱۰۱۲ء میں فلسطین میں مفرّج الجراحی کی بغاوت سے ایک اور خطرہ پیدا ہوا۔ اس بغاوت کی حوصلہ افزائی الحسین بن علی المغربی (وزیر المغربی) نے کی، جو اپنے باپ علی المغربی کی پھانسی (۴۰۰ھ) کے بعد اپنے بیٹے حسّان بن المفرّج کے ہاں پناہ لے چکا تھا۔ اس امر کی تفصیلات کی بابت کہ ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲-۱۰۱۳ء میں شریف مکہ [ابوالفتوح الحسن بن جعفر العلویّ] کو فلسطین میں خلیفہ کے مد مقابل کھڑا کرنے سے متعلق ان کی سازشیں کس طرح کامیاب ہوئیں اور شریف مکہ کا ساتھ چھوڑنے کے لیے حسان کو الحاکم نے کس طرح رشوت دی، جو مکے واپس آیا اور اپنے آپ کو الحاکم کے سپرد کر دیا، جس نے اسے معاف کر دیا، رک بہ الجراح، بنو.

اس کا عجز و انکسار اور زہد بھی قابل ذکر ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ تصوف کی طرف اس میں ہمیشہ سے میلان پایا جاتا تھا۔ ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲-۱۰۱۳ء میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لوگوں کو اپنے سامنے جھکنے، "مولانا" کہنے اور محل کے نزدیک ڈھول پیٹنے یا بگل بجانے سے منع کرتا ہے۔ اس نے دو بڑے اسلامی تہواروں کو جلوس اور زیورات کے بغیر منانے پر بڑا زور دیا۔ اس نے اپنے تمام معاملات، حتٰی کہ کھانے پینے اور جسمانی لذتوں میں بھی زہد و ورع اختیار کیا۔ وہ سر پر لمبے بال رکھتا اور سادہ اون کے کھردرے کپڑے پہنتا، صرف گدھے پر سواری کرتا اور خیرات بے دریغ کرتا۔ اپنے چچا زاد بھائی عبدالرحیم بن الیاس کی ولی عہدی کا اعلان ہو جانے کے بعد اس نے ۴۰۴ھ/۱۰۱۳ء میں تمام امور حکومت اس کے سپرد کر دیے۔ یہ ولی عہد ہی تھا جو سرکاری جلوسوں میں گھوڑے پر سوار ہوتا تھا اور خلیفہ کے تمام نشانات پہنے ہوتا تھا، جب کہ خلیفہ اب بھی گدھے پر ہی سوار ہوتا تھا۔ اس کے عہد حکومت کے اخیر میں اس کا انکسار اور زہد اس حد تک پہنچ گیا کہ وہ اپنے کپڑے کبھی نہ بدلتا، وہ پسینے اور مٹی سے اٹے ہوتے اور اس کے جسم کے ساتھ چمٹے رہتے، وہ دیہی علاقے میں سفر کرتا، مقطم پہاڑی پر چڑھتا اور تنہا لمبی لمبی سیر کرتا، اپنے درباریوں کو حکم دیتا کہ وہ کچھ فاصلے پر اس کا انتظار کریں اور یہ خیال کرتا کہ وہ خدا تعالٰی سے باتیں کر رہا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے انتہا پسند اسمٰعیلیوں کے ان نظریات کو قبول کر کے ان کی حوصلہ افزائی کی جن کی رُو سے وہ خدائے مشخّص تھا۔ اس سلسلے میں اسمٰعیلی مبلّغوں، حسن بن حیدرہ الفرغانی الاَخرم، حمزہ بن علی احمد الزوزنی اور محمد بن اسمٰعیل انشتکین الدرزی نے انفرادی طور پر جو کردار ادا کیا، اس کے حالات کو مؤرخین نے گڈ مڈ کر دیا ہے، تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے

کہ ۴۰۸ھ / ۱۰۱۷-۱۰۱۸ء میں جا کر، خلیفہ کی منظوری سے اس نظریے کا پرچار ھوا - یہ تقریباً یقین سے کہا جا سکتا ھے کہ اس کا پرچار سب سے پہلے حمزہ نے کیا اور یہ کہ الدّرزی اس کا شاگرد تھا، اگرچہ یحییٰ کے نزدیک حمزہ الدّرزی کے بعد نمودار ھوا - مزید برآں ان دونوں میں رقابت تھی [رکّ بہ الدّرزی؛ دروز] - ایک روایت کے مطابق الدّرزی کو ترکوں نے قتل کر دیا تھا، جو اس کے نظریات سے غضب ناک ھو گئے تھے؛ ایک دوسری روایت کی رو سے خلیفہ نے الدرزی کو خطرے میں محسوس کرتے ھوے اسے خفیہ طور پر حوران بھیج دیا تھا - الاخرم کے متعلق کہا جاتا ھے کہ وہ بھی حمزہ کا پیروکار تھا؛ اس کے متعلق کہا جاتا ھے کہ جب قاضی مسجدِ عمرو میں فیصلے کر رھا تھا اس نے اسے ایک کاغذ پیش کیا، جو ان الفاظ سے شروع ھوتا تھا : بسم الحاکم الرّحمٰن الرّحیم؛ اس سے ایک بلوہ شروع ھو گیا، جس میں اس کے ساتھی قتل کر دیے گئے، لیکن وہ خود بچ نکلا - بعض بیانات کی رو سے اسے ایک ترک نے قتل کر دیا تھا - ایک روایت کے مطابق، حمزہ، جو الحاکم کا بڑا منظورِ نظر تھا اور اس کا اس سے خاص تعلق تھا، بھاگ کر حَوران میں چھپنے پر مجبور ھو گیا تھا - یہ معلوم نہیں کہ الحاکم کے غائب ھو جانے کے بعد اس کے ساتھ کیا بیتی، لیکن اتنا معلوم ھے کہ وہ دروزیوں کے نظریاتی نظام کا بانی تھا.

یہ بات واضح نہیں کہ آیا الحاکم کے غائب ھو جانے کا اس تمام سلسلے سے کوئی براہ راست تعلق تھا، اور اس پرچار نے اس کے جنون میں کس حد تک اضافہ کیا.

الحاکم کی زندگی کی طرح اس کا انجام بھی غیر معمولی ھوا، اور شاید یہ کبھی بھی معلوم نہ ھوسکے گا کہ اس کا انجام کیسے واقع ھوا - ۲۷ شوّال ۴۱۱ھ / ۱۳ فروری ۱۰۲۱ء کو مقطّم پہاڑی کی اس سطح مرتفع پر، جو اس علاقے سے حُلوان کو جاتی ھے، رات کے وقت سیر کرتے ھوے وہ غائب ھو گیا - وہ سیر کرتا ھوا اپنے ان دو درباریوں سے دور نکل گیا جو اس کے ساتھ تھے اور جنھیں اس نے اپنا انتظار کرنے کا حکم دیا تھا - انھوں نے اُسے دوبارہ نہیں دیکھا اور وہ اگلی صبح [illegible] محل واپس چلے گئے - تلاش کی گئی اور پانچ دن بعد اس کے کپڑے پائے گئے، جو خنجر کی ضربوں سے ٹکڑے ٹکڑے ھو گئے تھے - ایک ممکن روایت کے مطابق [جو اکثر مؤرخین کے ھاں ملتی ھے] اسے اس کی بہن سِتّ الملک کی انگیخت پر قتل کر دیا گیا تھا، جس کے ساتھ اس کی چپقلش تھی - ست الملک نے اس کی فضول خرچی کی وجہ سے اسے ملامت کی تھی، جس کے جواب میں اس نے کہا کہ وہ خاندان کے وجود کو ایک خطرے میں ڈال رھی تھی، اور اسے (ست الملک کو) اس کی آوارگی اور عیّاشی کی وجہ سے ملامت کی تھی - اس خوف سے کہ وہ خود موت کے گھاٹ نہ اتار دی جائے اس نے پہل کر لی اور بنو کتامہ کے سردار سیف الدولہ [حُسین] بن دوّاس سے الحاکم کو قتل کرنے کی ساز باز کر لی - اس سلسلے میں بہت سی روایات ملتی ھیں، جن میں سے کوئی بھی قابل اعتبار نہیں : کہا جاتا ھے کہ اسے ایک غیر معروف قاتل نے قتل کیا، جب کہ وہ اپنے دن گزارنے کے لیے ایک خانقاہ [قبر الفُقّاعی] میں پناہ لے چکا تھا، وغیرہ .. دروزی ایک پر اسرار غَیْبَہ (ایک معروف شیعی عقیدہ؛ رکّ بہ غیبۃ) میں یقین رکھتے ھیں، جس کی رو سے الحاکم کا دوبارہ ظہور ھو گا (شیعی عقیدۂ رجعۃ [رکّ باں]) - یہ نظریہ کہ الحاکم نے گوشہ نشینی اختیار کر لی، کیونکہ اس نے محسوس

کرلیا تھا کہ اس کے خیالات کا مصر میں تحقق ناممکن ہے (A. Müller)، محض فرضی ہے۔

الحاکم کے عہد حکومت کی جو تصویر پیش کی گئی ہے وہ بحیثیت مجموعی اسے مناسب رنگ میں پیش نہیں کرتی، تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا عہد حکومت مصر کے لیے خاص طور پر برا تھا، بلکہ اس کے عہد حکومت کے کچھ اچھے پہلو بھی تھے۔

اس کے عہد حکومت میں وسیع فاطمی سلطنت کا کوئی علاقہ ضائع نہیں ہوا اور حقیقت یہ ہے کہ ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء میں موصل کے قِرواش عُقیلی نے بھی فاطمی خلافت کو تسلیم کر لیا تھا۔ اسی کے عہد حکومت میں ۴۰۶ھ/ ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء میں حلب کے منصور بن لؤلؤ نے فاطمی خلافت کی اطاعت قبول کی اور اس کے غائب ہونے کے بعد حلب میں کئی فاطمی گورنر آئے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے عہد کے آخر میں دمشق میں بدامنی پھیل گئی تھی۔ ۴۱۰ھ/ ۱۰۱۹-۱۰۲۰ء میں اس نے نامزد ولی عہد کو دمشق کا گورنر مقرر کیا، جس نے آزاد خیالی سے کام لیتے ہوئے شراب پینے کی اجازت دے دی اور اسی قسم کے کچھ اور اقدامات کیے، جو الحاکم کے خیالات سے مطابقت نہیں رکھتے تھے۔ اسے وہاں کی آبادی کے بعض طبقات (اَحداث [رکِ بآن]) کی حمایت حاصل تھی، جب کہ دوسرے لوگ اسے پسند نہ کرتے تھے۔ اس کے علاوہ چونکہ اس نے بنو جراح سے تعلقات قائم کر لیے تھے اس لیے الحاکم نے اسے واپس چلا آنے کا حکم دیا۔ اس نے اس کے حکم کی فوراً تعمیل کی، الحاکم مطمئن ہوگیا اور اس نے اسے واپس دمشق بھیج دیا؛ لیکن وہاں اس کے خلاف ایک بغاوت اٹھ کھڑی ہوئی اور الحاکم کی وفات پر ستّ الملک نے اسے گرفتار کروا کے قاہرہ واپس بلوا لیا۔ [الحاکم کے بیٹے ابو ہشام (یا ابو الحسن) علی کی خلافت کا اعلان کیا اور ابن دوّاس کو اس کمسن خلیفہ کا ولی مقرر کیا۔ عوام نے اسے الظاہر لاعزاز دین اللہ کا لقب دے کر اس کی بیعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ ستّ الملک نے بعد میں ابن دوّاس اور الحاکم کے دونوں قاتلوں کو بھی قتل کرا دیا تھا؛ دیکھیے ابن تغری بردی، ۴ : ۱۸۹ تا ۱۹۲]۔

جامع الراشدہ اور جامع المَقْس کی تعمیر اور جامع الحاکم کی تکمیل بھی الحاکم کے کارناموں میں شامل ہے۔ جامع الحاکم کو العزیز نے شروع کروایا تھا۔ دارالحکمۃ کے نام سے پہلی مسلم یونیورسٹی، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اور اس کے ساتھ خاصے بڑے کتاب خانے کی بنا بھی الحاکم کی یادگار ہے۔ وہ علوم و ادبیات کی سرپرستی کرتا تھا؛ مؤرخ المُسَبِّحی اس کے قریبی دوستوں میں سے تھا اور [مشہور] ہیئت دان [ابوالحسن] علی بن عبدالرحمن [المعروف بہ ابن یونس] نے اپنی کتاب الزِّیج الکبیر [جو الزِّیج الحاکمی کے نام سے معروف ہے] اس کے لیے لکھی تھی۔ طبیب ابن مُقَشِّر سے اس کے بہت اچھے روابط تھے۔

اپنے عہد حکومت کے آغاز میں اس کا ارادہ یہ تھا کہ وہ قاہرہ کے اہم اشخاص کے باقاعدہ مشورے سے حکومت کرے، لیکن وہ جلد ہی اس سے اکتا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اس کے تواضع و انکسار کے دوروں میں سے ایک دورہ تھا۔ بایں ہمہ تمام مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ فیاض تھا اور یہ کہ اس نے عطیات دے کر اور اشیاے خوردنی کی قیمتوں میں استحکام پیدا کر کے قحط کا مقابلہ کرنے کی پوری کوشش کی، اور یہ کہ اسے انصاف کا اس قدر خیال تھا کہ وہ خود حِسْبہ میں شرکت کرتا تھا، اور اس نے پولیس کے اعلٰی عہدیدار کے علاوہ دو عادل (عدل) گواہوں کا ہونا ضروری

قرار دیا، جن کی رضامندی کے بغیر کوئی سزا نہیں دی جا سکتی تھی - یحیی بیان کرتا ھے که وه کبھی اس بات کا روادار نه ھوا که کسی کی جائداد چھین لے، اس نے محاصل (مُکُوس) اور دوسرے غیر مناسب واجبات ختم کر دیے، اور یه که اس نے وه اموال مالکوں کو واپس کر دیے جو ناجائز طریقے سے ان سے ھتیا لیے گئے تھے - وھی مصنف عوام کے مابین اس کی تصویر اس طرح بیان کرتا ھے که وه ان کی تمام گذارشیں بخوشی سُنا کرتا اور انھیں مطمئن کرنے کی کوشش کرتا - اس نے خُمس ختم کر دیا (اس میں شک نہیں که وه خمس جسے فاطمی نظریۂ قانون نے عائد کیا تھا ھر منافع پر خلیفه کو ادا کیا جانا چاھیے تھا)؛ ''نَجْوٰی'' بھی ختم کر دیا، یه وه محصول تھا جو ان لوگوں کو ادا کرنا پڑتا تھا جو مجالس الحکمة، یعنی اسمٰعیلی علمی مجلسوں میں شرکت کرتے تھے، جو محل میں منعقد ھوتی تھیں.

ایک یہودی مصنف کی طرف سے الحاکم کی مدح میں ایک قصیده، جو ایک یہودی شاعر نے کہا تھا، تاریخ کے ایک ٹکڑے میں موجود ھے، جسے Neubauer نے *JQR*، ۹ : ۲۰ میں شائع کیا ھے؛ اس میں وه ملک کا ایک محسن نظر آتا ھے اور شاعر اس کے جذبۂ انصاف کی تعریف کرتا ھے (دیکھیے D. Kaufmann : ***Beiträge zur Geschichte Aegyptens aus jüdischen Quellen***، در *ZDMG*، ج ۵۱ (۱۸۹۷ء)، ص ۴۴۲ تا ۴۴۳).

اس کی بخشش و سخاوت کے واقعات الف لیلة و لیلة کے قصوں میں بھی محفوظ ھیں (Lane : *The Arabian Nights . . .*، لنڈن ۱۹۱۴ء، ۳ : ۵۶).

مؤرخین نے الحاکم کی شخصیت کی بابت نہایت مختلف اندازے لگائے ھیں - Dozy اور A. Müller نے یه ظاھر کرنے کی کوشش کی ھے که اس میں کچھ تصوریت تھی - ایوانوف Ivanow : *Rise*، ص ۱۳۳ ببعد، کا خیال ھے که وه سنیوں اور اسمٰعیلیوں، دونوں کے خیالات کو متحقق کرنا چاھتا تھا، نیز وه ھمیشه یه کوشش کرتا رھتا تھا که اسمٰعیلی مذھب کو زیاده کامل بنائے؛ اگرچه Ivanow الحاکم کے بعض افعال میں جمہوری ذوق بھی محسوس کرتا ھے، لیکن یه بعید از حقیقت ھے.

یحیی، جو ایک طبیب بھی تھا اور مؤرخ بھی، اس کے جنون کی طبی تشریح پیش کرنے کی کوشش کرتا ھے - وه کہتا ھے که یه اس کے دماغ میں مضر اور غیر صحت مند مزاج کا آمیزه تھا جس کی وجه سے وه بچپن ھی سے ایک قسم کے مالیخولیا اور ذھنی کوفت سے دو چار رھا، جس نے اسے تخیلات اور اوھام کا شکار بنا دیا - وه کہتا ھے که جوانی میں اسے دورے پڑتے تھے اور اپنے دماغ کے عدم توازن کی وجه سے وه بے خوابی کے مرض میں مبتلا رھتا تھا (دیکھیے یحیی، طبع شیخو Cheikho، ص ۲۱۸ ببعد) - اس بےخوابی کے مرض سے الحاکم کے رات کے وقت چلنے کی توجیه ھو سکتی ھے.

بہر کیف الحاکم کی شخصیت ایک معمّا ھے - یوں محسوس ھوتا ھے که اس میں یکے بعد دیگرے بلکه بیک وقت کئی اشخاص جمع تھے.

مآخذ: اھم تاریخی مصادر یه ھیں: (۱) یحیی بن سعید الانطاکی، ایک مصری عیسائی (طبع شیخو Cheikho، ص ۱۸۰ تا ۲۲۴، طبع و ترجمه از Kračkovskiy اور Vasiliev، در *PO*، ۲۳ : ۴۵۰ تا ۵۲۰، اس طبع دوم میں صرف ۴۰۴ھ/ ۱۰۱۱ء تک کے حالات ھیں)؛ اور (۲) ابن القلانسی، ص ۴۴ تا ۵۰، ۵۵ تا ۱۷، ۹۷؛ نیز (۳) سبط ابن الجوزی، مخطوطۂ پیرس ۵۸۶۶؛ ورق ۱۵۴ الف تا ۲۴۲ الف، ۴۰۰ھ/ ۱۰۱۰ء تک کے لیے اھم ھے؛ (۴) ابن مُیَسَّر، ص ۵۲ تا ۵۶، میں صرف ۳۸۶ھ اور ۳۸۷ھ کے حالات ھیں؛ دوسرے

مؤرخین میں (۵) ابن تغری بردی (مطبوعۂ قاهره)، ۴ : ۱۷۶ تا ۲۴۷، بہت سے قدیم مؤرخین سے اقتباسات فراهم کرتا ہے، جیسے هلال الصّابئی، سبط ابن الجوزی، القُضاعی اور الذهبی؛ نیز دیکھیے (۶) الکندی : الوُلاة والقُضاة، طبع، Guest، بمدد اشاریه؛ (۷) ابو شجاع الرُّوذَراوری : *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۳ : ۲۲۱ ببعد؛ (۸) ناصر خسرو : سفرنامه، مترجمۂ شیفر Schefer، بمدد اشاریه؛ (۹) ابن حمّاد : *Hist. des rois 'Obaïdides*، طبع و ترجمه از Vonderheyden، ص ۴۹ تا ۸۰ (ترجمه، ص ۶۷ تا ۸۶)؛ (۱۰) ابن الأثیر، بذیل سال ۳۸۶ تا ۴۱۱ھ؛ (۱۱) کمال الدین الادیم، طبع الدّهّان، ۱ : ۱۹۶ ببعد؛ (۱۲) ابن عذاری [البیان المُغرِب، ۱ : ۲۵۹ ببعد]، ترجمه از Fagnan، ج ۱، بمدد اشاریه؛ (۱۳) ابن الصّیرفی : کتاب الاشاره ......، قاهره ۱۹۲۵ء، در *BIFAO*، ص ۲۵، ص ۸۷ ببعد و بمدد اشاریه؛ (۱۴) ابن خلکان (مطبوعۂ بولاق)، ۲ : ۱۶۵ تا ۱۶۸ (مترجمۂ دیسلان، ۳ : ۴۴۹ ببعد)؛ (۱۵) ابو صالح : *The Churches and Monasteries of Egypt* ......، طبع و ترجمه از Evetts، آوکسفرڈ ۱۸۹۵ء، بمدد اشاریه؛ (۱۶) Bar Hebraeus : *Chronicon*، طبع Bruns و Kirsch، ص ۲۱۱ ببعد (*Chronography*، مترجمۂ Budge، ص ۱۸۰ تا ۱۹۰)؛ (۱۷) المقریزی : الخطط، مطبوعۂ بولاق، ۱ : ۳۸۹ ببعد؛ ۲ : ۳ تا ۴، ۳۱، ۲۷۷، ۲۸۲ تا ۲۸۳، ۲۸۵ ببعد، ۳۴۱ تا ۳۴۲، و بمواضع کثیره؛ (۱۸) وهی مصنف : اتّعاظ ......، طبع شیّال، ص ۲۶۶ و بمدد اشاریه؛ (۱۹) ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۱۲ : ۹ تا ۱۱، میں بهی الحاکم کی سوانح حیات ہے؛ نیز دیکھیے (۲۰) ابن الدّواداری : *Die Chronik des Ibn* .....، Teil ۶ : *Der Bericht über die Fatimiden*، طبع صلاح الدین المنجّد، قاهره ۱۹۶۱ء، ص ۲۵۶ تا ۳۱۲؛ (۲۱) القلقشندی : صبح الاعشیٰ، ۱۰ : ۳۸۴، ۱۳ : ۳۵۹ تا ۳۶۰؛ (۲۲) القَیروانی : *Histoire de l'Afrique*، مترجمۂ Pellissier و Rémusat (*Explor. de l'Algérie*، ج ۷)، ص ۱۱۶ ببعد؛ جدید تصانیف : (۲۳) S. de Sacy : *Exposé de la religion des Druzes*، ۱ : ۲۷۸ ببعد، میں الحاکم کی سوانح حیات بنیادی تصنیف ہے؛ نیز دیکھیے (۲۴) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۳ : ۶۶، ۴ : ۲۶۹؛ (۲۵) وسٹنفلٹ : *Gesch. der Fat. Chalifen*، ص ۱۶۴ ببعد (بہت اهم؛ اس کا بیان جزوی طور پر ابن ظافر : الدُّوَل المنقطعة پر مبنی ہے)؛ (۲۶) S. Lane-Pool : *A history of Egypt in the Middle Ages*، ص ۱۲۳ ببعد؛ (۲۷) A. Müller : *Der Islam im Morgen- und Abendland*، برلن ۱۸۸۵ء، ۱ : ۶۲۹ ببعد؛ (۲۸) De Lacy O'Leary : *A short history of the Fatimid Khalifate*، بمدد اشاریه؛ (۲۹) محمد عبداللّٰه عنان : الحاکم بامراللّٰه و أسرار الدّعوة الفاطمیّة، قاهره ۱۹۳۷ء، ایک بہت اهم اور مفصل خصوصی تصنیف، مع ایک عمده اشاریه کے؛ (۳۰) عبدالمنعم ماجد : الحاکم بامراللّٰه، الخلیفة المفترَی علیه، قاهره ۱۹۵۹ء؛ (۳۱) G. Wiet : *Précis de l'hist. de l'Égypte*، ۱۹۳۲ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۳۲) وهی مصنف : *L'Égypte arabe* (*Hist. de la Nation Égyptienne* کی ج ۴)، ص ۱۰۹ تا ۲۰۴؛ (۳۳) حسن ابراهیم حسن : تاریخ الدّولة الفاطمیّة، بار دوم، قاهره ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۳ تا ۱۶۸، ۲۰۴ ببعد، ۲۱۸ تا ۲۳۸، ۲۴۹ ببعد، ۲۵۸، ۲۷۲ ببعد، ۳۱۰ ببعد، ۳۳۱ ببعد، ۳۵۲ ببعد، ۳۷۸ ببعد، ۴۲۸ ببعد و بمواضع کثیره؛ (۳۴) وهی مصنف : تاریخ الاسلام السیاسی ...، قاهره ۱۹۴۹ء، ۳ : ۱۶۸ تا ۱۷۰؛ نیز دیکھیے (۳۵) ایم۔ کامل حسین : فی ادب مصر الفاطمیّة، بمدد اشاریه؛ (۳۶) Mez : *Die Renaissance des Islams*، بمدد اشاریه؛ اور (۳۷) قاضی الرشید بن الزبیر : کتاب الذّخائر والتُّحف (طبع محمد حمید اللّٰه)، ص ۶۸، ۱۰۰ تا ۱۰۱، ۲۳۲ تا ۲۳۳، ۲۳۱، میں دلچسپ تفصیلات ملتی هیں؛ الحاکم کے

دعوی الوهیت کے متعلق دیکھیے (۳۸) P.J. Vatikiotis: *Al-Hakim bi-Amrillah : the God-King idea realized*، در *IC*، ج ۲۹ (۱۹۵۵)، ص ۱ تا ۱۸ (مطبوعۂ لاہور بعد از نظر ثانی: *The Fatimid theory of state*، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱۴۹ ببعد)؛ (۳۹) G. Wiet: *Grandeur de l'Islam*، پیرس ۱۹۶۱ء، ص ۱۶۸ تا ۱۷۰؛ (۴۰) S. D. Goitein: *Jews and Arabs*، نیویارک ۱۹۵۵ء، ص ۸۳ تا ۸۴؛ (۴۱) ابن خلدون : العبر، ۴ : ۱۱۷ تا ۱۲۸؛ (۴۲) ابن العبری : تاریخ مختصر الدُّوَل، ص ۲۱۱ ببعد؛ (۴۳) الذّهبی : دُوَل الاسلام، جز ۱، ص ۱۷۱ تا ۱۷۹؛ (۴۴) حَسَن ابراہیم حسن : الفَاطمیُّون فی مصر، بمدد اشاریہ].

(M. Canard)

*⊗ **الحَاکِم النَّیسَابُوری** : [= نیشاپوری]، محمد ابن عبداللہ بن محمد، ابو عبداللہ، المعروف بہ ابن البَیِّع، ایک ممتاز محدث، [۳ ربیع الاوّل] ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء میں پیدا ہوے اور [۳ صفر] ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء میں وفات پائی۔ انھوں نے علمِ حدیث کی تحصیل کے لیے مختلف ممالک کا سفر کیا اور تقریباً دو ہزار شیوخ سے احادیث سنیں۔ چونکہ کچھ عرصے تک وہ قاضی کے منصب پر فائز رہے تھے اس لیے الحاکم کے نام سے مشہور ہو گئے۔ انھوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں [جن کی تعداد الذہبی نے ایک ہزار کے قریب بتائی ہے]۔ ان میں سے ایک معرفة علوم الحدیث ہے، جو علمِ حدیث پر ایک اہم کتاب ہے اور جس نے اس موضوع کے بارے میں ایک معیار قائم کر دیا ہے۔ اگرچہ ان کی علمیّت کی بڑی قدر و منزلت تھی اور بہت سے علما ان کے پاس حاضر ہوتے رہے تاہم ان کی تصنیفات تنقید سے نہیں بچ سکیں۔ بعض لوگوں نے انھیں شیعی بھی بتایا ہے، لیکن السُّبکی نے اس کی پر زور تردید کی ہے۔ الذّہبی نے تذکرة الحفاظ میں انھیں محدثین کا امام اور اعلٰی پائے کا حافظ بتایا ہے، نیز انھیں اپنی تصنیف میزان الاعتدال [۳ : ۸۵] میں جگہ دی ہے، جہاں لکھا ہے کہ الحاکم نے المُستَدرَک عَلَی الصَّحِیحَین میں بعض تسامحات کا ارتکاب کیا ہے۔ ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ الحاکم اس قدر ممتاز ہیں کہ ان کا شمار ضعیف محدثین میں نہیں کیا جا سکتا۔ بایں ہمہ ابن حجر کی راے میں وہ بڑھاپے میں کچھ غیر محتاط ہو گئے تھے۔ ان اعتراضات کے باوجود الحاکم محدثین میں ایک بلند مقام کے حامل ہیں۔ ان کی مطبوعہ تصانیف مندرجۂ ذیل ہیں : (۱) المُستَدرَک عَلَی الصَّحِیحَین [مع الذہبی : تلخیص مع تعلیقات فی الرّد علیہ]، حیدر آباد ۱۳۳۴ - ۱۳۴۲ھ؛ [علی بن احمد الملقن (م ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱ء) نے اس پر کتاب النکت اللّطاف فی بیان الاحادیث الضعاف المخرجة فی مستدرک الحاکم النیسابوری لکھی؛ دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، مترجمۂ عبدالحلیم النجار، ۳ : ۲۱۶]؛ (۲) المَدخَل فی اصولِ الحدیث، طبع محمد راغب الطَّبّاخ، حلب ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۲ء [جس پر عبدالغنی بن سعید بن علی الازدی الحجری (م ۴۰۹ھ/ ۱۰۰۸ء) نے الاوہام التی فی المدخل لکھی؛ دیکھیے براکلمان، محل مذکور]؛ (۳) معرفة علوم الحدیث، طبع معظم حسین، قاہرہ ۱۹۳۷ء و طبع J. Robson مع انگریزی ترجمہ، لنڈن ۱۹۵۳ء۔ [ان مطبوعہ تصانیف کے علاوہ الحاکم کی تاریخ نیسابور، جو السُّبکی کے نزدیک فقہا پر مفید ترین تاریخ ہے (دیکھیے طبقات الشافعیة الکبرٰی، ۳ : ۶۴) اور کتاب مُزَکّی الاخبار بھی مشہور ہیں].

مآخذ : (۱) [الخطیب :] تاریخ بغداد، ۵ : ۴۷۳ ببعد؛ (۲) ابن عساکر : تبیین کذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ، ص ۲۲۷ ببعد؛ (۳) یاقوت، بمدد اشاریہ؛ (۴)

ابن خلکان، مطبوعۂ بولاق، ۱ : ۶۹۱؛ (۵) الذهبی: تذکرة الحفّاظ، ۳ : ۲۲۷ ببعد؛ (۶) السّبکی : طبقات الشافعیة، ۳ : ۶۴ ببعد؛ (۷) ابن حجر : لسان المیزان، ۵ : ۲۳۲ ببعد؛ (۸) ابن العماد : شذرات، بذیل ۴۰۵ھ؛ (۹) حاجی خلیفه، طبع فلوگل، ۵ : ۵۲۱ وغیره؛ (۱۰) براکلمان، ۱ : ۱۷۵ و تکمله، ۱ : ۲۷۶ ببعد؛ [(۱۱) شاه عبدالعزیز : بستان المحدثین، ص ۴۲؛ (۱۳) شمس الدین ابوالخیر ابن الجزری : غایة النّهایة فی طبقات القرّاء، مصر ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، ۲ : ۱۸۴ تا ۱۸۵؛ (۱۳) الذهبی: میزان الاعتدال، مصر ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۸۵؛ (۱۴) ابن الصّلاح : علوم الحدیث (المعروف به مقدمة ابن الصّلاح)، حلب ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء، ص ۳۸۸ و بمواضع کثیره؛ (۱۵) الیافعی : مرآة الجنان، حیدر آباد (دکن) ۱۳۳۸ھ، ۳ : ۱۴؛ (۱۶) صدیق حسن خان : اتحاف النّبلاء، ص ۳۸۱، ۳۸۲؛ (۱۷) وهی مصنف : التاج المکلل، طبع عبدالحکیم شرف الدین، بمبئی ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۳، ۱۱۴؛ (۱۸) صبحی الصّالح : علوم الحدیث، بار دوم، دمشق ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، بمدد اشاریه].

(J. ROBSON و [اداره])

* ⊗ **حال** : (ج : احوال) [لغوی معنی صفت، حالت کے بھی یہی معنی ہیں، زمان کی موجودہ گھڑی جو وقت کو ماضی اور مستقبل سے جدا کرتی ہے اور ذوالحال کے لیے صفت بنتی ہے۔] حکما کی اصطلاح میں نفس اور ذی نفس کی وہ کیفیت مخصوص جو اس کے لیے ناگزیر ہے حال کہلاتی ہے۔

متکلمین کے نزدیک حال وجود کی وہ صفت ہے جو نہ موجود ہے نہ معدوم، یعنی وجود اور عدم کی درمیانی کیفیت۔ نحویوں کے نزدیک حال سے فاعل یا مفعول بہٖ کی کیفیت یا حالت ظاہر ہوتی ہے۔ جس کی حالت معلوم ہوتی ہے اسے ذوالحال کہتے ہیں۔ حال اسم صفت، اسم فاعل یا اسم مفعول اور صیغۂ واحد ہوتا ہے۔ نحو کی اس اصطلاح کا علم کلام کے فلسفیانہ ذخیرۂ الفاظ پر براہ راست اثر ہوا۔ حال (= وجود و عدم کی درمیانی کیفیت) کے لیے دیکھیے، فخرالدین الرازی : المحصل، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۳۸۔ علم معانی میں حال کے معنی ہیں : اَلْاَمْرُ الدَّاعِیْ اِلَی التَّکَلُّمِ عَلٰی وَجْہِ الْمَخْصُوْصِ = طریق خاص سے تکلم کا تقاضا کرنے والا امر یا واقعہ حال کہلاتا ہے، اور وجہ مخصوص سے بیان کی اس صورت کو مقتضی الحال کہتے ہیں۔ حال طب کی بھی ایک اصطلاح ہے، اس کے معنی ہیں کسی ذی نفس وجود کے اندر کا جسمانی توازن، جس کی تین حالتیں ہوتی ہیں : صحت، مرض، اور حالت متوسّطہ؛ ملکہ حالت راسخہ کا نام ہے اور حال عارضی صفت ہوتی ہے۔

تصوف میں یہ اصطلاح شاید طب سے آئی ہے (*Passion d'al-Ḥallâj* : L. Massignon، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۵۵۴)۔ بہرحال تصوف میں یہ ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ الوہی کیفیت جس سے روحانی توازن پیدا ہو کر ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ حالیہ صوفیوں کا ایک گروہ ہے جس کے نزدیک رقص و سماع جائز ہے اور اس کا خیال ہے کہ اس رقص و سماع سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ شیخ کے تصرف سے پیدا ہوتی ہے (دیکھیے کشّاف اصطلاحات الفنون)۔

اصطلاحات صوفیہ میں ”حال وہ کیفیت ہے جو دل میں بغیر تصنع و اجتناب و اکتساب پیدا ہوتی ہے، کبھی طرب، کبھی حزن یا قبض یا بسط اور کبھی ہیبت و خوف کی صورت میں — اور نفس کی دوسری صفات زائل ہو کر یہ کیفیت چھا جاتی ہے، مگر اصلاً عارضی ہوتی ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری کیفیت اس کے بعد آئے یا نہ آئے، لیکن اگر یہ کیفیت دائمی

ہو جائے اور ہر وقت رہے تو اسے مقام کہیں گے"۔

اہل طریقت میں سے بعض کا یہ خیال ہے کہ حال زائل ہونے والی کیفیت ہے اور اس طرح کی کیفیت ایک کے بعد دوسری آ سکتی ہے، لیکن بعض کے نزدیک زائل نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے، اور اس طرح کی کوئی اور وارد نہیں ہوتی۔

حال کی یہ تعریف بھی کی گئی ہے: حال "تغیر اوصاف است بر بندہ"۔ وَسُمِّیَ حَالاً لِتَحوُّلِہٖ، یعنی حال اس کی صفت تحوّل (= تغیّر) کی وجہ سے حال کہلاتا ہے۔ کشّاف اصطلاحات الفنون میں لکھا ہے: احوال کار دل است کہ فرود می آید بدل سالک از صفائی اذکار۔ احوال مواہب (عطیۂ خداوندی) ہوتے ہیں اور مقامات، مکاسب (کوشش سے حاصل کیے ہوئے) ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حال کا تعلق دل سے ہے نہ کہ بدن (اعضاے بدن = جوارح) سے۔ ایک تعریف یہ کی گئی ہے: حال معنی باشد کہ از حق سبحانہ تعالی بدل پیوندد، یا بتکلف توان آورد چون برود" (کشاف اصطلاحات الفنون)۔

بعض مشائخ حال کو تغیر پذیر صفت نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ اس صفت میں بقا و دوام ہوتا ہے۔ جن احوال میں بقا و دوام نہ ہو انھیں "لوائح" کہنا چاہیے حال نہیں کہا جا سکتا۔ بعض دوسرے مشائخ کا خیال اس کے برعکس ہے۔ احوال کا حصول یا تو اعمال صالحہ اور تزکیۂ نفس پر منحصر ہے یا ذات حق سے محض بطور امتحان یا انعام حاصل ہوتا ہے (اصطلاحات صوفیہ)۔

سب سے پہلے ذوالنّون مصری (م ۲۴۵ھ / ۸۵۹ء) نے احوال اور مقامات کا فرق بیان کیا ہے جسے بعد میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ایک بہتر تشریح ہمیں ان کے بغدادی معاصر حارث المحاسبی (۱۶۵ھ / ۷۸۱ء تا ۲۴۳ھ / ۸۵۷ء) کے ہاں ملتی ہے۔

تصوف کی کتابوں میں حال بسا اوقات 'مقام' یا 'وقت' یا 'تمکین' کا متضاد معلوم ہوتا ہے [بہر حال ان میں بنیادی معنوی وحدت کے باوجود کچھ فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے]:

۱ - حال اور مقام: 'مقامات' وہ منازل ترقی ہیں جو اللہ تعالی کی جستجو میں روح کے مد نظر ہیں۔ عام طور سے مصنفین 'مقامات' تک پہنچنے کے لیے روح کی "جدو جہد" پر زور دیتے ہیں [دونوں میں فرق یہ ہے کہ حال ایک عارضی اور فوری کیفیت ہے اور وہبی ہے، اس کے برعکس مقام میں استحکام ہے اور اکتساب سے اس میں بقا و دوام کی کیفیت آ جاتی ہے۔ مقامات ایک سے زیادہ ہیں اور ان میں کیفیتوں کا تنوع اور ریاضتوں کا بھی فرق ہے (دیکھیے الکلاباذی: التعرّف؛ نکلسن: *Mystics of Islam*)]۔ ریاضتوں اور روح کی رفعت کے بیانات میں مقامات بالعموم احوال سے پہلے ہوتے ہیں، لیکن اصل میں یہ فرق پس منظر کا فرق ہے۔ دونوں ہی کو منازل (جیسے الانصاری اور اس کے شارحین کے ہاں؛ نیز قبّ ابن العریف وغیرہ)، یعنی راستے میں مسافر کے رکنے کی جگہیں، آرام کرنے کی جگہیں کہا جاتا ہے۔ مقام منازل کی یاد تازہ کرتا ہے، جو برابر دستیاب رہتی ہیں۔ ایک نئے مقام پر پہنچنے سے اس سے پہلے کا مقام برباد نہیں ہو جاتا؛ اس کے برعکس حال "فوری" ہوتا ہے، احوال کا تواتر یا تبادلہ ہوتا ہے، کسی ایک میں استحکام بھی ہو سکتا ہے، لیکن کئی احوال اکھٹے نہیں ہوتے۔ جس دل پر ایک حال کا قبضہ ہوتا ہے وہ مکمل طور پر اس کی گرفت میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ حال ایک دوسرے حال کا اس طرح باعث بنتا ہے گویا دونوں بیک وقت ہوں، اور دوسرا حال آخرکار پہلے حال کو تکمیل کی طرف

لے آتا ہے اور اسے ختم کر دیتا ہے.

مقام (= آرام کرنے کی جگہ) کو، مصنفوں نے کئی قسموں یا درجوں میں تقسیم کیا ہے اور بعض اوقات ان میں خلط معنی بھی ہو جاتا ہے، مثلاً محبت (روح کی اور خدا کی محبت) کو الکلاباذی نے سب سے اعلٰی مقام کہا ہے، اور الانصاری کے نزدیک یہ احوال میں ہے اور سب سے پہلا (قبّ Anawati اور Gardet : *Mystique Musulmane*، پیرس ۱۹۶۱ء، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸ اور حاشیہ ۱۰) - توبہ و استغفار، زھد، طویل ریاضت، فقر، انکسار، خشیت ایزدی، تقوی، خلوص وغیرہ، یہ مقامات یکے بعد دیگرے آتے ھیں - اس میں شک نہیں کہ ان کی ترتیب مختلف ہوتی رہتی ہے، تاھم اصول ارتقا کی پابندی ضرور کی جاتی ہے - دوسری طرف احوال ہر اس جذبے کے تابع ہوتے ھیں جو اس کی اللہ تعالٰی کی جستجو کے دوران میں روح پر قبضہ کر لیتا ہے - ایک نفسیاتی اصول کے مطابق، صوفی مصنفین حالتوں کے سلسلے میں تقابل پر بڑا زور دیتے نظر آتے ھیں، مثلاً قبض اور بسط، غیاب اور حضور (غیبة اور شہود)، فنا اور بقا وغیرہ.

مقامات اور احوال کی متعین فہرستیں تیار کرنے کی کوشش بے سود ہو گی - تصوف کی ہر کتاب یا رسالے میں مختلف مثالیں ملتی ھیں، مثلاً السراج : کتاب اللُّمع (سات مقامات اور تقریباً دس احوال)؛ الکلا باذی : کتاب التعرف؛ الانصاری : المنازل (دس احوال، مگر مقامات نام کی کوئی فصل نہیں ہے) وغیرہ.

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بعض مصنف اپنے تجزیے کی بنا ان اصطلاحات کے اشتقاقی معانی پر رکھتے ھیں - ان کا خیال ہے کہ حال، جو ایک مرتبہ خاص لطف و کرم ایزدی کے ذریعے حاصل ہو جاتا ہے، صاحب حال کے ذوق و شوق کے ذریعے مقام بن سکتا ہے - الجرجانی (التُّعریفات، طبع فلوگل، ص ۸۵) کہتا ہے کہ اگر حال جاری رہے تو یہ ملک بن جاتا ہے اور اس صورت میں یہ مقام کہلاتا ہے - احوال عطا ہوتے ھیں اور مقامات ذاتی کوشش سے حاصل کیے جاتے ھیں - روح کے اندر جو ھیجان پیدا ہوتا ہے وہ گویا روح کا مقدر تھا کہ اس پر اس کا قبضہ ہو - ایک اور بات جو قابل غور ہے وہ الھجویریؒ کا ایک فقرہ ہے، کہ ''ولی کا حال نبی کا مستقل مقام ہے'' (کشف المحجوب، انگریزی ترجمہ از نکلسن R. A. Nicholson، لائڈن - لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۲۳۶)، تاھم عمومی حیثیت میں (قبّ بیان آئندہ، جز ۳) حال کے دوام کو مقام کے بجاے کسی اور لفظ سے بیان کیا جاتا ہے.

۲ - حال اور وقت [وقت، حال کی کیفیت کے لمحۂ موجود کا نام ہے - اصطلاحات صوفیہ میں ہے : وقت آنست که درویش در آنست ، یعنی وقت وہ ہے کہ جس میں درویش ہو - وقت حال کے اندر کی وہ کیفیت ہے جو حال سے بھی زیادہ گریز پا ہے - عبداللہ الانصاری کا قول ہے : وقت را شاد دار که دیر نپاید، یعنی وقت کو خوشی میں بسر کرو کیونکہ یہ دیرپا نہیں ہوتا؛ پس وقت وہ لمحۂ خاص و گران مایہ ہے جو بڑا ھی قیمتی اگرچہ گریزاں ہے، یہ لمحہ درویش پر مخصوص حالت طاری کرتا ہے اور اس وقت ''جز حق در دل چیزے نیاید و از غیر آگاھی نباشد'' - آنحضرتؐ کی ایک حدیث ہے لِی مع اللہ وقت لَا یَسَعُنِی فِیْہ ملک مقربٌ و لا نبیٌ مرسل، بعض اوقات اللہ تعالٰی کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی مقرب فرشتہ بار پا سکتا ہے اور نہ کوئی نبی مرسل - امام شافعیؒ کا یہ قول مشہور ہے، الوقت سیف قاطع : وقت تیغ قاطع ہے [اس کی فلسفیانہ تشریح کے لیے دیکھیے : اقبال : اسرار خودی

(در کلیات، تہران، ص ۴۹ و ببعد)]۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت یعقوبؑ وقت کے مالک تھے، جب کہ حضرت ابراہیمؑ حال کے۔ اسی طرح حال مُراد (مطلوب و مقصود) کی صفت ہے؛ اور وقت اس خاص لمحے کو کہتے ہیں جسے مُرید حاصل کرتا ہے۔ مرید کو اپنے اندر اپنے ساتھ خود بھی وقت کی مسرت حاصل ہوتی ہے اور مراد کو خدا کے ساتھ حال کی خوشی میسر آتی ہے (الہجویری: کتاب مذکور [طبع مولوی محمد شفیع، ص ۴۱۹؛ مترجمۂ نکلسن]، ص ۳۷۰).

۳۔ حال اور تمکین (تمکین مقام رسوخ و استقرار است براستقامت، یعنی منزل وصول میں مستقل قیام)۔ ''حضور دوامی''، یہ تلوین کی ضد ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک بندہ سلوک کی منزلیں طے کر رہا ہوتا ہے تلوین میں ہوتا ہے، یعنی ایک حال سے دوسرے حال میں پہنچتا اور ترقی کرتے کرتے (تلوین کی حالتوں سے گزر کر) تمکین تک جا پہنچتا ہے اور یہ حال مستقل ہوتا ہے (دیکھیے اصطلاحات صوفیہ؛ الجرجانی: التعریفات)۔ مقام اور تمکین میں یہ فرق ہے کہ مقام راہ سلوک کا ایک مرحلہ ہے اور مقام بہت سے ہیں اور بدلتے رہتے ہیں اور ترقی پذیر ہیں مگر تمکین مستقل کیفیت ہے اور منزل اہل وصول ہے۔ الہجویری نے بھی یہی فرمایا ہے کہ تمکین تلوین کو اٹھانا ہے [تمکین رفع تلوین است]، جو تغیر یعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی ظاہر کرتی ہے [کشف المحجوب، طبع مولوی محمد شفیع، ص ۴۲۱، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین مناظر، ص ۴۳۹].

مآخذ: متن میں مذکور کے علاوہ: (الف) تصوف کی اکثر کتابیں، مثلاً (۱) ابو طالب المکّی: قوتُ القلوب؛ (۲) القشیری: الرّسالة، وغیرہ؛ (ب) دوسری تصنیفات میں: (۳) کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۵۹ ببعد؛ (۴) D.B. Macdonald: *Emotional religion in Islam*، در *JRAS*، ۱۹۰۱-۱۹۰۲ء؛ اور (۵) *Religions attitude and life in Islam*، شکاگو ۱۹۰۹ء، ص ۱۸۲، ۱۸۸؛ (۶) E. Blochet: *L'ésotérisme musulman*، ص ۱۸۱ ببعد؛ (۷) A. J. Arberry: *Sūfism*، لنڈن ۱۹۵۰ء، ص ۷۵ تا ۷۹ (القشیری کے الرسالة کا تجزیہ)؛ (۸) Anawati اور Gardet: *Mystique musulman*، پیرس ۱۹۶۱ء، ص ۴۱ تا ۴۳ اور بمدد اشاریہ؛ (۹) P. Nwyia: *Ibn'Abbād de Ronda*، بیروت ۱۹۶۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) الانصاری: المنازل، عربی متن اور فرانسیسی ترجمہ از S. de Laugier de Beaurecueil، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۷۱ تا ۸۰/۱۰۴ تا ۱۲۰.

(L. Gardet [و ادارہ])

حالت افندی: محمد سعید، سلطان محمود ثانی * ⊗ کے عہد کا ایک ترک مدبر۔ وہ ایک قاضی حسین افندی، المتوطن بہ قریم (کریمیا)، کا بیٹا تھا [اور بمقام استانبول نواح ۱۱۷۵ھ / ۱۷۶۱ء میں پیدا ہوا] اس نے شیخ الاسلام شریف افندی کے ہاں [تعلیم حاصل کی اور وہیں] اپنے والد کی طرح ملازمت کا آغاز کیا۔ شیخ الاسلام کی وفات کے بعد وہ رئیسِ تشریفات [رئیس الکتّاب، در قاموس الاعلام] راشد افندی کے مہر دار کا یاماق (= معاون)، پھر ینی شہر فنار (لاریسا) کے نائب (= قاضی) کا کتخدا مقرر ہوا۔ استانبول لوٹنے پر غلطہ کے ''مولوی خانہ'' کے شیخ اور مشہور شاعر غالب دِدِہ [رکَ بآں] سے اس کے گہرے روابط استوار ہو گئے، جس کی بدولت اسے اپنی تعلیم مکمل کرنے کا موقع مل گیا۔ اپنی زودفہمی اور ذہانت کی بنا پر اسے [مختلف عمائد کے ہاں] کاتب کی حیثیت سے ملازمت ملتی رہی، مثلاً [قصاب باشی محمد آغا]، چلمکی Callimaki، ترجمان امارة البحر، جس کے توسل سے اس کا استانبول کے عیسائیوں کی جماعت

(نقابۂ انصاریین) سے تعلق پیدا ھوا اور رئیسِ تشریفات مصطفٰی رشید افندی سے، جس نے اسے باب عالی [کے خواجگان (رك بآن)] میں ملازمت دلوا دی۔ یہاں جلد ھی اس کا تقرر رئیس دفتر محاسبہ کے عہدے پر ھو گیا.

فرانس سے شرائط صلح طے ھوتے ھی اسے [باش محاسب کا منصب دے کر] پیرس میں سفیر مقرر کیا گیا (۴ رمضان ۱۲۱۷ھ/ ۲۹ دسمبر ۱۸۰۲ء)؛ [پیرس میں اسے اپنے مقاصد میں کامیابی نصیب نہ ھو سکی، تاھم اسے عالمِ غرب کا مشاھدہ و مطالعہ کرنے کا موقع مل گیا]۔ استانبول واپس آنے (اواخر ۱۸۰۶ء) کے بعد وہ دیوان ھمایونی میں بیلکجی و دیلی (= مہردار) ھو گیا، لیکن ابھی محض دو ماہ ھی گزرے تھے کہ [۲۳ ربیع الاول ۱۲۲۲ء / ۳۱ مئی ۱۸۰۷ء کو، یعنی اس انقلاب کے دو روز بعد جس میں سلیم ثالث کی معزولی عمل میں آئی] اسے رئیس الکتاب [رك بآن] مقرر کر دیا گیا۔ فرانسیسی سفیر جنرل سباستیانی Sabastiani نے الزام لگایا کہ حالت افندی برطانیہ سے ساز باز کر رھا ھے، چنانچہ [۵ مارچ ۱۸۰۸ء] کو اسے برطرف اور جلا وطن کر کے کوتاھیہ بھیج دیا گیا.

[یہ جلا وطنی اس کے حق میں رحمت ثابت ھوئی، کیونکہ اگلے سال ۲۸ جولائی کو مصطفٰی رابع معزول ھوا اور شعبان ۱۲۲۴ھ / ستمبر ۱۸۰۹ء میں اسے استانبول واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ نئے سلطان محمود ثانی نے اسے بغداد بھیجا تا کہ وھاں کے نیم خود مختار والی کوچک سلیمان پاشا کو واجب الادا رقوم کی ادائی پر آمادہ کرے۔ ۲۵ جمادی الاولٰی ۱۲۲۵ھ / ۲۸ جون ۱۸۱۰ء کو وہ بغداد پہنچا، لیکن سلیمان پاشا کے انکار پر وہ موصل چلا گیا اور متصرّفون اور بابان کی مدد سے اس نے اس سرکش والی کے خلاف ایک فوجی مہم ترتیب دی۔ یہ مہم کامیاب رھی، سلیمان پاشا قتل ھو گیا اور سابق کتخدا عبداللہ آغا کو اس کی جگہ مقرر کر دیا گیا.

۱۲۲۶ھ / اوائل ۱۸۱۱ء میں حالت افندی کا تقرر کتخدای رکاب ھمایوں کے عہدے پر ھوا اور ۵ شوال ۱۲۳۰ھ / ۱۰ ستمبر ۱۸۱۵ء کو وہ نشانجی ھو گیا۔ وہ محمود ثانی کا معتمد تھا اور سلطان امور سلطنت میں اکثر اس سے مشورے لیتا تھا (حالت افندی اور بربر باشی علی آغا کے مابین خفیہ خط و کتابت کے لیے دیکھیے جودت : تاریخ، بار دوم، ۱۰ : ۲۶۲ تا ۲۷۸ و ۱۲ : ۲۲۶ تا ۲۲۸)۔ صوبوں میں درّہ بیگوں [رك بہ درّہ بے] کو کچلنے کے سلسلے میں اس نے سلطان کا پورا پورا ساتھ دیا، لیکن وہ ینی چریوں کے دستوں کو ختم کرنے کے حق میں نہیں تھا بلکہ حقیقت یہ ھے کہ اس نے سلطان کو اپنے زیرِ اثر رکھنے میں انھیں اپنا آلۂ کار بنایا۔ ایک زمانے میں اس کی طاقت کا یہ حال تھا کہ صدر اعظم اور شیخ الاسلام کے مناصب پر نامزدگیاں بھی اس کے اختیار میں تھیں].

اپنے اس اثر و رسوخ سے ذاتی طور پر متمتع ھونے کے لیے اس نے اپنے فناری دوستوں کو کئی اعلٰی مناصب مثلاً بغدان (مولدادیا Moldan) اور افلاق (ولاچیا Wakachia کی امارت (Woiwed) پر مقرر کرنا شروع کر دیا۔ ”اسی باعث اسے شک و شبہے کی نظر سے دیکھا گیا تو اپنی براءت ثابت کرنے کے لیے وہ بظاھر یونانیوں کے خلاف اپنی نفرت کا اظہار کرنے لگا“ (Becord of Travels : Stade، ۱ : ۲۴۶)۔ اس کے زوال کا باعث اس کی وہ سرگرمیاں تھیں جو ۱۸۲۰ء میں یانیہ کے تپہ دلنلی علی پاشا [رك بآن] کی برطرفی پر منتج ھوئیں اور جیسا کہ اس کے حریف رئیس الکتاب مجانب افندی نے پیشگوئی کی تھی، علی پاشا کے خلاف مہم

سے برانگیختہ ھو کر مورہ (Morea) میں یونانیوں نے اوت کر دی (مارچ ۱۸۲۱ء) حالت افندی کو اس نی کا ذمے دار ٹھیراتے ھوے] صفر ۱۲۳۸ھ / بر ۱۸۲۲ء میں اسے قونیه میں جلا وطن کر دیا یا جہاں چند روز بعد اسے گلا گھونٹ کر ھلاک کر دیا گیا۔ اس کی لاش تو وھیں دفن کر دی گئی اور سر قُسطنطینیه میں لایا گیا اور وھاں غلطه کے مولوی خانے میں اس کی بنا کردہ سبیل اور کتاب خانے کے قریب دفن کیا گیا۔

[حالت افندی بہت ذھین اور فصیح البیان تھا اور اپنی قابلیت کی بدولت اس نے محمود ثانی کے اوائل عہد میں بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ اپنی اس حیثیت کو مستحکم کرنے کی غرض سے اس نے ایک طرف تو اپنے متوسلین کو کلیدی مناصب پر فائز کیا اور دوسری طرف اپنے حریفوں کو یا تو ملک بدر کرا دیا یا موت کے گھاٹ اتروا دیا۔ وہ طبعاً قدامت پسند اور مغربیت کا سخت مخالف تھا]۔

مآخذ: (۱) سلیمان فائق: سفینة الرؤساء، ضمیمه، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۱۵۷ تا ۱۶۱؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۲: ۱۰۲؛ (۳) عبدالرحمٰن شرف: تاریخ مصاحبلری، استانبول ۱۳۳۹ھ، ص ۳۷ تا ۳۸؛ (۴) وآ، ت، بذیل مادّه (از شهاب الدین تکن طاغ، جس میں مزید حوالے بھی درج ھیں)؛ (۵) شانی زاده: تاریخ، ج ۱ تا ۴، بمواضع کثیره؛ (۶) جودت: تاریخ، بار دوم، ج ۷ تا ۱۲، بمواضع کثیره؛ (۷) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّه؛ (۸) C. Macfarlane : *Constantinople in 1828*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲: ۱۰۶ تا ۱۰۸، ۱۳۱ تا ۱۳۷؛ (۹) A. Slade : *Record of travels in Turkey, Greece, etc.*، لنڈن ۱۸۳۲ء، ۱: ۲۴۵ تا ۲۵۰؛ (۱۰) A. von Prokesch-Osten : *Gesch. d. Abfalls d. Griechen*، وی انا ۱۸۶۷ء، ۱: ۱۸۵ و بمواضع کثیره؛ (۱۱) N. Jorga : در *GOR*، ج ۵، بمواضع کثیره؛ (۱۲) Cl. Huart : *Histoire de Bagdad*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۱۳) S. H. Longrigg : *Four centuries of modern Iraq*، آوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۶ ببعد؛ (۱۴) E. Zia Karal : *Halet Efindinin Paris büyük elçiliği, 1802-1806*، استانبول ۱۹۴۰ء؛ (۱۵) A. F. Miller : *Mustafa Pasha Bayraktar*، ماسکو ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریه؛ (۱۶) V.J. Puryear : *Napolean and the Dardanelles*، برکلے ۱۹۵۱ء، بمدد اشاریه؛ (۱۷) B. Lewis : *The emergence of modern Turkey*، بار سوم، لنڈن ۱۹۶۰ء، بمدد اشاریه؛ (۱۸) وآ، طبع لائڈن، بار دوم، بذیل مادّه (از E. Kuran)۔

(CLEMENT HUART [و اداره])

⊗* **حالتی**: عزمی زادۂ مصطفیٰ افندی، دولت عثمانیه کا مشہور عالم اور شاعر، جو اپنے تخلص حالتی، یا عزمی‌زادہ کے نام سے مشہور ھے، ۱۵ شعبان ۹۷۷ھ / ۲۳ جنوری ۱۵۷۰ء کو قسطنطینیه میں پیدا ھوا۔ اس کا والد پیر محمد عزمی (م ۹۹۰ھ / ۱۵۸۲ء) شہزادۂ محمد (بعد ازاں سلطان محمد ثالث) کا اتالیق رہ چکا تھا۔ ترکی، مشرقی ترکی، عربی اور فارسی کلام کے علاوہ حسین واعظ کی انیس العارفین کا ترجمه (مع اضافه) اور محمد عصّار کی فارسی مثنوی مہر و مشتری کا ترجمه (نامکمل) پیر محمد کی یادگار ھے، جیسے حالتی نے آگے چلایا، لیکن وہ بھی اسے پایۂ تکمیل تک نه پہنچا سکا (دیکھیے Rieu : *Cat. Persian MSS.*، ۲: ۶۲۶؛ Pertsch : *Kat.*، ص ۸۴۳ ببعد)۔

حالتی نے مؤرخ سعدالدین جیسے نامور اساتذہ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ مدرّس کے منصب پر اسے اپنی پہلی ملازمت سعد الدین ھی کی بدولت ملی تھی۔ حالتی نے بہت جلد شہرت حاصل کر لی اور ایّوب و سلطان سلیم کے مدارس اور سلیمانیه

(۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) اور وفا (۱۰۱۰ھ/۱۶۰۲ء) میں مدرس کے منصب پر فائز رہا۔

۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء میں وہ دمشق کا قاضی مقرر ہوا؛ یہاں اس کی ملاقات ایک شاعر روحی [رکَ بآں] سے ہوئی، جس کا ایک قطعۂ تاریخ بھی اس کی مدح میں ملتا ہے۔ بعد ازاں (۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء میں) وہ قاہرہ چلا گیا، جہاں حاجی ابراہیم پاشا کے قتل کے بعد کچھ عرصے کے لیے اسے بیگلر بیگی کا عہدہ ملا، لیکن جلد ہی اسے برطرف کر دیا گیا کیونکہ وہ سختی سے کام نہیں لے سکتا تھا۔ ایک قلیل عرصے تک معتوب رہنے کے بعد وہ بروسہ کا قاضی مقرر ہوا، لیکن باغی سردار قلندر اوغلو کی یلغاروں نے اسے اس عہدے سے محروم کر دیا۔ ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء میں اسے ادرنہ کا قاضی مقرر کیا گیا لیکن اسی سال وہ دمشق چلا آیا، جہاں ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳ء تک مقیم رہا۔

۱۰۲۸ھ/۱۶۱۸ء میں عثمان ثانی تخت نشین ہوا تو حالتی نے نوجوان سلطان کی خدمت میں ایک منظوم عرضداشت پیش کی، جس پر وہ ایک بار پھر قاہرہ کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔ ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں وہ استانبول واپس آیا؛ پھر ایک عرضداشت اس نے مراد رابع کے حضور بھی پیش کی، جس کے عہد میں وہ اناطولو (۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء) اور بعد ازاں روم ایلی (۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء) کے قاضی عسکر کے منصب پر فائز ہوا؛ اپنی وفات (۱۰۴۰ھ/۱۶۳۱ء) سے چند ماہ قبل اسے سلیمانیہ کے دارالحدیث کا مدرس مقرر کیا گیا تھا، جس کا اشارہ اس کے قطعۂ تاریخ وفات میں ملتا ہے جو اس کی لوح مزار پر کندہ ہے (روحِ پاکینہ دم بدم رحمت)۔ وہ قسطنطینیہ میں صوفلر چارشی سی کے صحن میں مدفون ہے۔

عمر بھر نشیب و فراز کا سامنا کرنے کے باوجود حالتی نے مجموعی طور پر ایک کامیاب زندگی گزاری اور وہ بڑے بڑے مناصب پر فائز رہا، بایں ہمہ اس کا دیوان ایسے اشعار سے بھرا پڑا ہے جن میں اس نے تقدیر اور اپنے معاصرین کے حسد و رقابت کا شکوہ کیا ہے۔ تذکرہ نویسوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالتی اپنے زمانے کے فاضل‌ترین علما میں سے ایک تھا۔ [وسعت علم کے اعتبار سے اسے علی چلبی قنالی زادہ کا ہم پایہ قرار دیا جاتا ہے]۔ اس نے فقہ کی متعدد کتابیں تصنیف یا ترجمہ کیں۔ اس کا چھوڑا ہوا کتاب خانہ کئی ہزار کتابوں پر مشتمل تھا، جن میں سے بیشتر پر اس کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے حواشی تھے۔

[نثر میں اس کی تمام تصانیف ایک پیشہ ور عالم کی سی ہیں، مثلاً ابن ملک کی شرح المنار اور دُرر و غُرر پر حواشی؛ مُغنی اللّبیب کی شرح؛ شرح ہدایۃ، مفتاح شروح اور مِصباح پر اضافات؛ ان کے علاوہ تفسیر قرآن پر کچھ رسالے ہیں]۔

ان کے علاوہ اس کی مندرجۂ ذیل تصنیفات قابل ذکر ہیں:

(۱) دیوان: اس کا اولیں نسخہ سلطان محمد ثالث کے نام معنون کیا گیا تھا؛ یہ ابھی تک "ایڈٹ" نہیں ہو سکا۔ مخطوطے میں مختلف قصائد، غزلیات اور قطعات ہیں؛ بعض نسخوں میں رباعیات بھی شامل ہیں۔ اس کے ایک اچھے نسخے کے لیے دیکھیے طوپ قپی سرای موزہ سی، خزینہ ۸۹۴، جو اکتیس قصائد، سات سو اکیس غزلیات، تین سو رباعیات اور ساقی نامہ پر مشتمل ہے۔ حالتی کو صف اول کے شعرا میں شمار نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس کی بہت سی غزلیں بے عیب طرز ادا، تازگی فکر اور دلکش تشبیہات و استعارات کی حامل ہیں۔ ترکی ادبیات میں اس کی تمامتر شہرت

اور حیثیت درحقیقت اس کی رباعیات کی وجه سے ھے اور اسی بنا پر اکثر اس کا موازنه عمر خیام سے کیا جاتا ھے ۔ یه رباعیات یا تو اس کے دیوان کے مختلف نسخوں میں شامل ھیں، یا ایک علحده رسالے کی شکل میں ملتی ھیں جہاں انھیں باعتبار ترتیب حروف تہجی مرتب کیا گیا ھے ۔ دونوں صورتوں میں ان کی تعداد میں بڑا تفاوت پایا جاتا ھے (سترّ اور چھے سو کے درمیان) ۔ اگرچه رباعیات کی ھیئت میں نفاست ھے، اسلوب بےعیب ھے اور اکثر اس کی شخصیت کی آئینه‌دار ھیں، تاھم باعتبار موضوع ان سب کو طبعزاد نہیں کہا جا سکتا ۔ حالتی نے زیادہ‌تر ایسے موضوعات پر قلم اٹھایا ھے جو اکثر صاحب دیوان شعرا کے ھاں عام ھیں، مثلاً سب چیزیں چند روزه ھیں، دولت آنی جانی ھے، زندگی عارضی ھے، تقدیر بے رحم ھے، محبوب ستمگر ھے، اطمینان قلب عشق حقیقی ھی سے میسر آتا ھے، وغیره؛ لیکن ان خیالات و جذبات کو اس نے ایسی خوبی سے ادا کیا ھے که تمام شعراء، علما اور تذکره‌نگار اسے رباعی کا امام تسلیم کرتے ھیں (قبّ ندیم کا مصرع: حالتیِ اوجِ رُباعیده اُوچر عنقا گِبی = حالتی عنقا کی طرح رباعی کے بلند ترین آسمانوں میں پرواز کرتا ھے).

(۲) ساقی نامه: بحر متقارب میں ۵۲۰ بیتوں پر مشتمل یه مثنوی حالتی نے اپنے دور کے مقبول عام رنگ میں لکھی ۔ یه صنف فارسی شاعری سے آئی تھی اور ان دنوں اکثر شعرا چھوٹے بڑے ساقی نامے تصنیف کر رھے تھے ۔ حالتی کا ساقی نامه تشبیب، پندره مقالات اور ختم کلام پر مشتمل ھے ۔ اس کا موضوع عشق حقیقی ھے، جسے وه شراب سے تشبیه دیتے ھوے موجودات عالم کی ناپائداری کو بالتفصیل بیان کرتا ھے، خود نما زاھدوں کے منافقانه اعمال کا مضحکه اڑاتا ھے اور آخر میں اھل دل کو دعوت دیتا ھے که آئیں اور شراب معرفت پی کر سلسلهٔ اخوت میں شامل ھو جائیں.

(۳) منشئات: حالتی کے مکتوبات کا مجموعه، جو اس نے اپنے زمانے کے کئی اھم اور ممتاز افراد کو تحریر کیے ۔ اگرچه اس نے مروجه پرتکلف اور مرصع طرز انشا کا تتبع کیا ھے، تاھم ان مکتوبات میں اس کے عهد کی شخصیات اور واقعات کے بارے میں بہت سے مفید حوالے ملتے ھیں.

مآخذ: (۱) کاتب چلبی: فذلکه، ۲: ۱۳۵؛ (۲) ریاضی: تذکره (مخطوطه)، بذیل مادّه؛ (۳) فائزی: تذکره، (مخطوطه)، بذیل ماده؛ [(۴) الشقائق النعمانیه (۱۲۶۹ھ)، ذیل، ص ۳۹۷ تا ۴۰۱؛ (۵) تذکرهٔ لطیفی (۱۳۱۴ھ)، ص ۱۲۶؛ (٦) ثریا: سجلّ عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۲: ۱۰۳؛ (۷) م۔ ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۱۱۰؛ (۸) عطائی: حدائق الحقائق، ص ۳۹۷—۴۰۱؛ (۹) قاموس الاعلام، بذیل مادّه؛ (۱۰) Theodor Menzel، در وو، طبع لائڈن باراوّل، ۲: ۲۳۸؛ (۱۱) A. Yöntem، در وو، ت، بذیل مادّه؛ (۱۲) von Hammer: Geschichte der Osman. Dichtkunst، ۳: ۲۱۴ تا ۲۲۴]؛ (۱۳) Gibb: A Hhistory of Ottoman Poetry، ۳: ۲۲۱ تا ۲۳۲؛ (۱۴) Istanbul Kütüpkhaneleri turkçe yazma divanlar katalogu، ۲: ۲۶۴ تا ۲۶۸؛ (۱۵) Rieu: Cat. Turkish MSS، ورق ۹٦ ب.

(FAHIR İZ [و اداره])

حالده ادیب: رکّ به خالده ادیب.

حالیؔ: خواجه الطاف حسین، ۱۱۳۵ء / ۱۸۳۷ء میں پانی پت میں پیدا ھوے ۔ نسب کے اعتبار سے ان کا تعلق قوم انصار کی اس شاخ سے ھے جو تقریباً سات سو برس سے (یعنی غیاث الدین بلبن کے عهد سے) پانی پت میں آباد چلی آتی ھے.

ابھی نو ھی برس کے تھے که ان کے والد کا انتقال ھو گیا، ان کی پرورش اور سرپرستی ان کے

بڑے بھائی نے کی ۔ مولانا کو مسلسل اور باقاعدہ تعلیم کا موقع نہ ملا البتہ بعض اساتذہ سے پانی پت میں اور اس کے بعد دہلی میں کسی ترتیب و نظام کے بغیر فارسی اور عربی کی بعض متداول کتابیں پڑھیں، کچھ فلسفہ و منطق اور حدیث و تفسیر کا بھی مطالعہ کیا، ادب میں جو خاص بصیرت انھیں حاصل ہوئی وہ زیادہ تر ذاتی شوق، مطالعے اور محنت کی بدولت تھی۔

قیام دہلی کے زمانے میں مرزا اسد اللہ خاں غالب کی خدمت میں اکثر حاضر ہونے کا موقع ملا اور ان کے بعض فارسی قصیدے انھیں سے سبقاً پڑھتے رہے اور جب حالی نے اپنی چند اردو و فارسی غزلیں بہ نظر اصلاح پیش کیں تو غالب نے کہا: ''اگرچہ میں کسی کو فکر شعر کی صلاح نہیں دیا کرتا لیکن تمھاری نسبت میرا خیال ہے کہ اگر تم شعر نہ کہوگے تو اپنی طبیعت پر سخت ظلم کروگے''۔

۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے کئی برس بعد نواب مصطفی خاں شیفتہ رئیس دہلی، تعلقہ‌دار جہانگیر آباد (ضلع بلند شہر) سے ملاقات کا اتفاق ہوا، اور ۱۸۶۹ء تک ان کی مصاحبت میں رہے۔ شیفتہ اردو اور فارسی دونوں زبانوں کے شاعر تھے اور ان کا ذوق شعر اعلٰی درجے کا تھا۔ حالی لکھتے ہیں: وہ مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقایق و واقعات کے بیان میں لطف پیدا کرنے اور سیدھی سادی اور سچی باتوں کو حسن بیان سے دلفریب بنانے کو شاعری کا منتہاے کمال سمجھتے تھے۔ وہ چھچھورے اور بازاری الفاظ و محاورات اور عامیانہ خیالات سے متنفر تھے۔ حالی کی شاعری پر ان کے ذوق اور خیالات کا اثر پڑا۔

شیفتہ کی وفات (۱۸۷۲ء) کے بعد حالی پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور میں ملازم ہو گئے۔ وہاں انگریزی سے اردو میں ترجمہ شدہ عبارتوں کی اصلاح ان کے سپرد تھی۔ ۱۸۷۴ء میں کرنل ہالرائڈ ڈائیریکٹر محکمۂ تعلیم پنجاب کے ایما پر محمد حسین آزاد نے ایک ایسے مشاعرے کی طرح ڈالی جو ہندوستان کے دوسرے مشاعروں سے یوں مختلف تھا کہ اس میں مصرع طرح کے بجاے کوئی موضوع دیا جاتا تھا جس پر شاعر طبع آزمائی کرتے تھے۔ حالی کی چار مثنویاں: حُبّ وطن، برکھا رت، نشاط امید اور مناظرۂ رحم و انصاف انھیں مشاعروں کے لیے لکھی گئی تھیں۔ لاہور ہی میں انھوں نے اپنی کتاب مجالس النساء لڑکیوں کی تعلیم کے لیے قصے کے پیرائے میں لکھی جس پر دہلی کے ایجوکیشنل دربار میں وائسراے ہند نارتھ بروک نے چار سو روپیہ کا انعام پیش کیا۔

کچھ عرصے کے بعد بعض وجوہ سے لاہور کی ملازمت سے قطع تعلق کر لیا اور اینگلو عربک سکول میں مدرس ہو گئے۔ ۱۸۷۹ء میں سر سید احمد خاں کی ترغیب سے مسدس مد و جزر اسلام لکھا جو عام طور پر مسدس حالی کے نام سے مشہور ہے۔ اس نظم میں حالی نے مسلمانوں کے کھوئے ہوے دبدبہ و جلال کی تصویر بڑے مؤثر انداز میں پیش کی ہے۔ اس کے بعد مسلمانان ہند کے زوال و ادبار کا ایسا منظر دکھایا ہے جس سے تخیل میں بڑی ہل چل پیدا ہوتی ہے۔ بیان کی سادگی، زبان کی فصاحت اور شاعر کے خلوص و صداقت نے اس نظم کو وہ مقبولیت بخشی جو انیسویں صدی میں شاید ہی کسی نظم کو نصیب ہوئی ہو۔ متعدد بار چھپی اور اب بھی چھپتی رہتی ہے۔ سر سیّد احمد خاں نے اس کی داد یوں دی: (روز قیامت) ''خدا جب مجھ سے پوچھے گا تو کیا لایا، تو میں کہوں گا، حالی سے مسدس لکھوا لایا ہوں اور کچھ نہیں''۔ نثر میں حالی کی اہم تصانیف یہ ہیں:

''حیات سعدی'' ۔ ۱۸۸۴ء [۱۸۸۶ء] میں

شائع ھوئی۔ (رسالۂ اردو اکتوبر ۱۹۵۲ء، مولانا حالی کا ذہنی ارتقا، مولفۂ غلام مصطفیٰ خاں، ص ۵) [لیکن اس کے سال تصنیف کے متعلق بہت اختلاف ھے۔ حالی نے اس کتاب کا سال تصنیف نہیں دیا، ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے رسالۂ جامعہ (دہلی، اکتوبر ۱۹۳۵ء) میں ۱۸۸۱ء لکھا ھے۔ پروفیسر حامد حسن قادری نے داستان تاریخ اردو میں ۱۸۸۲ء درج کیا ھے (ص ۵۹۰) اور پھر صفحہ ۵۹۰ ھی پر ۱۸۸۴ء لکھا ھے جو شاید سہو کتابت ھے]۔ اس میں سعدی شیرازی کے حالات اور ان کے کلام پر مفصل تبصرہ ھے۔ حیات سعدی اردو کی بااصول سوانح نگاری میں پہلی اہم کتاب ھے۔

مقدمۂ شعر و شاعری جو حالی کے دیوان کے ساتھ ۱۸۹۳ء میں شائع ھوا، اردو تنقید نگاری میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ھے۔ اس نے تنقیدی روایات کا رخ بدل دیا اور جدید تنقید کی بنا ڈالی۔ حالی سوجھ بوجھ رکھنے والے نقاد ھیں اور ان کی آرا اور خیالات بعض اسقام کے باوجود مستقل اہمیت رکھتے ھیں۔ جدید تعلیم کی ترقی [اور مغربی اصول تنقید کی وسیع اشاعت] کے باوجود اب تک اردو میں مقدمۂ شعر و شاعری کو بنیادی اہمیت حاصل ھے۔

یادگار غالب ۱۸۹۷ء میں شائع ھوئی یہ غالب کی سوانح عمری اور ان کے کلام پر تبصرہ ھے۔ یادگار نے غالب کی سچی قدر و منزلت اور عظمت لوگوں کے دل میں بٹھا دی اور ان کے کلام کے مختلف پہلوؤں پر اس خوبی سے تبصرہ کیا کہ اشعار کی ظاہری اور باطنی خوبیاں واضح ھو گئیں۔ ان کی تصویر اس طرح کھینچی کہ ان کی شخصیت جیتی جاگتی سامنے آ گئی۔ یادگار نے غالب کو شہرت عام بخشنے میں نمایاں حصہ لیا ھے۔

نثر میں حالی کی سب سے بڑی تصنیف حیات جاوید ھے [جو ۱۹۰۱ء میں شائع ھوئی] اس میں سر سید احمد خان کے حالات زندگی اور کارناموں ھی کا ذکر نہیں بلکہ ایک اعتبار سے یہ مسلمانوں کی تقریباً ایک صدی کی تہذیبی تاریخ ھے۔ اس میں اس زمانے کی معاشرت، تعلیم، مذہب، سیاسیات، اور زبان وغیرہ کے مسائل زیر بحث آ گئے ھیں، اردو میں سوانح نگاری پر اس پائے کی کوئی کتاب اب تک نہیں لکھی گئی۔

حالی نے عورتوں کی اصلاح اور ان کے حقوق کے لیے بہت کچھ لکھا ھے۔ اس کی چند اہم نظمیں اسی موضوع پر ھیں۔ مثلاً مناجات بیوہ ۱۸۸۴ء میں اور چپ کی داد ۱۹۰۵ء میں شائع ھوئی۔ مقدم الذکر ایک بیوہ کی دکھ بھری کہانی ھے اور وہ بھی خود اس کی زبانی۔ اس کی زبان سادہ، پاک، صاف اور دل گداز ھے۔ چپ کی داد میں عورتوں کی وفا، عصمت و حیا اور صبر و رضا کی تعریف اور ان کی قدر و عزت کی تلقین کی ھے۔

حالی نے اردو میں مرثیے کو ایک نیا رخ دیا۔ مرزا غالب اور حکیم محمود خاں کے مرثیے لکھے۔ [ایک کا مفہوم علمی، ادبی اور دوسرے کا تہذیبی ھے۔ ان میں شخصی محرومی کا عنصر بھی ھے، مگر غایت قومی ھے]۔ ان کے اپنے بھائی کا مرثیہ گو مختصر ھے مگر خالص شخصی ھونے کی وجہ سے پر درد ھے۔ یہ مرثیہ سچے جذبات کا ترجمان ھے۔

حالی کی ایک نظم شکوۂ ھند [غالباً ۱۸۸۴ء میں لکھی گئی] اس میں کشور ھند سے خطاب ھے۔ ابتدائی بندوں میں ان قومی خصائص و فضائل کا ذکر کیا ھے جن سے مسلمان یہاں آنے سے پہلے متصف تھے اور جن کی بدولت وہ سارے عالم پر چھا گئے تھے۔ یہاں آنے کے بعد اس "اکّال الاُمم" (ھند کی سر زمین) کی آب و ھوا اور ماحول نے ان کے خصائل و اخلاق پر جو اثر ڈالا اس کا جذباتی انداز میں ذکر کیا ھے اس نظم سے پتا چلتا ھے کہ اس

زمانے تک مسلمانوں کا جداگانہ شعور قومیت خاصا پختہ ہو چکا تھا.

حالی نے غزلیات کے علاوہ مثنویاں، نظمیں قطعات، رباعیات اور قصیدے بھی لکھے [جو دیوان کی صورت میں طبع ہو چکے ہیں].

اردو ادب میں حالی کی حیثیت کئی اعتبار سے ممتاز اور منفرد ہے۔ انھوں نے جب ادب کے کوچے میں قدم رکھا تو اردو شاعری لفظوں کا کھیل بنی ہوئی تھی۔ لفظی رعایت اور صنائع بدائع کا استعمال اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ شاعری عام طور سے لفظ پرستی اور ضلع جگت کی مترادف سمجھی جاتی تھی [یا عاشقانہ شاعری کا وہ انداز جو داغ و امیر کے یہاں ہے، مقبول تھا۔ یہ انداز محبت کے معاملات کے تیز اور شوخ بیان سے عبارت تھا۔ غزل میں آفاقیت نہ تھی اور اجتماعی حوالہ بھی کم تھا۔ وہ محض شخصی بلکہ نجی سی شے بن گئی تھی۔ حالی نے ان رجحانات کے مقابلے میں حقیقی اور سچے جذبات کے سادہ اور بےتکلف بیان کو ترجیح دی۔ وہ جدید نظم نگاری کے اولین معماروں میں سے تھے محمد حسین آزاد کی طرح ان کی غزل کے دو ادوار قدیم و جدید میں موضوع اور اسلوب کا بڑا فرق ہے۔ غزل کو انھوں نے حقیقت سے ہم آہنگ کیا اسے سنجیدہ لہجہ دیا اور قومی و اجتماعی شاعری کی بنیاد رکھی].

جدید اردو نثر میں بھی حالی کا بڑا مقام ہے۔ بقول نواب عماد الملک (مولوی سید حسین بلگرامی) ”ہماری زبانوں میں نثر تھی ہی نہیں؛ وہ ایک قسم کی شاعری یا نیم شاعری تھی“۔ خالی نے سب سے پہلے متین اور حقیقت کی ترجمان نثر کی بنیاد ڈالی جو ہر قسم کے علمی، ادبی اور تنقیدی مضامین ادا کرنے کے لیے موزوں ہے۔ [ان کی نثر میں سادگی اور مدعا نگاری کا اجتماع ہے اور بےساختگی کے باوجود ادبی تخیل کی کارفرمائی بھی ہے۔ ان کی نثر کے بارے میں خشکی کی شکایت کی جاتی ہے مگر صحیح یہ ہے کہ لہجے کی نرمی اور مرثیت کی وجہ سے جوش کی کمی ہے، ورنہ ان کی نثر بےمزہ نہیں؛ تمثیلوں نے اس میں لطف پیدا کر دیا ہے].

[حالی کے مضامین جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ اور تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئے تھے، انھیں انجمن ترقی اردو حیدر آباد دکن نے دو جلدوں میں مقالات حالی کے نام سے ۱۹۲۵ء میں شائع کیا۔ بعض اہم تقریریں کلیات نثر (مرتبۂ شیخ محمد اسمعیل پانی پتی) کے عنوان سے مجلس ترقی ادب لاہور نے طبع کرائی ہیں۔ حالی کی کچھ اور تصنیفات بھی ہیں مثلاً رسالۂ طبقات الارض (ترجمہ) (۲) تریاق (۳) شواہد الالہام ۱۸۷۰ء، (۴) اصول فارسی ۱۸۶۸ء (۵) مکاتیب حالی مرتبۂ اسمعیل پانی پتی (۶) مقالات حالی 'دہلی' ۱۹۳۴-۱۹۳۶ء].

حالی کا فارسی کلام بھی قابل قدر ہے زبان کی سادگی اور پختگی کے ساتھ مضامین کی سنجیدگی موجود ہے۔ غزلیات کے علاوہ کچھ قطعات و قصائد بھی ہیں؛ سر سید احمد خاں کا مرثیہ بھی اسی میں ہے جو پر درد ہے۔ فارسی کلام کے مجموعے میں عربی کلام بھی شامل ہے جو ان کی وفات سے کچھ پہلے اگست ۱۹۱۴ء میں شائع ہو گیا تھا.

نواب عمادالملک فرمایا کرتے تھے کہ ”سر سید کی جماعت میں بہ حیثیت انسان حالی کا درجہ بہت بلند تھا۔ اس بات میں سر سید بھی انھیں نہیں پہنچتے تھے“۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہماری تہذیب کا بےمثال نمونہ تھے۔ شرافت، نیک نفسی اور ہمدردی ان پر ختم تھی۔ مزاج میں ضبط، اعتدال، رواداری اور بلند نظری تھی اور یہی خوبیاں

ان کے کلام میں پائی جاتی ہیں ۔ [مہدی الافادی نے اپنے ایک مضمون میں حالی کو "خوش صفات حالی" لکھ کر ان کی پوری شخصیت کو ظاہر کر دیا ہے].

مآخذ: شیخ عبدالقادر : *The New School of Urdu Literature*، لاہور ۱۸۹۸ء؛ (۲) ترجمۂ حالی (خود نوشت) مندرجۂ مقالات حالی، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، بار دوم ۱۹۴۳ء؛ (۳) تقریر عبدالحق سیکرٹری انجمن ترقی اردو به تقریب یوم حالی منعقدۂ عثمانیه کالج اورنگ آباد دکن ۔ رسالۂ اردو ماہ جنوری ۱۹۳۵ء؛ (۴) شیخ عبدالقادر : حالی اور غزل (به تقریب یوم حالی منعقدۂ عثمانیه کالج اورنگ آباد ۔ دکن)؛ (۵) شیخ چاند : نثر حالی (به تقریب یوم حالی منعقدۂ عثمانیه کالج اورنگ آباد ۔ دکن)؛ (۶) عبدالحق : چند ہم عصر، ص ۱۳۲ تا ۱۵۵، طبع سوم طبع انجمن ترقی اردو پاکستان ۱۹۴۲ء؛ (۷) خطبۂ صدارت عبدالحق به تقریب یاد حالی بلدۂ حیدرآباد دکن، رسالۂ اردو ماہ جولائی ۱۹۳۵ء؛ (۸) حالی اور انسانیت ۔ خطبۂ عبدالحق به تقریب یوم حالی منعقدۂ انجمن ترقی اردو پاکستان "حالی نمبر" رسالۂ اردو اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۹) غلام مصطفٰی خاں پروفیسر انجمن ترقی اردو کالج : حالی کی فارسی شاعری، حالی نمبر، رسالۂ اردو اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۱۰) سیّد محمد عبداللہ : حالی کا تصور اسلوب، حالی نمبر، رسالۂ اردو اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) صالحه عابد حسین : بے زبانوں کی زبان حالی، حالی نمبر رسالۂ اردو اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) عبادت بریلوی : منظومات حالی، حالی نمبر رسالۂ اردو اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) سید شوکت سبزواری : حالی نقاد کی حیثیت سے، حالی نمبر، رسالۂ اردو اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) غلام مصطفٰی خاں : مولوی حالی کا ذہنی ارتقا، رسالۂ اردو ماہ جولائی و ماہ اکتوبر ۱۹۵۲ء و ماہ جنوری ۱۹۵۴ء؛ (۱۵) رضا علی وحشت : حالی کا تغزل، رسالۂ اردو ماہ جنوری ۱۹۰۴ء؛ (۱۶) عبدالحق : مقدمۂ مسدس حالی، کانپور ۱۹۲۹ء؛ (۱۷) عبدالحق : مسدس حالی، صدی اڈیشن مرتبۂ ڈاکٹر عابد حسین دہلی ۱۹۳۵ء [(۱۸) صالحه عابد حسین : یادگار حالی، طبع آئینۂ ادب، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۹) محمد اکرام : آب کوثر؛ (۲۰) رسالۂ اردو (دہلی) اپریل ۱۹۵۲ء، حالی نمبر؛ (۲۱) ماہنامۂ فروغ اردو لکھنؤ، حالی نمبر ۱۹۵۹ء؛ (۲۲) مہدی الافادی : افادات مہدی (مقالات : اردو ادب کے عناصر خمسه : شبلی حالی کی معاصرانه چشمک) (۲۳) سیّد محمد عبداللہ : اردو نثر سر سید کے زیر اثر؛ در مباحث (۲۴) میر امن سے عبدالحق تک؛ (۲۵) سید شاہ علی : اردو میں سوانح نگاری، گلڈ پبلشنگ ہاؤس کراچی جولائی ۱۹۶۱ء؛ (۲۶) G. E. Ward : *The Quartrains of Hali*، مع انگریزی ترجمه طبع آوکسفرڈ ۱۹۰۴ء؛ (۲۷) رام بابو سکسینه : *A History of Urdu Literature*، الٰه آباد ۱۹۴۰ء؛ (۲۸) امین زبیری : تذکرۂ حالی ۱۹۶۰ء؛ (۲۹) محمد اسمٰعیل پانی پتی : تذکرۂ حالی، پانی پت ۱۹۳۵ء؛ (۳۰) طاہر جمیل : *Hali's Poetry*، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۳۱) صادق قریشی : ذکر حالی، لاہور ۱۹۴۹ء؛ (۳۲) این ۔ زیدی : مقالات یوم حالی، کراچی ۱۹۵۱ء؛ (۳۳) ابواللیث صدیقی : تذکرۂ حالی، علیگڑھ؛ (۳۴) جوالا پرشاد : حالی اور ان کی کویتا، رسالۂ اردو حالی نمبر، اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۳۵) زمانه، حالی نمبر، دسمبر ۱۹۵۳ء؛ (۳۶) A. Bausani : *Altaf Husain Hali's Ideas on Ghazal* در Charisteria Orientalia Prague 1956, 38—55 [(۳۷) شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی : کلیات نثر حالی، طبع مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۳۸) جذبی، معین. احسن : حالی کا سیاسی شعور، علی گڑھ ۱۹۵۹ء؛ (۳۹) عبدالقیوم : حالی کی اردو نثر نگاری، مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۴۰) مقالات حالی، انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۵ء؛ (۴۱) مقالات یوم حالی، مرتبۂ

لاصح زاهدی، لاهور ۱۹۶۱ء؛ (۴۲) ناظر کاکوروی: حالی کا نظریۂ شعری، الہ آباد ۱۹۰۹ء].

(عبدالحق و [ادارہ])

● ⊗ **حام**: (Cham)، حضرت نوحؑ [رک بآں] کا بیٹا، جس کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ نہیں آیا۔ [طوفان کے وقت وہ اپنے بھائیوں سام اور یافث کے ساتھ کشتی نوحؑ میں موجود تھا۔ ایک روایت کی رو سے حضرت عیسیؑ نے اس کی قبر پر 'قم باذن اللہ' پکار کر اسے کچھ عرصے کے لیے زندہ کیا اور اس سے طوفان نوحؑ کا حال سنا۔ اس روایت سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ حام عالم شباب ہی میں فوت ہو گیا تھا (الطبری، ۱: ۱۸۷)۔ مسلم مؤرخین نے لکھا ہے کہ سام کا رنگ سفید، یافث کا سرخ اور حام کا سانولا تھا، لیکن حضرت نوحؑ کی بد دعا سے اولاد حام کا رنگ سیاہ اور بال گھنگریالے ہوگئے (قب کتاب پیدائش، ۹: ۱۸ تا ۲۷)۔ حضرت نوحؑ نے یہ دعا بھی کی تھی کہ سب پیغمبر سام کی اولاد سے اور سب بادشاہ یافث کی اولاد سے ہوں اور حام کی اولاد ان دونوں کی اولاد کی خدمت گزار ہو۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت نوحؑ نے ساری زمین اپنے تینوں بیٹوں میں تقسیم کر دی تھی۔ سام کو وسط زمین کا علاقہ ملا؛ اس کی اولاد عرب، فارس اور ایران وغیرہ (ایشیا) میں پھیلی اور وہ ابوالعرب کہلایا۔ یافث کو فیشون کے شمال کا علاقہ (یورپ) ملا؛ ترک، صقالبہ اور یاجوج و ماجوج اس کی نسل سے ہوے اور وہ ابوالروم کہلایا۔ حام کو دریاے نیل سے مغرب کا علاقہ (افریقہ) دیا گیا اور وہ ابوالحبش کہلایا۔ تورات کی رو سے حام کے چار بیٹے تھے، کوش، مصرایم (یا مصرام)، فوط اور کنعان۔ کوش کا بیٹا نمرود بابل کا بادشاہ ہوا اور اس کی باقی اولاد مشرق و مغرب کے ساحلی علاقے یعنی نوبہ، حبشہ اور فزان وغیرہ میں آباد ہوگئی۔ قبطی اور بربر مصرایم کی نسل سے ہیں۔ فوط نے اپنے خاندان سمیت سندھ کا رخ کیا، چنانچہ سندھی اور ہندی اس کی اولاد ہیں (الطبری، لائڈن ۱۸۷۹-۱۸۸۱ء، ۱: ۱۹۹ تا ۲۲۳)۔ حام کے بیٹوں کے سلسلۂ اولاد کے لیے دیکھیے کتاب پیدائش، ۱۰: ۶ تا ۲۰].

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۸ بعد؛ (۲) ابن ہشام: کتاب التیجان، ص ۲۵ بعد؛ (۳) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع عکاشہ، ص ۲۳ بعد؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، ص ۱۲ بعد (طبع Smit، ص ۱۶ بعد)؛ (۵) الطبری [طبع لائڈن]، ۱: ۱۸۷ تا ۲۱۶؛ *Chornique de Tabari*، ۱: ۱۱۲ تا ۱۱۳)؛ (۶) المسعودی: مروج، ۱: ۷۵ تا ۸۰ (طبع Pellat، ۱: ۳۲، فصل ۶۶ تا ۶۸) و ۳: ۲۴۰ و ۶: ۱۵۳؛ (۷) [منسوب بہ] البلخی: البدء و التاریخ، ۱: ۲۶ بعد/ ۲۷ بعد و ۳: ۱۴۳ تا ۱۴۹؛ (۸) الکسائی: *Vita Prophetarum*، ص ۹۸ بعد؛ (۹) الثعلبی: عرائس المجالس، ص ۳۶ تا ۳۸؛ (۱۰) M. Grünbaum: *Neve Beiträge zur Semitischen Segenkunde*، ص ۸۵ تا ۸۷؛ (۱۱) J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen*، ص ۱۰۸؛ (۱۲) D. Sidersky: *Les originis des léngendes musulmanes*، ص ۲۷ بعد؛ (۱۳) H. Speyer: *Biblisch Erzählungen in Korah*، ص ۱۰۵ بعد؛ (۱۴) B. Heller، در *Handwörterbuch des Islam*، ص ۱۶۰ بعد = *Shorter Encyclopaedia of Islam*، ص ۱۲۸ بعد.

(G. VAJDA [و ادارہ])

زبانیں: جن زبانوں کو 'حام' سے مشتق الفاظ سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کا رشتہ السنۂ سامیہ سے ہے۔ اس سلسلے میں "حامی۔ سامی گروہ" (Chamito-Sémitique Hamito-Semitisch Hamito-Semitic) کی اصطلاح ۱۸۸۷ء سے مروج ہوئی۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ یہ گروہ سامی

زبانوں کے مقابلے میں حامی زبانوں پر مشتمل ہے، لیکن *Les Langues du monde*، بار اول، ۱۹۲۴ء، میں اس نظریے کی اس طرح تصحیح کر دی گئی کہ ''حامی - سامی'' زبانوں کے مسلّمه گروہ میں چار الگ الگ نوع کی زبانیں ہیں، یعنی سامی [رك به سام]؛ قدیم مصری و قبطی [رك به قبط]، بربر [رك بآں] اور کُوشی (Cushitic) [رك به کُوش] مناسب ہوگا کہ ان میں ہوسه [رك بآں] زبانوں کے گروہ کا بھی اضافہ کر دیا جائے۔

چونکہ غیر سامی زبانوں میں ایسی مشترک خصوصیات نہیں ملتیں کہ انہیں معین طور پر ایک گروہ میں یکجا کیا جاسکے، اس لیے لازم ہے کہ 'حامی' کی اصطلاح ترک کر دی جائے۔ اس کے بجائے بہتر ہوگا کہ ان زبانوں کے لیے 'اپنی چار پانچ شاخوں سمیت ''حامی-سامی گروہ'' کی اصطلاح استعمال کی جائے۔

اس موضوع پر مطالعے اور اس کے مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) Marcel Cohen: *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*، طبع پیرس ۱۹۴۷ء؛ نیز دیکھیے (۲) اسی مصنف کا لکھا ہوا باب بعنوان *Langues chamito-sémitiques*، در *Les Langues du monde*، بار دوم ۱۹۵۲ء و (۳) *Resultats acquis de la grammaire comparée chamito-sémitique*، در *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris* پیرس ۱۹۳۳ء، مفصل موازنے کے لیے رك به سام۔

طبعی اقسام: [انگریزی میں] حامی کے لیے بعض اوقات Hamites (Hamiten، Chamites) اور Hamitic (Hamitisch، Chamitiques) کی اصطلاحیں غیر سامی قسم کی ''حامی-سامی'' زبانیں بولنے والی اقوام، نیز بعض دوسرے لوگوں کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ ان سب کے بارے میں خیال ہے کہ یہ سفید فام اور سیاہ فام لوگوں کے نسلی اختلاط کی بدولت وجود میں آئے، چنانچہ ان عناصر کے لیے (نسلیاتی مفہوم میں) 'سفید افریقی' اور 'حبشی' کی اصطلاحات بھی مستعمل ہیں۔ دیکھیے (۱) H. Worrell: *A study of races in the ancient Near East*، کیمبرج ۱۹۲۷ء (۲) R. Biasutti: *Le razze e popoli dell terra*، بار دوم، ٹیورن ۱۹۵۳-۱۹۵۷ء۔

(M. COHEN)

حامد بن العباس : ابو محمد، ۲۲۳ھ/۸۳۷ء میں پیدا ہوا اور ۳۱۱ھ/۹۲۳ء میں انتقال کر گیا۔ ابن بسّام کے قول کے مطابق وہ اوائل عمر میں سقّہ اور انار فروش تھا، لیکن خلیفہ المُوَفّق سے خلیفہ المُقْتَدِر تک کے دور میں قابل ترین ماہر مالیات ثابت ہوا۔ واسط (از ۲۷۳ھ/۸۸۶ء) کے علاوہ فارِس (از ۲۸۷ھ/۹۰۰ء) و بصرے کے خَراج اور جاگیروں (ضِیاع) کی آمدنی کی وصولی بیک وقت اس کے سپرد تھی۔ ۳ جمادی الآخرۃ ۳۰۶ھ/۱۱ نومبر ۹۱۸ء کو اس نے ابن الفُرات [رك بآں] کی جگہ قلمدان وزارت سنبھالا، لیکن اپنے فرائض کو بخوبی سرانجام دینے میں ناکام رہا تو خلیفہ المقتدر نے علی بن عیسٰی الجرّاح کو اس کا نائب مقرر کر دیا۔ اس کا دورِ وزارت، جو ۲۰ ربیع الآخر ۳۱۱ھ/۷ اگست ۹۲۳ء تک جاری رہا، وزیر اور نائب وزیر کے باہمی جھگڑوں اور مناقشوں میں گزرا۔ حامد کو بامر مجبوری ابن الفرات پر مقدمہ چلانا پڑا۔ اس نے محاصل کی وصولی کا ایسا نظام رائج کیا کہ بغداد میں فسادات برپا ہو گئے؛ حکومت کے مخالف فرقوں اور طبقوں، مثلاً قرامطہ، صُوفیہ (مثلاً الحلاج [رك بآں] کو سزاے قتل) اور خصوصاً امامیہ (امام کے وکیل ابن رُوح کو سزاے قید) کے خلاف اس نے بڑی تشدد آمیز کارروائیاں کیں۔ اس کا زوال انہیں اقدامات کا نتیجہ تھا۔ ابن الفُرات کو پھر وزارت ملی

تو اس کے بیٹے نے حامد کو سخت اذیت پہنچائی اور بےعزت کیا [حتّٰی کہ اسے شکنجے میں کسوا دیا ۔ اس کے کچھ عرصے بعد] حامد نے واسط میں وفات پائی۔ غالبًا اسے زہر دے دیا گیا تھا ۔

مآخذ : (۱) ہلال الصابئی : تاریخ الوزراء، طبع Amedroz، بیروت ۱۹۰۴ء، بمدد اشاریہ (مقدمے میں ص ۱۸ پر اس چالاک اور بے رحم ماہر مالیات کی ایک تصویر دی گئی ہے)؛ (۲) عَرِیب (بن سعد القرطبی) : صِلۃ تاریخ الطبری، ص ۳۷ تا ۱۱۰؛ (۳) ابن مسکویہ : *Eclipse*، ۱ : ۵۸ تا ۹۱؛ (۴) *The life and times of 'Ali' ibn 'Isa'* : H. Bowen، کیمبرج ۱۹۲۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) D. Sourdel : *Vizirat 'abbāside*، ۲ : ۴۱۳ تا ۴۲۶ و اشاریہ (مآخذ ص ۴۱۴ پر)؛ (۶) وہی مصنف، در *Arabic and Islamic studies*.... *H.A.R. Gibb*، لائڈن ۱۹۶۵ء، ص ۶۰۲ تا ۶۰۸ ۔

(L. MASSIGNON)

* **حامد بن محمّد المُرجبی** : رکّ بہ المُرجبی ۔

* **حامدی** : (۸۳۰ھ؟ / ۱۴۲۷ء؟ تا ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء) سلطان محمد فاتح کا ایک درباری شاعر، اصفہان میں پیدا ہوا اور وہیں تعلیم پائی ۔ حامدی نے اوائل عمر ہی میں اصفہان کو چھوڑ دیا اور بہت سے شہروں میں پھرتا پھراتا ۸۶۱ھ / ۱۴۵۷ء میں دولت عثمانیہ کی حدود میں داخل ہوا ۔ یہاں صدر اعظم محمود پاشا سے اس کی شناسائی ہو گئی اور آگے چل کر وہ سلطان محمد فاتح کے دربار سے بحیثیت شاعر منسلک ہو گیا ۔ ایک مستقل مصاحب کی حیثیت سے تقریبًا بیس سال تک وہ مَورِدِ عنایاتِ سلطانی رہا ۔ اس دوران میں اس نے اپنے آقا کے کتاب خانے کے لیے بہت سی نادر اور گراں قدر کتابیں تصنیف کیں، بعض کتابوں کے ترجمے بھی کیے، نیز سلطان کے حضور میں قصائد اور غزلیات بھی پیش کیں ۔ ۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء میں سلطان اس سے ناراض ہوا تو اسے برسہ [رکّ بآں] بھیج دیا، جہاں وہ عمارتِ سلطان مراد اول میں تربہ‌دار ہو گیا ۔ بعد میں اسے معاف کر کے امیر تیمور طاش کا تربہ‌دار مقرر کر دیا گیا ۔ اس کے بیٹوں میں سے دو، محمود اور چلبی، معروف ہیں ۔ چلبی ایک اچھا شاعر تھا، جس کا زمانۂ حیات اوائل دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی ہے ۔

حامدی کی تصانیف میں کلیّات دیوان (اہمیت میں سب پر مقدم)، جامِ سخن گوی (یا فالنامہ) اور تواریخِ آل عثمان، قابل ذکر ہیں ۔ کلیّات میں ایک فارسی مثنوی حسب حال نامہ، کے علاوہ، جس میں کسی حد تک خود نوشت سوانح عمری کی خصوصیات پائی جاتی ہیں، قصائد، تاریخیں، غزلیات اور مقطّعات شامل ہیں ۔ اس کا بیشتر حصّہ فارسی میں ہے، کچھ ترکی قصائد اور غزلیں بھی ہیں ۔ کلیّات کے معلوم مخطوطات استانبول کے موزۂ آثار قدیمہ اور انقرہ کے کتاب خانے Türk Tarih Kurumu میں ہیں ۔ مخطوطۂ انقرہ کی عکسی طباعت ہو چکی ہے (Ismail H. Eartaylan : کلیّات دیوانِ مولانا حامدی، اُستانبول ۱۹۴۹ء) ۔ تنقید کے لیے دیکھیے احمد آتش، در بلّتِن ۱۴ (۱۹۵۰ء) : ۱۱۶ تا ۱۲۶ و علی جانب یونتم Ali Canib Yöntem، در جریدۂ ینی استانبول، مؤرخۂ ۳ اکتوبر ۱۹۵۰ء ۔

مآخذ : (۱) لطیفی : تذکرہ، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۱۱۹؛ (۲) عاشق چلبی : مشاعر الشعراء (کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، عدد T.Y. ۲۴۰۶)، ورق ۸۰ب تا ۸۲ الف؛ (۳) بلیغ : گلدستہ ریاضِ عرفان، برسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۴۰۴ تا ۴۰۵ (مصنف کے خود نوشت نسخے کے لیے دیکھیے کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، عدد T.Y. ۹۱۹۰، ص ۲۰۲۲ الف)؛ (۴) عطا (اَندرونلی) : تاریخ، ۵ : ۱۶۰؛ [قاموس الاعلام، بذیل مادّہ] ۔

(ABDÜLKADIR KARAHAN)

الحامدی : (۱) ابراہیم بن الحسین بن ابی

السعود الہمدانی، یمن میں طیّبی اسمٰعیلیوں کا دوسرا داعی مطلق؛ عُمارۃ کے بیان کے مطابق، جس کی طیّبی مصادر سے تائید نہیں ہوتی، صُلَیحی ملکہ السیّدۃ نے ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۲ء میں اسے داعی اعظم مقرر کر دیا، لیکن بعد ازاں یہ سربراہی عدن کے امیر سبأ بن ابی السعود بن زریع کو منتقل کر دی، جس نے الحافظ الفاطمی کے دعوی امامت کی حمایت کی۔ اگر یہ بیان معتبر ہے تو ابراہیم کو الطیّب کے دعوے سے ہمدردی کی وجہ سے بر طرف کر دیا گیا ہوگا۔ ۵۳۳ھ/ ۱۱۳۸ء میں داعی الخطاب بن الحسن کی وفات کے بعد، پہلے طیّبی داعی مطلق ذؤیب بن موسیٰ نے اسے اپنا نائب بنا لیا۔ ۵۴۶ھ/ ۱۱۵۱ء (الہمدانی: ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱-۱۱۴۲ء)، میں ذؤیب کی موت کے بعد وہ اس کا جانشین ہوا اور یوں امام کی عدم موجودگی میں بلندترین مذہبی منصب پر فائز ہو گیا۔ طیّبی جماعت کی حالت بڑی تشویشناک تھی، کیونکہ اسے یمن کے کسی حاکم کی پشت پناہی حاصل نہ تھی، جبکہ عدن کے زُریعی فرمانروا اس کی مد مقابل حافظی جماعت کی بڑی مستعدی سے حمایت کر رہے تھے۔ ابراہیم صنعاء میں رہتا تھا، جس کے یمنی حکمران جماعت کو چھوڑ چکے تھے، تاہم وہ تبلیغی کام میں مداخلت نہیں کرتے تھے۔ یہیں شعبان ۵۵۷ھ/ جولائی ۱۱۶۲ء میں اس نے وفات پائی۔

ابراہیم بظاہر مخصوص طیّبی نظام حقائق کا بانی تھا۔ اس نے جماعت کے ادب میں رسائل اخوان الصّفا شامل کرائے۔ اپنے خیالات کے مطابق ان کی تشریح کرتے ہوئے وہ حمیدالدین الکرمانی کی تصانیف پر بہت زیادہ اعتماد کرتا تھا۔ اس کی ممتاز ترین کتاب کَنز الولَد نے اس سلسلۂ تصانیف کے لیے ایک نمونے کا کام دیا جو آگے چل کر طیّبی حقایق کے موضوع پر سامنے آئیں۔

(۲) حاتم بن ابراہیم (الاول): وہ تیسرے داعی مطلق کی حیثیت سے اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ اس نے حِمیَر اور ہَمدان کے قبائل کی تائید حاصل کر لی، جنھوں نے اس کے لیے قلعۂ کَوکَبان فتح کیا۔ اس سے صنعاء کے یامِدی حکمران علی بن حاتم کی آتش حسد بھڑک اٹھی۔ اس نے ان کے خلاف جنگ کی اور ۳۶۴ھ/ ۹۷۴-۹۷۵ء میں کَوکَبان چھین لیا۔ حاتم کچھ عرصہ تو بیت رُدم میں ٹھیرا رہا، پھر حَراز کے پہاڑی علاقے میں شعاف چلا گیا، جہاں کے حافظی باشندوں کو وہ اپنے مذہب میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے وہاں بہت سے قلعے فتح کر کے الحُطَیب کو اپنا صدر مقام بنا لیا۔ جب اس کا سب سے بڑا حامی سبأ الیعبوری مارا گیا اور یمن کا بیشتر حصہ ایوبی سلطنت کی حدود میں شامل کر لیا گیا تو حاتم کی سرگرمیاں طیّبی تبلیغ کی خفیہ تنظیم تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ ۱۶ محرم ۵۹۶ھ/ ۶ نومبر ۱۱۹۹ء میں اس نے الحُطَیب میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوا۔

اپنی بڑی تصنیف الشّموس الزّاہرۃ میں حاتم نے غُلاۃ [رک بہ غالی] کے مُفضّلی ادب سے استفادہ کیا ہے، تاہم اس کے ساتھ ساتھ ان کے بعض نظریات کی مذمت بھی کی ہے۔ اس کے مختصر رسالے زھر بذر الحقائق، کو عادل العوّاء نے طبع کیا ہے (منتخبات اسمٰعیلیہ، دمشق ۱۹۵۸ء)۔

(۳) علی بن حاتم الثانی۔ وہ چوتھے داعی مطلق کے طور پر اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ حراز میں یعبوری اس سے علٰحدہ ہو گئے اس لیے اس نے صنعاء میں سکونت اختیار کر لی۔ ایوبی اس کی سرگرمیوں میں مداخلت نہیں کرتے تھے۔ اس نے ۲۵ ذوالقعدہ ۶۰۵ھ/ ۳۱ مئی ۱۲۰۹ء کو صنعاء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ادریس بن الحسن: نزھۃ الافکار،

اهم ترین سوانحی مآخذ ہے، جو طبع نہیں ہوا؛ (۲) ح۔ ف۔ الهمدانی: الصُّلیحیون، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۲۶۹ ببعد؛ (۳) عُمارة، در H. C. Kay: Yaman، لنڈن ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۲؛ (۴) S. M. Stern نے دیگر مآخذ کو ایڈٹ کرنے کے علاوہ ان پر بحث بھی کی ہے، دیکھیے *The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir*، در Oriens، ج ۴ (۱۹۵۱ء)، ص ۲۱۳ ببعد؛ ان کی تصانیف کے لیے دیکھیے (۵) W. Ivanow: *Ismaili Literature*، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۵۲ ببعد، ۶۱ ببعد۔

(W. MADELUNG)

حامِی: حضرَ موت کا ایک ساحلی شہر، جو شِحر [رَكَ بآں] سے تقریباً اٹھارہ میل شمال مشرق میں رأس شرمہ کے قریب ایک بہت ہی خوش منظر اور زرخیز علاقے میں آباد ہے۔ مَکَلّا اور شِحر کی طرح یہ بھی شِبام [رَكَ بآں] کے قُعیطی خاندان کی ملکیت ہے اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے یہاں کھولتے ہوئے پانی کے چشمے ہیں۔ اس چھوٹے سے شہر کے مکان پست ہیں اور مٹی کے بنے ہوئے ہیں۔ شہر کے وسط میں اور ساحل پر دو اہم قلعے ہیں۔ باشندے زیادہ تر ماہی گیر ہیں، ۱۸۳۹ء میں کپتان ہینز Capt. Haines نے ان کی تعداد کا اندازہ پانچ سو لگایا تھا۔ شہر کی پشت پر گھنے نخلستان ہیں اور کھیت بھی ہیں، جہاں مکئی بہت افراط سے پیدا ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) Captain S. B. Haines: *Memoir to accompany a chart of the south coast of Arabia....*، در *JRAS.*، ۹ (۱۸۳۹ء)، ص ۱۰۳؛ (۲) Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۶۳۵، ۶۳۹؛ (۳) Van den Berg: *Hadhramout*، بٹاویا ۱۸۸۶ء، ص ۱۱؛ (۴) Leo Hirsch: *Reisen in Südarabien, Mahraland und Hadramūt*، لائڈن ۱۸۹۷ء، ص ۱۱، ۳۷، ۳۸؛ (۵) Th. Bent و Mrs. Th. Bent: *South Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۲۱۰، ۲۱۱۔

(J. SCHLEIFER)

حامی آمِدی: احمد حامی (۱۰۹۰ھ؟/۱۶۷۹ء؟ تا ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء)، عہد عثمانیہ کا ایک شاعر، جو جنوب مشرقی آناطولی کا رہنے والا تھا۔ وہ آمِد (دیار بکر) میں پیدا ہوا اور اس نے حاسِم آمدی اور آگہ سمرقندی سے تعلیم حاصل کی۔ ۱۱۲۱ھ/۱۷۰۹ء میں وہ استانبول گیا، جہاں محسن زادہ عبداللہ پاشا کی سرپرستی کی بدولت اسے دیوانِ همایونی میں باریابی ہوئی۔ ۱۱۲۹ھ/۱۷۱۷ء میں اس کا سرپرست دیار بکر کا بیگلربیگی [رَكَ بآں] مقرر ہوا تو وہ بھی اپنے آبائی شہر میں واپس آ گیا۔ وہاں کچھ عرصے تک معتمد (کاتب) کے عہدے پر کام کرنے کے بعد وہ اِرز روم [رَكَ بآں] میں بھی یہی فرائض انجام دیتا رہا۔ پھر اس نے تبریز [رَكَ بآں] کی مہم میں حصہ لیا، خواجگان [رَكَ بآں] کے عہدے پر ترقی پائی اور ۱۱۳۸ھ/۱۷۲۶ء میں سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہو کر ہمہ تن سخن گوئی میں مصروف ہو گیا۔ اس نے آمد (دیار بکر) میں ایک عالی شان عمارت (قونق) اور دریائے دجلہ کے کنارے ایک بارہ دری (کوشک) تعمیر کرائی تھی۔ ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء میں وہ ایک بار پھر استانبول گیا۔ اس کی زندگی کے آخری ایام میں دیار بکر کے والی نے هدیةً اسے ایک گاؤں دیا۔ اس نے اپنے وطن مالوف میں وفات پائی۔

اس کا دیوان، جس کے کئی نسخے ترکی کتاب خانوں میں موجود ہیں (دو قلمی نسخے، جو ۱۲۰۷ھ/۱۷۹۲ء میں نقل کیے گئے، مقالہ نگار کے پاس ہیں)، استانبول سے شائع ہو چکا ہے (۱۲۷۲ھ)۔ حامی متعدد قصائد اور مراثی کا مصنف ہے جن سے اس کی قادر الکلامی کا پتا چلتا ہے۔ اس کے قصائد میں سے ایک تو وہ قصیدہ بہت مشہور ہے جس کے

تین سو ستر اشعار ہیں اور ردیف 'اوزہ' ہے اور دوسرا اس کا قصیدۂ لامیہ ہے۔ عاسی تشبیہات و استعارات کا زیادہ سہارا لیے بغیر روزمرہ زندگی کے واقعات بڑی خوبی سے بیان کر جاتا ہے.

مآخذ: (۱) رامز: تذکرہ (کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، T.Y. ۹۱)، ص ۶۵؛ (۲) اسعد (صحّافلر شیخی زادہ) : باغچۂ صفا اندوز (کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، T.Y. ۲۰۹۵)، ص ۱۱۲ (نیز مصنف کے خود نوشت نسخے کے لیے دیکھیے کتاب خانۂ سلیمانیہ، مخطوطۂ اسعد افندی، ۸۴)؛ (۳) قطین: تذکرہ (خاتمۃ الأشعار)، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۵۸؛ (۴) علی امیری : تذکرۂ شعرائے آمد، استانبول ۱۳۲۸ھ، ص ۱۸۷ تا ۲۰۹؛ (۵) برسلی طاهر : عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳ھ، ۲ : ۱۳۹ تا ۱۴۰؛ (۶) Gibb : *Ottoman Poetry*، ۴ : ۷۱ تا ۷۳؛ (۷) شوکت بیسان اوغلو Sevket Beysanoğlu : *Diyarbakirli fikir ve sanat adamlari*، استانبول ۱۹۵۷ء، ۱ : ۲۱۱ تا ۲۲۴.

ABDULKADIR KARAHAN

* **حامی الحرمین** : رک بہ خادم الحرمین

⊗ **حم** : (حامیم)، قرآن کریم کی حسب ذیل سات سورتوں کے شروع میں واقع ہونے والے حروف مقطعات: (۱) المؤمن؛ (۲) سورۃ فصلت (جسے حم السجدۃ بھی کہا جاتا ہے)؛ (۳) الشوریٰ؛ (۴) الزخرف؛ (۵) الدخان؛ (۶) الجاثیۃ؛ (۷) الأحقاف۔ یہ ساتوں سورتیں اسی لفظ (حم=حامیم) سے شروع ہونے کی وجہ سے الحوامیم، آل حم یا ذوات حم کہلاتی ہیں (الکشاف، ۴ : ۱۸۴)۔ الجوهری، ابن منظور اور مرتضیٰ الزبیدی کا قول ہے کہ الحوامیم عوام الناس کا قول ہے، صحیح یہ ہے کہ آل حامیم یاذوات حامیم کہا جائے اور اس پر مشہور شاعر الکمیت کے اس مصرع کو بطور دلیل پیش کیا ہے: ''وَجَدْنَا لَکُمْ فِی آلِ حَامِیْمَ آیَةً'' (ہم نے تمہارے لیے لفظ حم سے شروع ہونے والی سورتوں میں ایک آیت پا لی ہے)۔ ابن منظور نے ابو عبیدہ کا قول نقل کیا ہے کہ الحوامیم بھی درست ہے اگرچہ خلاف قیاس ہے (لسان العرب، الصحاح، تاج العروس، بذیل مادہ حمم، نیز قب تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۰۵؛ تفسیر روح المعانی، ۲۴ : ۴۰).

مفسرین اور ماہرین علم القراءۃ نے اس لفظ کے تلفظ پر بھی تفصیل سے بحث کی ہے؛ الزمخشری (الکشاف، ۴ : ۱۸۴ ببعد) کا قول ہے کہ حم میں ''ح'' کے بعد جو الف کھڑے زبر کی شکل میں پایا جاتا ہے اسے امالہ [رک باں] کے ساتھ (جیسے حے میم) اور تفخیم کے ساتھ (جیسے حامیم) پڑھنا جائز سمجھا گیا ہے، اسی طرح ''م'' دوم کو جزم کے ساتھ (جیسے حامیمْ) اور زیر کے ساتھ (یعنی حامیمِ) پڑھنا بھی جائز ہے اور اس جواز کی وجوہ بھی اس نے بیان کی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الکشاف، ۴ : ۱۸۴ ببعد؛ نیز قب النشرفی القراءات العشر، ۲ : ۷۰؛ روح المعانی، ۲۴ : ۳۹؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۰۵ ببعد).

ابو عمرو الدانی (التیسیر، ص ۱۹۱ ببعد) اور ابن الجزری (النشرفی القراءات العشر، ۲ : ۷۰ ببعد) نے بیان کیا ہے کہ ابن کثیر، حفص اور ہشام تمام حوامیم کو کی زبر کے ساتھ حا پڑھتے ہیں، حمزہ، کسائی، خلف ابن ذکوان اور ابوبکر اسے صریح امالے کے ساتھ پڑھتے ہیں اور ورش اور ابو عمرو امالہ کر کے بین بین پڑھتے ہیں.

اس لفظ کے معنی بھی متعین کیے گئے ہیں۔ ابن منظور نے الازہری کا قول نقل کیا ہے کہ حم کے معنی ہیں قُضِیَ مَاھُوَ کَائِنٌ یعنی جو کچھ ہونا تھا اس کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے حم کے معنی کے سلسلے میں تین قول منقول ہیں : (۱) یہ اللہ کا اسم اعظم ہے؛ (۲) یہ قسم

ہے؛ (۳) یہ اللہ کے اسم مبارک الرحمٰن کے حروف ہیں (لسان العرب، بذیل مادّہ؛ روح المعانی، ۲۴ : ۴۰).

ترتیب نزول کے لحاظ سے یہ تمام سورتیں الزُمَر کے نازل ہونے کے بعد مکۂ معظمہ میں نازل ہوئیں اور جس طرح قرآن مجید میں درج ہیں اسی تسلسل اور ترتیب کے ساتھ نازل کی گئیں (روح المعانی، ۲۴ : ۳۹؛ الکشاف، ۴ : ۱۸۴ ببعد)۔ الزمخشری (محل مذکور) نے ابن عباس رض اور ابن الحنفیه کا قول نقل کیا ہے کہ الحوامیم کُلُّها مَکّیّات (یعنی حوامیم سب کی سب مکی ہیں)۔ الآلوسی (روح المعانی، ۲۴ : ۳۹) کا قول ہے کہ حوامیم میں تین باتیں مشترک ہیں: (۱) لفظ حٰمٓ سے آغاز؛ (۲) نزول کتاب اور وحی کے ذکر سے شروع ہوتی ہیں؛ (۳) تمام کی تمام مکی ہیں۔

ان سورتوں کے فضائل بھی بیان ہوے ہیں۔ حضرت ابن عباس رض کا قول ہے کہ حوامیم قرآن کریم کا لب لباب ہیں؛ حضرت ابن مسعود رض سے مروی ہے کہ حوامیم دیباج القرآن (قرآن کا دیباچہ یا جمال و رونق ہیں)؛ حضرت انس رض سے منقول ہے کہ حوامیم جنت کے باغات ہیں؛ انہیں سے مروی ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ سبع طوال (سات لمبی سورتیں) مجھے تورات کی جگہ، راآت اور طرٰسین انجیل کی جگہ اور طواسین و حوامیم کے درمیان کی سورتیں زبور کی جگہ عطا ہوئی ہیں، مگر حوامیم اور مفصّلات سے اللہ تعالٰی نے مجھے ہی نوازا ہے اور کسی اور نبی نے ان کی تلاوت نہیں کی (روح المعانی، ۲۴ : ۴۰؛ الکشاف، ۴ : ۱۸۴).

مآخذ: (۱) ابن الجزری : النشر فی القراءات العشر، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲) ابو عمرو الدّانی : التّیسیر فی القراءات السّبع، استانبول ۱۹۳۰ع؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ع؛ (۴) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۵) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۶) الجوہری : الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۷) ابن الاثیر : النہایة، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۸) جمال الدین القاسمی : محاسن التاویل، قاہرہ ۱۹۵۹ع؛ (۹) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التاویل؛ (۱۰) الطبری : تفسیر، المطبعة المیمنیة قاہرہ، تاریخ ندارد.

(ظہور احمد اظہر)

حامیم : بن مَنّ اللہ بن حریز [یا حافظ] بن عمرو، المعروف بہ المفتری، (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کا ایک جھوٹا مدعی نبوت]، جو ریف کے بربر قبیلے بنو زَرْوال میں سے تھا۔ اس نے غُمارہ بربروں میں، یا زیادہ صحیح الفاظ میں قبیلۂ مَجْکاسہ میں ایک نیا مذہب رائج کرنے کی کوشش کی [یہ قبیلہ تطوان کے نواح میں آباد تھا]۔ حامیم نے ۳۱۳ھ [/۹۲۵ع] میں اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی [مذہب برغواطہ (رک بآں) کی طرح اس کے مذہبی عقائد کے بارے میں بھی ہمیں بہت کم معلومات دستیاب ہیں]۔ اس نے فرض نمازوں میں سے صرف دو، یعنی فجر اور مغرب کی نماز کو باقی رکھا۔ ماہ رمضان کے تیس روزوں کو منسوخ کر دیا اور مندرجۂ ذیل روزے مقرر کیے : ماہ رمضان کے آخری تین (یا دس) دن، شوال کے دو دن، ہر ہفتے چہار شنبہ (صرف قبل از دوپہر) اور پنجشنبہ۔ اسی طرح اس نے حج، طہارت اور غسل کو بھی منسوخ کر دیا۔ اس نے مچھلیاں، جانوروں کے سر اور پرندوں کے انڈے حرام قرار دیے؛ چنانچہ آج بھی بنو طوارق اور تِیسہ کے قریب رہنے والے قبیلۂ شنوآ کے بربر مرغی کے انڈے نہیں کھاتے؛ [اس کے برعکس اس نے جنگلی سور کے سوا تمام درندوں کا گوشت حلال ٹھیرایا۔ ان احکام کی خلاف ورزی پر جرمانے کی سزا دی جاتی تھی، جس سے اس نے اور اس کے اعزہ نے خوب ہاتھ رنگے]۔ اپنے مذہب کی اشاعت کے لیے اس نے قرآن مجید کی نقل

میں ایک کتاب بنانے کی مذموم کوشش کی۔ اس کے پیرو اس کی پھپی تنجیت (یا تلیه یا تبعه، جس کا نام نماز میں بھی لیا جاتا تھا) اور اس کی بہن دجو کو پیغمبر کا درجه دیتے تھے۔ حامیم نے اپنے بہت سے پیرو بنا لیے اور آخر کار ۳۱۰ھ [/ ۹۲۲ء] میں (یا ایک روایت کی رو سے ۳۲۹ھ [/ ۹۴۰-۹۴۱ء] میں طنجه کے قریب بنو مصمودہ کے خلاف لڑتا ہوا مر گیا، تاہم جس مذہب کی اس نے بنیاد رکھی تھی وہ اس کے بعد کچھ عرصه [کم از کم چوتھی/ دسویں صدی کے آخر تک] باقی رہ سکا۔

مآخذ : (۱) البکری : کتاب المسالک، متن : ص ۱۰۰ تا ۱۰۱ [و ترجمه : *Dascr. de l'Afr.*، ص ۱۹۷ ببعد]؛ (۲) ابن ابی زرع [الفاسی] : روض القرطاس، طبع Tornberg، ص ۶۲، ۶۳؛ (۳) کتاب الاستبصار، طبع Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۸۰ [و مترجمهٔ Fagnan، ص ۱۳۳ تا ۱۳۶]؛ (۴) ابن عذاری : بیان المغرب، طبع ڈوزی، ۱ : ۱۹۸ [و طبع Colin و Lvéi-Provençal، ۱ : ۱۹۲ و مترجمهٔ Fagnan، ۱ : ۲۷۵]؛ (۵) ابن خلدون : کتاب العبر، ۶ : ۲۱۶ [و طبع de Slane، ۱ : ۲۸۷ و ترجمه، ۲ : ۱۳۳ تا ۱۳۴]؛ (۶). النویری، در ضمیمهٔ کتاب العبر، ترجمه de Slane، ۲ : ۴۹۲ تا ۴۹۳؛ [(۷) البستانی : دائرة المعارف، ۶ : ۶۶۱، بذیل مادّهٔ حامیم المتنبی]؛ (۸) Fournel : *Les Berbers*، ۲ : ۱۵۶؛ (۹) R. Basset : *Recherches sur la religion des Berbères*، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۴۷ تا ۴۸؛ (۱۰) v. kremer : *Gesch. der herrsch. Ideen des Islam*، ص ۳۸۳؛ (۱۱). Goldziher، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesell.*، ۴۱ : ۵۵؛ (۱۲) A. Bel : *La religion musulmane en Berbérie*، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۵ تا ۱۸۲؛ (۱۳) G. Marçais : *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۱۲۸؛ (۱۳) R. Le Tourneau، در ووّ، لائڈن، بار دوم، ۳ : ۱۳۴]۔

(RENÉ BASSET [و اداره])

⊗ **حٰمٓ السّجدة** : قرآن کریم کی مکّی سورت، اسے سوره فُصّلت (جو کھول کر بیان کر دی گئی ہو)، سورة المصابیح (روشن چراغوں کی سورت) اور سورة الاقوات (رزقوں اور روزیوں کی سورت) بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۲۴ : ۹۴؛ تفسیر القاسمی، ۱۴ : ۴؛ الکشاف، ۴ : ۱۸۴)۔ بقول علّامه جمال الدین القاسمی (۱۴ : ۴۱) اسے سورة حٰمٓ السجده اس لیے کہا گیا ہے یه ایک ایسی آیت سجله پر مشتمل ہے جو تمام مظاهر فطرت کی پرستش کی مکمل نفی پر دلالت کرتی ہے اور صرف الله جلّ جلالهٗ کی ذات کبریا کو سجده جیسی عظیم ترین عبادت و تقدیس کا مستحق ٹھیراتی ہے۔ سورة السجدة [۳۲] سے ممتاز کرنے کے لیے بھی اسے سورة حٰمٓ السجدة کہا جاتا ہے (روح المعانی، ۲۴ : ۹۴ ببعد)۔

سورة حٰمٓ السجدة میں ۶ رکوع اور ۵۴ آیات (روح المعانی، ۲۴ : ۹۴ ببعد، البیضاوی، ۲ : ۲۲۶)، ہیں۔ [ترتیب تلاوت ۴۱]، اور قرآن کریم کی ان سات سورتوں میں سے دوسری سورت ہے جو لفظ حٰمٓ سے شروع ہوتی ہے اور قاریوں، مفسّرین اور دیگر اہل علم کی اصطلاح میں حوامیم یا آلِ حٰمیم (آل حٰمٓ) کہلاتی ہیں [رک به حٰمٓ]۔ معتبر روایات کی رو سے اس کا زمانۂ نزول حضرت حمزہؓ کے ایمان لانے کے بعد اور حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے پہلے کا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے البدایة والنهایة، ۳ : ۶۲ ببعد؛ سیرة ابن ہشام، ۱ : ۳۱۳ ببعد؛ تفسیر ابن کثیر، اردو ترجمه ۲۴ : ۶۱ ببعد؛ روح المعانی، ۲۴ : ۹۴ ببعد؛ تفہیم القرآن، ۴ : ۴۳۴)۔

اس سورت میں سب سے پہلے دعوت حق سے کفار کے اعراض کا ذکر ہے، پھر امرِ ربانی سے

کائنات ارض و سماء کی تخلیق اور نظم کائنات کے اندازوں (یعنی مقادیر) کا تذکرہ ھے، پھر ان برائیوں کی تفصیل ھے جن سے انسانیت کو بچانے کے لیے یہ سورت نازل ھوئی اور جو انسانی جوارح (اَعضا) پر اثر انداز ھوتی ھیں ۔ اس کے بعد قرآنی تعلیمات کے اثرات سے بچنے کے لیے کفّار کی تدابیر کا ذکر کیا، ساتھ ھی ان پر عمل کرنے کے لیے اھل ایمان کی ثابت قدمی کا ذکر ھے ۔ نیز انھیں اس نیک عمل کے جو ثمرات نصیب ھوں گے ان کی تفصیل ھے ۔ پھر دعوت عمل صالح اور قدرت ربّانی کے کرشمے بیان کرکے یہ بتا دیا گیا ھے کہ قرآن کریم سے اعراض کرنے والے بالآخر خدا کے حضور میں پیش ھوں گے، اس کے بعد بتایا گیا ھے کہ نیکی یا بدی کرنے والے اپنے اپنے اجر و سزا کے مستحق قرار پائیں گے ۔ اللہ انسان کے اعمال اور اس کی اس فطرت سے بھی مکمل طور پر باخبر ھے کہ انسان برائی پہنچنے سے مایوس اور خوف زدہ ھو جاتا ھے، اور خوشی و آسائش میں خود فریبی میں مبتلا ھو جاتا ھے ۔ سب سے آخر میں یہ بتایا گیا ھے کہ کائنات کے گوشوں کے علاوہ خود انسان کے اپنے اندر ایسی حیرت انگیز نشانیاں اور آیات ربانی نظر آئیں گی جو انھیں اللہ کی ربوبیت اور دین حق کی فوقیت کے اعتراف پر مجبور کر دیں گی اور بالآخر دنیا میں دین اسلام کو غلبہ و تفوق حاصل ھو جائے گا (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، ۴ : ۴۳۳ بعد؛ بیان القرآن : ۳ : ۱۶۴۶ بعد).

شیخ ابوبکر ابن العربی الاندلسی کے قول کے مطابق اس سورت میں آیات احکام صرف چھے ھیں جن سے سولہ اھم فقہی مسائل کا استنباط ھوتا ھے (قبّ احکام القرآن، ص ۱۶۴۸ بعد) ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم سے مروی ھے کہ آپ سونے سے پہلے سورہ المُلک اور سورہ حٰم السجدة کی تلاوت فرماتے تھے (روح المعانی، ۲۴ : ۹۴).

مآخذ : (۱) ابن الأثیر : البدایة و النهایة؛ (۲) ابن هشام : السیرة طبع قاهره ۱۹۳۸ء؛ (۳) الآلوسی : روح المعانی، قاهره تاریخ ندارد؛ (۴) الزمخشری : الکشاف، قاهره ۱۹۴۶ء؛ (۵) البیضاوی : انوارالتنزیل؛ (۶) جمال الدین القاسمی : تفسیر القاسمی، قاهره ۱۹۵۹ء؛ (۷) الطبری : تفسیر، قاهره، تاریخ ندارد؛ (۸) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاهره ۱۹۵۸ء؛ (۹) ابن کثیر : تفسیر اردو، کراچی، تاریخ ندارد؛ (۱۰) ابوالاعلٰی مودودی : تفهیم القرآن، لاهور ۱۹۶۸ء؛ [(۱۱) المراغی : تفسیرالمراغی].

(ظهور احمد اظهر)

حاوِی : (ع)، بمعنی سپیرا، یا خانہ بدوش نیم حکیم [=جوگی یا سنیاسی؛ مداری]؛ یہ لفظ حَیّة (=سانپ) سے مشتق ھے، جمع : حُواة یا عام طور پر حاوِیون ۔ مصر میں خانہ بدوش (جپسی Gipsy قبائل [ترکَ بہ نُوری] کے بعض افراد کا یہی پیشہ ھے ۔ فلّاحین اکثر ان سے رجوع کرتے ھیں، خصوصاً جب وہ جلد کے مختلف امراض (کَرفَة) یا داد اور چنبل (قوبہ) میں مبتلا ھوتے ھیں ۔ ان عطائیوں کا عام طریق کار یہ ھوتا ھے کہ ایک گلاس میں زیتون کا تیل اور انڈے کی سفیدی پھینٹ کر چند بے سروپا کلمات پڑھتے ھیں اور پھر اس پر پھونک مار دیتے ھیں ۔ اس لجلجے سے محلول کو بطور مرہم استعمال کیا جاتا ھے ۔ رِفاعیہ اور سَعدانیہ جیسے درویش سلسلوں کے بعض افراد بھی وادی نیل میں عوامی طب کا کاروبار کرتے نظر آتے ھیں ۔ سانپ پکڑتے ھیں اور جھاڑ پھونک سے سانپ کاٹے کا علاج کرتے ھیں ۔ ان سے رجوع کرنے کا سبب عوام کا یہ عقیدہ ھے کہ جِلدی امراض جسم میں زہریلے سانپ کے زہر پھونکنے کے باعث پھیلتے ھیں اور یہ لوگ زہر کا اثر دور کرنے کے مدعی ھیں.

مآخذ: (۱) عبدالرحمٰن اسمٰعیل: طِبّ الرُّکّة، قاھرہ ۱۳۱۰-۱۳۱۲ھ، ۱: ۸۰ ببعد؛ ۲: ۳۱، نیز انگریزی ترجمہ، J. Walker: *Folk-Medicine in Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۲) *M.W.*، جولائی ۱۹۳۳ء، ص ۲۸۹؛ نیز رک بہ رُقْیَة.

(J. WALKER)

⊗* **حائر:** [=حایر] (ع) - ایک اصطلاح، مختلف لغت نویسوں کی تحقیقات کی رو سے حائر، اور 'حیر' ایک ھی ھیں (دیکھیے H. Pérès: *La poésie andalouse en arabe classique*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۱۲۹)، جس کے معنی کی وضاحت ان حیروں کے آثار کے مطالعے سے ھو جاتی ھے جو قرون وسطٰی کے مسلمان بادشاھوں کے محلات کے گرد و نواح میں ابھی تک موجود ھیں۔ عرب مصنفین کے ھاں ایسے حوالے بکثرت ملتے ھیں جن سے یہ نتیجہ نکلتا ھے کہ وہ ایسی تفریح گاھیں یا باغات تھے [رک بہ باغ] جن میں بعض اوقات کوئی مکلّف عمارت بھی ھوتی تھی، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاھیے کہ وہ اسی قسم کے باغ حیوانات تھے جیسے مثلاً سامرّا اور مدینة الزھراء میں موجود تھے اور جن کے بارے میں معلومات ھمارے پاس محفوظ ھیں (قب H. Pérès: کتاب مذکور، بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ 'حائر' و 'حیر')۔ ان معلومات میں اس مواد کا بھی اضافہ کر لیجیے جو ھمیں۔ اموی یا عباسی قلعوں کے کھنڈروں اور افغانستان میں لشکرِ بازار کے غزنوی قلعے کے آثار سے دستیاب ھوا ھے.

عراق میں بغداد اور سامرا کی متعدد فصیلوں کے اندر نادر قسم کے درخت لگائے جاتے تھے اور یہاں شکار کی غرض سے جانور رکھے جاتے تھے۔ بلا شبہہ یہ فصیلیں نابود ھو چکی ھیں اور اب ان کے واضح آثار بھی نہیں ملتے۔ اس کے مقابلے میں امویوں کے بعض آثار ایسے ملتے ھیں (جن میں قصر الحَیر الغربی، قصر الحیر الشرقی [رک بآنہا و فن تعمیر] اور خِربة المَفْجَر [رک بآں] کے نام بالخصوص ممتاز ھیں) جہاں مختلف قسم کی چاردیواریاں اس حد تک محفوظ رہ گئی ھیں کہ ان کے اندر واقع باغات کی شکل و صورت اور وسعت سے متعلق خاصی معلومات دستیاب ھو جاتی ھیں۔ ان تمام آثار میں چاردیواریاں سنگی یا خشتی ھیں۔ یہ اب کھنڈر بن چکی ھیں، تاھم کسی زمانے میں وہ خاصی بلند ھونگی۔ انھیں نیم مدور پشتوں سے سہارا دیا گیا تھا اور یہ پُشتے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر دیوار کے اندرونی اور بیرونی جانب اس طرح تعمیر کیے گئے تھے کہ ایک پشتہ دوسرے کے عین بالمقابل نہیں آتا تھا۔ فصیلوں کے اندر مزروعہ اراضی کے وسیع قطعات تھے، جن کی آب پاشی کے لیے کاریزوں سے کام لیا جاتا تھا، نیز آب رسانی اور پانی ذخیرہ کرنے کے لیے عمدہ انتظامات تھے۔ طوفان باد و باراں سے آنے والے فالتو پانی کے نکاس کے لیے پھاٹک لگے ھوے تھے۔ عین ممکن ھے کہ چاردیواری کے اندر تفریحی باغات بنے ھوے ھوں جن سے قدیم شاھان مشرق کی ''فردوس بر روے زمین'' کی روایت زندہ ھوتی ھو۔ غالب گمان یہ ھے کہ اراضی میں خوب کاشت ھوتی تھی؛ اس میں بالخصوص جھاڑیاں اور درخت لگائے جاتے تھے تدمر (Palmyra) کے نواح کے گیاھی علاقے میں پھلوں کے باغیچے اور زیتون کے درخت، وادی اردن میں نارنگی کے پیڑ)؛ اس سے ان جگھوں سے جن سے مالکان کو پیداوارِ زمین سے معتدبہ محاصل کا ملنا یقینی تھا بڑی بڑی عمارات کی موجودگی کی توجیہ ھوتی ھے جو امرا اور بعض اوقات خلفا تعمیر کراتے تھے.

[حائر یا حیر کسی خاص جگہ یا مقام کا بھی نام ھے، مثلاً حبرون یا حبرا کا وہ مقدس خطہ

bestudubooks.wordpress.com

جہاں انبیاے بنی اسرائیل کے مقابر ہیں (یاقوت، ۲ : ۱۹۰، جہاں غلطی سے حبر چھپ گیا ہے؛ المقدسی، ص ۱۷۲ س ۱۰)؛ اسی طرح کربلا کا وہ علاقہ بھی جو شہادت امام حسین رضؓ کی وجہ سے مقدس سمجھا جاتا ہے (یاقوت، ۲ : ۱۸۸؛ مراصد، ص ۲۸۲؛ الطبری، ۳ : ۷۵۲)۔ الطبری کی عبارت تاریخی لحاظ سے بھی اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس سے ابتدائی زمانے میں بھی کربلا کی تقدیس کی شہادت ملتی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں حکومت کی جانب سے مجاور مقرر تھے، جن کے گزارے کے لیے خلیفہ المہدی کی والدہ ام موسی نے اوقاف قائم کر دیے تھے۔ سامرّا کا ایک بڑا محلہ حیر کہلاتا تھا۔ اس میں وسطی شہر کا وہ سارا عقبی علاقہ شامل تھا جو ابتدا میں خلیفہ المعتصم کے وسیع باغ حیوانات کا ایک حصہ تھا۔ مؤخرالذکر کا ایک عجیب دہرا نام حائر الحیر تھا (قب الطبری و الیعقوبی، بمواضع کثیرہ، یاقوت، بذیل مادّہ حیر) محمد بن شاکر: عیون التواریخ سے پتا چلتا ہے کہ حائر ایک باغ کا نام بھی تھا (Sauvaire، در JA، مئی، جون ۱۸۹۶ء، ص ۳۷۷)؛ اس میں، حیر سرحون نام باغ کا ذکر آیا ہے، جو امیر معاویہ رضؓ کے دبیر سرحون بن منصور الرومی کی ملکیت تھا۔ یہ دمشق کے باب کیسان کے قریب واقع تھا اور بعد میں اس کا نام بستان القطّ (= باغ گربہ) پڑ گیا۔ بصرے میں ایک حائر الحجّاج تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ خشک تھا اور اسی سے غالباً یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ حائر کے معنی طاس کے ہیں (بقول الازہری، در یاقوت، ۲ : ۱۸۸؛ مراصد، ص ۲۸۲)۔ یمامہ میں ایک اور حائر ملہم تھا، جہاں "یوم العرب" منایا جاتا تھا (یاقوت اور مراصد، محل مذکور)۔ اس سلسلے میں آخری قابل ذکر بات یہ ہے کہ المقدسی (ص ۱۶۳) نے صور (Tyre) کی بندرگاہ کو حیر لکھا ہے اور الطبری (۱ : ۷۴۰) کا بیان ہے کہ بخت نصر نے وہاں ایک حیر عرب تاجروں کے لیے منڈی کے طور پر تعمیر کرایا تھا۔

ان سب مثالوں سے واضح ہے کہ لفظ حائر کے معنی دراصل "احاطہ" ہیں اور الحیرہ کے اصلی وصفی یا بیانی معنی کے مشابہ ہیں۔ پس ممکن ہے کہ حیر بھی ایک مستعار لفظ ہو، چنانچہ دیگر مستعار الفاظ کی طرح واحد کے ساتھ ساتھ اس کی جمع کی صورتیں بھی مختلف ہیں، یعنی حِیران، حُوران اور حُوار۔ لغت نویسوں نے اس کے معنی حدیقہ اور احاطہ کے لکھے ہیں۔ الاصمعی کی سند سے اس کی ایک اور وجہ تسمیہ بھی بیان کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ اس لفظ سے مراد کوئی ایسی جگہ ہے جس کا درمیانی حصّہ نشیب ہو اور کنارے نسبةً بلند ہوں (یاقوت، ۲ : ۱۸۸ پر حروف کے بجاے جروف پڑھیے)۔ لیکن یہ وجہ تسمیہ درست نہیں۔ اس طرح ان اشتقاقات کو بھی غلط قرار دینا چاہیے جس کی رو سے اس لفظ کو یتحیّر سے مشتق بتایا جاتا ہے یا اس کا سلسلہ لفظ حور کی مختلف صورتوں سے ملایا جاتا ہے (قب Lane؛ Freytag، بذیل مادّہ؛ de Goeje کے فرہنگ الفاظ متعلقہ کتاب فتوح البلدان اور Bibl. Geogr. Arab، ج ۴)۔

مآخذ: D. Schlumberger: Le fouilles de Qasr-el-Heir el-Gharbi 1936-38، در Syria، ۲۰ (۱۹۳۹ء): ۳۶۵ (القصر الحیر الغربی کے لیے)؛ (۲) A. Gabriel: Kasr el-Heir، در Syria، ۸ (۱۹۲۷ء): ۳۰۲ تا ۳۲۹ (القصر الحیر الشرقی کے لیے)؛ (۳) K.A.C. Creswell: Another word on Qasr Al-Hair، در Syria، ۱۸ (۱۹۳۷ء): ۲۳۲ تا ۲۳۳؛ (۴) H. Seyrig: Antiquités Syriennes: (۱) Les jardins de Kasr el-Heir و (۱۰۶) Retour aux jardins de Kasr el-Heir، در Syria، ۱۲ (۱۹۳۱ء): ۳۱۶ تا

۳۱۸ و ۱۵(۱۹۳۴ء): ۲۳ تا ۳۲؛ (۵) R.W. Hamilton: *Khirbat al-Mafjar*، آوکسفرڈ ۱۹۵۹ء، ص ۵ تا ۷ (خربة المفجر کے لیے)؛ [(۶) وآ، مطبوعۂ لائڈن، بار اول، ۲: ۲۲۱، بذیل مادۂ حائر، از E. Herzfelt، جس کے متن میں مزید ماخذ درج ہیں] .

(J. SOURDEL-THOMINE [و ادارہ])

حَائطُ الْعَجُوز : "بڑھیا کی دیوار" "(بعض اوقات شکل حائط الحجوز حاء کے ساتھ بھی دیکھنے میں آتی ہے، بالمخصوص الہروی) ۔ عربوں نے یہ نام اس دیوار کا بتایا ہے جو کہا جاتا ہے کہ مصر کی اساطیری ملکہ دلوکہ (= العجوز) نے بنوائی تھی ۔ ایک قول یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا تعاقب کرتے ہوئے فرعون موسی (ولید بن مصعب) کی فوج کے بحیرۂ قلزم میں غرقاب ہو جانے کے بعد یہ ملکہ [دلوکہ بنت زبا] تخت نشین ہوئی اور اس نے ارض مصر کی باقی ماندہ عورتوں، بچوں اور غلاموں کی حفاظت کے خیال سے وادی نیل کو العریش سے لے کر اسوان تک شرقاً غرباً ایک فصیل سے گھیر دیا جس کے ساتھ ساتھ فوجی چوکیاں تھیں، جن میں سے ایک چوکی سے دوسری تک آواز پہنچ سکتی تھی ۔ ایک اور روایت کی رو سے یہ دیوار، جس پر مگرمچھوں اور دوسرے جانوروں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں، اس لیے بھی بنائی گئی تھی کہ ملکہ کے بیٹے کی، جو شکار کا بہت شوقین تھا جنگلی جانوروں سے حفاظت کی جائے ۔ [اور بقول بعض بیرونی حملوں سے بچاؤ کے لیے یہ فصیل تعمیر کی گئی تھی اور اس کے ساتھ ایک نہر بھی کھود کر اس میں پانی چھوڑ دیا گیا تھا] .

یہ قصہ، جو اس سے پہلے اسی سے مماثل شکل میں Diodorus Scilius (۱: ۵۷) کے ہاں بیان ہو چکا تھا، شاید اس طرح بن گیا کہ مصریوں کی عادت تھی کہ جگہ جگہ کچی اینٹوں کی دوربین چوکیاں بنا دیتے تھے تا کہ ان "وادیوں" پر نظر رکھی جا سکے جو دریای نیل کو جاتی تھیں ۔ ان چوکیوں کے آثار انیسویں صدی میں بھی موجود تھے ۔ اس دیوار کا ذکر بہت سے عرب مصنفین نے کیا ہے ۔ المسعودی (۳۳۲ھ/ ۹۴۳ء) نے محض اس کے کھنڈر دیکھے تھے، الہروی (م ۶۱۱ھ/ ۱۲۱۵ء) نے اس کے ساتھ ساتھ پہاڑوں کی چوٹیوں اور وادیوں کی گہرائیوں میں سے ہوتے ہوئے بلبیس سے نوبہ کی سرحد تک تقریباً ایک ماہ کی مسافت طے کی ۔ اور ابن فضل اللہ العمری (م ۷۴۹ھ/ ۱۳۴۹ء) اگرچہ یہ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا بیشتر حصہ ناپید ہو چکا تھا، تاہم بیان کرتا ہے کہ وہ اس کے ساتھ بالائی مصر بعید سے دندرہ تک چلا تھا.

مآخذ: اہم مآخذ کی فہرست: (۱) G. Wiet: *L'Égypte de Murtadi*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۹۷ تا ۹۸ نے دی ہے، یہاں ہم صرف حسب ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں: (۲) ابن الفقیہ، ص ۶۰؛ (۳) المسعودی: مروج، ۲: ۳۹۸ تا ۳۹۹ (ترجمہ از Pellat، ج ۲، فصل ۸۰۹)؛ (۴) الدمشقی، ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۵) الابشیہی: المستطرف، ۲: ۱۷۱ (ترجمہ از Rat، ۲: ۳۵۷)؛ (۶) قب R. Basset: *1001 Contes*، ۱: ۱۷۶، و مآخذ؛ (۷) النویری: نہایۃ، ۱: ۳۹۲ تا ۳۹۳؛ (۸) الہروی: زیارات، ص ۴۵ تا ۴۶؛ (۹) العمری: مسالک، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ۱: ۳۹-۴۰؛ (۱۰) المقریزی (طبع Wiet)، ۱: ۱۳۴، ۱۶۶ تا ۱۶۷؛ ۳: ۲۸۸، ۳۲۵؛ (۱۰) یاقوت، بذیل مادہ؛ (۱۱) Maspero-Wiet: *Matériaux*، ص ۷۲، ۷۳ .

(CH. PELLAT)

حائک: کپڑے کا ایک مستطیل شکل کا ٹکڑا، جس کی اوسط لمبائی دس گز اور چوڑائی تین گز ہوتی ہے ۔ شمالی افریقہ کے مرد اور عورتیں

bestordubooks.wordpress.com

دونوں بطور لباس استعمال کرتے ہیں ۔ دوتے Doutte نے حائک کی مختلف اقسام کا فرق یوں بیان کیا ہے : (۱) حائک مردوں کے لیے اون سے بنایا جاتا ہے اور یا تو محض اسی کو پہنا جاتا ہے، یا یہ لباس کا اہم ترین جز تصور ہوتا ہے اور اس صورت میں اسے اکثر حائک کے بجائے کساء کہتے ہیں؛ (۲) بالائی حائک ریشم یا باریک اون سے بنایا جاتا ہے ۔ جسے شہری لوگ اپنے دوسرے لباس کے اوپر پہن لیتے ہیں ۔ یہ زیادہ تر زیب و زینت ہی کے لیے پہنا جاتا ہے اور اسے بسا اوقات کساء بھی کہتے ہیں؛ (۳) ازار: یہ بھی کپڑے کا ایک مستطیل ٹکڑا ہوتا ہے ۔ اس میں کوئی سیون نہیں ہوتی اور عام طور پر کتان یا روئی سے بنایا جاتا ہے اسے بالعموم شمالی افریقہ کی بدوی عورتیں پہنتی ہیں؛ (۴) حائک، جسے شہری عورتیں، بالخصوص گھر سے باہر نکلتے وقت، دیگر کپڑوں کے اوپر پہن لیتی ہیں۔

حائک شمالی افریقہ میں کھڈیوں پر بنا جاتا ہے ۔ مرد اسے نیچے تانے سے اور عورتیں اونچے تانے سے بنتی ہیں ۔ [فرانس کے شہر] لیون Lyons میں بھی ایک طرح کا بیش قیمت حائک بنا جاتا ہے، جو صرف شمالی افریقہ بھیجا جاتا ہے ۔ کیونکہ یہ کہیں اور فروخت نہیں ہوتا، حتی کہ خود لیون میں بھی نہیں بکتا۔

حائک کے طریق استعمال کے لیے دیکھیے مردوں کی وہ تصویریں جو Doutté : *Merrâkesh*، پیرس ۱۹۰۵، ۱ : ۲۰۰-۲۰۹، میں دی گئی ہیں اور شہری عورتوں کے لیے دیکھیے : A. Bel و P. Ricard : *La Travail de la Laine à Tlemcen*، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۷۔

دوتے Doutté کی مذکورۂ بالا کتاب میں حائک پر ایک عمدہ مقالہ ہے (ص ۲۴۸ تا ۲۵۲) ۔ مقامی باشندوں کی حائک سازی کے سلسلے میں قب *Le Travail* etc.، ص ۱۰۹ و بمواضع کثیرہ ۔ یہ کتاب اور *Archives Marocaines* جلد ۱۰، حصۂ اول، دونوں اس قابل ہیں کہ انہیں ماخذ کی اس بہترین فہرست میں شامل کیا جائے جو دوتے نے دی ہے ۔ [حاک الثوب کے معنی ہیں کپڑا بننا؛ بافندے کو عربی میں حائک کہتے ہیں (لسان) ۔ نیز رک بہ لباس] ۔

(ALFRED BEL)

الحائک: محمد الاندلسی التطوانی، ان نغمات کا مؤلف جو اندلس کی عرب موسیقی سے ماخوذ اور اس کے زمانے (بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی عیسوی) تک مراکش میں محفوظ تھے ۔ ان میں سے بہت سے نغمات آج تک سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے چلے آ رہے ہیں ۔

الحائک کے بارے میں ہماری معلومات بہت کم ہیں اور اس کا نام صرف اس وجہ سے معروف ہے کہ یہ اس کی تاحال غیر مطبوعہ کتاب کناش الحائک کے مقدمے میں ملتا ہے ۔ اس کی نسبت وطنی التطوانی سے ظاہر ہوتا ہے کو وہ تطوان (= تیططاوین، رک بآں) کا باشندہ تھا ۔ اس امر کا ذکر مراکشی موسیقی پر قلم اٹھانے والے بہت سے مصنفوں نے کیا ہے؛ تاہم اٹھارہ صفحات پر مشتمل ایک مخطوطے کے جز میں اس کے نام اور نسبت وطنی کے بعد "اصلاً الفاسی داراً" کے الفاظ لکھے ہیں ۔ یہ مخطوطہ بلاشبہہ فاس میں دریافت ہوا تھا اور اس کے علاوہ کسی مخطوطے میں یہ تفصیل نہیں ملتی ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ الحائک تطوان کا باشندہ تھا، لیکن یہ کتاب غالباً فاس میں تالیف ہوئی تھی، جہاں ان دنوں اس کی سکونت تھی ۔ اس کا فاس میں قیام اس زمانے کے درباری ماحول کے پیش نظر قدرتی معلوم ہوتا ہے جبکہ ہماری معلومات کے مطابق وہاں سلطان عبداللہ

ابن اسمٰعیل مولای الشریف کی حکومت تھی۔ اس کی زندگی کے مزید واقعات دستیاب نہیں۔ نہ صرف مؤرخینِ تطوان کی معلومات یہیں تک محدود ہیں بلکہ مراکش کے کتاب خانوں میں بھی ایسی کوئی چیز نہیں ملتی جس سے اس کے سوانح حیات پر روشنی ڈالی جاسکے۔

عصر حاضر میں قرونِ وسطٰی کی روایت مراکش کے موسیقاروں کے دم سے زندہ ہے، لیکن ان میں سے بیشتر نظریۂ موسیقی سے واقف نہیں۔ نتیجۃً نغمات کے الفاظ اور ان کی دُھنوں میں بھی تبدیلیاں واقع ہو گئی ہیں۔ اس لحاظ سے الحائک کی تألیف ایک خصوصی اھمیت کی حامل ہے؛ اس نے ان نغمات کو ضائع ہونے سے بچا لیا ہے جو اس کے زمانے تک محفوظ رہ گئے تھے۔ اس کتاب کا اصل نسخہ باقی نہیں رہا اور اگر وہ کہیں محفوظ ہے تو کم از کم ہمیں اس مقام کا علم نہیں۔ بہر حال اس کے متعدد قلمی نسخے مراکش کے مختلف قصبوں میں مل جاتے ہیں۔ ان نسخوں میں نہ تو ’’نُوَب‘‘ [واحد: نَوبَة] کی یکسانی ہے نہ ان میں نغمات ایک سے ہیں، کیونکہ مختلف نسخے لکھنے والوں نے انہیں نغمات کو ترجیح دی ہے جو ان کے علاقے میں عام طور پر گائے جاتے تھے۔

۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴-۱۹۳۵ء میں رباط سے ایک سو بارہ صفحات پر مشتمل ایک کتاب بعنوان مجموعة الاغانی الموسیقیة الاندلسیة المعروفة بالحائک شائع ہوئی تھی۔ اس کے مصنف اُمبیرکو کا دعوی ہے کہ اس نے متعدد مخطوطات کا مقابلہ کرنے کے بعد نُوَب رسل المایة، العشّاق، الأصبہان، غریبة الحسین، الرصد اور وصدالذّیل کے نغمات جمع کیے ہیں۔ یہ انمول تصنیف غیر مکمل ہے کیونکہ اس حقیقت سے قطع نظر کہ یہ گیارہ میں سے صرف چھے ’نُوَب‘ پر مشتمل ہے، اس کے مؤلف نے نہ تو سب کے سب نغموں کو شامل کیا ہے نہ اس میں ان نغموں کو جگہ دی ہے جو اچھے مخطوطات کے حواشی پر ملتے ہیں۔

الحائک کی تألیف میں اگرچہ تفصیل سے کام لیا گیا ہے لیکن اس خصوصیت کے باوجود اس نے اپنے زمانے میں گائے جانے والے سبھی اندلسی نغموں کو شامل نہیں کیا۔ کچھ ایسے نُوَب بھی ہیں جو اب ناپید ہو چکے ہیں، تاہم ان کے بہت سے اشعار آج بھی تطوان میں گائے جاتے ہیں؛ لیکن یہ اشعار الحائک کی کتاب کے نسخوں میں موجود نہیں۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وہ تطوان کا رھنے والا نہیں تھا۔

موسیقی کے کسی باضابطہ نظام ترقیم کی عدم موجودگی میں الحائک نے اپنی تالیف کا آغاز اس اصل سے کیا ہے کہ موسیقار کو نغمے کی لَے کا علم اپنے حافظے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس نے ہر نغمے کے حاشیے پر ’’مِیزْان‘‘ (تال کے لحاظ سے سروں کی ترتیب اور [راگ کے] وقت) کے بارے میں ملاحظات تحریر کیے ہیں اور نغماتِ ’’اَشغال‘‘ کو ان کے ’’ادوار‘‘ کی تعداد کے ساتھ علٰحدہ علٰحدہ لکھا ہے۔

اس تالیف کی ابتدا میں ایک مقدمہ ہے۔ پھر اس میں نغمات آتے ہیں جو چوبیس راگوں (یا دُھنوں) پر مشتمل ہیں اور انہیں گیارہ ’’نُوَب‘‘ میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ہر ’’نَوبَة‘‘ کے شروع میں راگوں کی اصل اور ان کی خصوصیات کی مختصراً تشریح کی گئی ہے اور بطور مثال وہ نغمات درج کیے گئے ہیں جن کا تعلق فی الاصل اس راگ سے ہے۔ اس کے بعد سُر تال کے اعتبار سے ترتیب دیے ہوئے مختلف نغمات ملتے ہیں جن سے ایک ’’نَوبَة‘‘ تشکیل پاتی ہے؛ تاہم ہر نوبة میں نغمات کی تعداد کا یکساں ہونا ضروری نہیں سمجھا گیا۔

ہر نغمے کی پیشانی پر تَوشِیح، زَجَل یا شُغُل

کا عنوان دیا گیا ہے اور قریب قریب ہر نغمے کے حاشیے پر ایک ایسا متبادل نغمہ بھی دیا گیا ہے جو اسی دُھن میں گایا جا سکتا ہے۔ حاشیے میں گانے کی دُھن دی گئی ہے اور اگر اس کی کوئی تال ہے تو وہ بھی لکھ دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں ہم آہنگ اشعار کے سامنے اعداد کی شکل میں ان کے ''ادوار'' کو ظاہر کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) H.H. Abdulwahab: *Le développement de la musique arabe en Orient, Espagne et Tunisie*، در *RT*، ۲۰ (۱۹۱۸ء): ۱۰۶ تا ۱۱۷؛ (۲) A. Chottin: *Corpus de musique marocaine*، کراسہ ۱: ... *Nouba de Ochchak*، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۳) وہی مصنف: *Tableau de la musique marocaine*، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۴) H. G. Farmer: *The Sources of Arabian music*، بیرسڈن Bearsden (سکاٹ لینڈ) ۱۹۴۰ء، ص ۶۰؛ (۵) P. P. Garcia Barriuso: *La mùsica hispano-musulmana en Marruecos*، Larache ۱۹۴۱ء؛ (۶) A. Mameri: *La musique andalouse à Marrakech*، در *Nord-Sud*، عدد ۵، مطبوعۃ الدّارالبیضاء (Casablanca)؛ (۷) F. Valderrama Martínez: *El cancionero de al-Ḥā'ik*، تطوان Tetovan ۱۹۵۴ء۔

(F. VALDERRAMA)

* **حایل:** [حائل] مغربی نجد میں جبلِ شَمّر [رك بآں] کے علاقے کا دارالحکومت، جو أجا اور سَلمٰی کے متوازی پہاڑی سلسلوں کے درمیان سطح سمندر سے تقریباً پانچ ہزار فٹ کی بلندی پر ایک میدان موسوم بہ ساحِلۃ الخُمَیشِیّۃ کے عین وسط میں واقع ہے۔ یہ شہر، جو ایران سے مکے جانے والے زائرین کے راستے کی بڑی منازل میں سے ہے، تقریباً بیس فٹ اونچی دیواروں اور گول اور مربع برجوں سے محصور ہے۔ یہ گیارہ محلّوں میں منقسم ہے اور اس میں ایک بڑی مسجد ہے اور ایک قلعہ بند محلّ، جس کے دو بلند شاندار برج ہیں [اس کی فصیل کے پانچ دروازے ہیں]۔ یہاں ایک اہم منڈی بھی ہے، جس میں بہت سے گودام اور دکانیں ہیں، جن میں کھانے پینے کی چیزیں، مثلاً چاول، آٹا، گرم مسالا، قہوہ وغیرہ کے علاوہ کپڑے، ملبوسات، ہتیار، اوزار (بیلچے اور کدالیں)، خام دھاتیں (لوہا، ٹین اور سیسے کے ڈلے) اور دوسری چیزیں فروخت کے لیے رکھی جاتی ہیں، ان کے علاوہ وسیع سیرگاہیں اور باغات ہیں۔ غلّہ، اوزار، خام دھاتیں اور کپڑے غیر ممالک سے درآمد کیے جاتے ہیں۔ حایل کی تجارت بڑی اہمیت رکھتی ہے، لیکن اس کی صنعت و حرفت (جو زیادہ تر عورتوں کے ہاتھ میں ہے، یعنی کڑھائی اور سلائی) بہت معمولی قسم کی ہے۔ کاریگر لوگ، مثلاً لوہار، ٹھٹیرے، بڑھئی اس شہر میں بہت کم ہیں۔ مکان عمدہ بنے ہوے ہیں اور اکثر یک منزلہ ہیں، سڑکیں صاف ستھری ہیں۔ شہر کے باہر بہت سے باغات، نخلستان اور منتشر مکانات ہیں، جن میں سے بعض شہر کے سربرآوردہ لوگوں اور بعض شمّر کے شاہی خاندان کے افراد کی ملکیت ہیں۔ پالگریو Palgrave کے اندازے کے مطابق یہاں کی آبادی بیس اور تیس ہزار کے درمیان ہے، لیکن ڈاؤٹی Doughty کا تخمینہ صرف تین ہزار کا ہے۔ حایل کی بیرونی بستی سُوَیفِلہ ہے؛ ۱۸۶۷ء کے قریب یہاں قحط کے بعد وبا پھیل گئی تھی، جس سے دو ماہ کے اندر دو سو اشخاص ہلاک ہو گئے۔ ڈاؤٹی کے قیام کے دوران میں یہاں مکان تقریباً خالی پڑے تھے اور نخلستانوں کا کوئی پرسان حال نہ تھا۔ حایل کی دوسری بیرونی بستی واسط کو جب ڈاؤٹی نے دیکھا تو وہ بھی اس وبا کی وجہ سے اسی طرح غیر آباد تھی اور کھنڈروں میں تبدیل ہوتی جا رہی تھی۔ کھجور کے درخت مرجھا کر سوکھ چکے تھے، کیونکہ اس

زمانے میں آب رسانی کی جانب کسی کی توجہ نہ تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ خاص حایل میں سات آٹھ سو آدمی طاعون کا شکار ہوے ۔ طاعون کے بعد شہر میں ایک مہلک بخار کا دَور دورہ رہا ۔ واسطِ کے عقب میں قبرستان ہے، جس میں بدوی دستور کے مطابق قبروں کی لوحیں زیب و زینت سے معرا ہیں اور بالعموم صرف متوفی کے نام کی حامل ہیں۔ قبرستان اور شہر کے درمیان بدوی لوگوں کی ایک مختصر سی آبادی ہے، جو شمّر قبیلے کے اَعراب پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بعض کا حکمران خاندان سے رشتہ ہے اور یہ لوگ صرف موسم بہار میں آ کر یہاں قیام کرتے ہیں.

گزشتہ صدی کی ابتدا میں حایل کی حکومت بیتِ علی کے خاندان کے ہاتھ میں تھی۔ ۱۸۲۰ء کے قریب خاندان جعفر کے سربرآوردہ خاندان کے ایک دولتمند سردار عبداللہ بن رشید نے اپنے کثیر التعداد اور با رسوخ رشتے داروں کی مدد سے تخت و تاج حاصل کرنے کی کوشش کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جنگ چھڑ گئی ۔ عبداللہ ناکام رہا اور اسے اپنے وطن کو خیر باد کہنا پڑا، لیکن تقریباً دس سال کے بعد وہّابی سردار فیصّل کی مدد سے حایل واپس آ گیا، جس کے لیے عبداللہ نے الاَحْسَاء [رکّ بآں] کا صوبہ فتح کیا تھا ۔ اس وہّابی امیر نے اس کی خدمات کے صلے میں اسے جبل شمّر کا موروثی امیر بنا دیا ۔ عبداللہ کے بڑے بھائی عُبید (عَبید) نے بیت علی کو شہر سے نکال دیا اور تقریباً ان سب کا خاتمہ بھی کر دیا ۔ عبداللہ نے یہاں بڑا محل بنوایا ۔ اس کے بیٹے اور جانشین طَلال کے عہد میں، جس نے بیس سال حکومت کی اور ۱۸۶۴ء میں فوت ہوا، حایل میں خوشحالی اور فارغ البالی کا دور شروع ہوا ۔ طَلال نے شہر کے استحکامات درست کیے، جامع مسجد اور منڈی بنائی اور خوش نما باغ لگائے ۔ تجارت اور صنعت و حرفت کو ترقی دینے کے لیے اس نے بصرے، واسط اور دوسرے شہروں سے تاجروں کو اپنے یہاں آنے کی دعوت دی ۔ مدینۂ منورہ اور یَمَن سے کاریگر بلوائے اور عرب اور ایران کے دوسرے شہروں سے تجارتی تعلّقات قائم کیے ۔ حایل میں ڈاؤٹی کے زمانۂ قیام میں محمّد بن رشید وہاں کا حکمران تھا، جس کے پاس اس وقت نجد میں سب سے زیادہ بیش قیمت گھوڑے تھے، ڈاؤٹی اس کے گھوڑوں کی قیمت کا اندازہ دو لاکھ پچاس ہزار پاؤنڈ کرتا ہے ۔

الہَمْدانی ایک وادی حایل واقع حِمٰی (ضریّہ) کا ذکر کرتا ہے، جو شاید یہی شہر ہو جو ہمارے زمانے میں موجود ہے ۔ یاقُوت حایل کا ذکر ایک وادی کے طور پر کرتا ہے، جو قبیلہ طیّ کے دو پہاڑی سلسلوں (أجا اور سلمٰی) کے درمیان واقع ہے [یاقوت کی بیان کردہ وادی حایل بھی یہی مقام ہے]؛ وہ اس کا ذکر ایک ضلع کے طور پر بھی کرتا ہے، جو بعض کے قول کے مطابق یَمامہ اور بِلاد باھلہ کے درمیان اور بعض دوسرے بیانات کے بموجب خود یمامہ ھی میں واقع ہے، جہاں بنو قُشَیر یا بنو نُمَیر اور بنو حِمان (حمّان) آباد ہیں ۔ شپرنگر Sprenger حایل کو بطلمیوس (Ptolemy) کا Ap'p'y Kwun قرار دیتا ہے [۲ نومبر ۱۹۲۱ء / یکم ربیع الاول ۱۳۴۰ھ کو سلطان عبدالعزیز ابن سعود نے اس شہر پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۹۲۱ء کے بعد سے یہ شہر تجارتی، صنعتی، اور زرعی ترقی کی جانب برابر قدم اٹھاتا جا رہا ہے].

مآخذ: (۱) الہَمْدانی: جزیرہ، ص ۱۴۵ س ۲۲، ص ۱۴۸ س ۷، ۱۹، ۲۴، ص ۱۸۲ س ۱۴، ۱۵؛ (۲) یاقُوت: مُعْجَم، ۲: ۱۹۱؛ (۳) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۳: ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۸؛ (۴) Corancez: *Histoire des Wahabis* (پیرس ۱۸۱۰ء)،

ص ۱۱۸، ۲۱۳؛ (۵) A. Sprenger : Die alte Geographie Arabiens [برن ۱۸۷۵ء]، ص ۱۷۱؛ (۶) W. Palgrave : Narrative، وغیرہ، بمدد اشاریہ؛ (۷) Ch. M. Doughty : Travels in Arabia Deserta، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ۱ : ۵۹۳ تا ۶۱۳، ۶۱۳ تا ۶۱۹؛ ۲ : ۱ تا ۳، ۵ تا ۶، ۷ تا ۸، ۹ اور اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۸) J. Euting : Tagbuch einer Reise im Inner Arabien [لائڈن ۱۸۹۶ء]، ۱ : ۱۷۳ تا ۲۳۰؛ [(۱۰) ابن بشر : عُنوان المَجد، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۱۱) ابن غنّام : رَوضۃ الاَفکار، بمبئی ۱۳۳۷ھ؛ (۱۲) A. Musil : Northern Neǧd، نیو یارک ۱۹۲۸ء؛ (۱۳) H. Philby : Saudi Arabia، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) R. B. Winder : Saudi Arabia in the nineteenth century، نیو یارک ۱۹۶۵ء؛ (۱۵) حافظ وھبہ : جزیرۃ العرب فی القرن العشرین، ص ۴۷]۔

(J. SCHLEIFER)

⊗* **حَبّان** : (یا اَبان)، جنوبی عرب کا ایک شہر، بالائی سلطنت واحِدی [رک بآں] کا صدر مقام ہے اور اسی نام کی وادی میں واقع ہے [یہ شہر بڑا قدیم ہے اور کتبات (RES، ۳۹۴۵) سے ۴۰۰ ق م تک اس کا پتا چلتا ہے]۔ ایک بیان کے مطابق اس کے باشندوں کی تعداد چار ہزار ہے، لیکن یہ تعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے۔ سلطنت واحِدی کا سلطان یہاں قصرِ ''مصنعہ حاقر'' میں رہتا ہے، جو ایک الگ تھلگ پہاڑی پر شہر کے وسط میں بنایا گیا ہے اور جس کے گرد ایک دیوار ہے۔ شہر کے اردگرد فصیل تو نہیں البتہ اس کے دونوں کناروں پر دیدبان بنے ہوئے ہیں۔ مکان چھوٹے چھوٹے قلعوں کی طرح خوب پختہ بنائے گئے ہیں اور وہاں کے دستور کے مطابق اکثر پانچ منزلے ہیں۔ اونچے طبقے کے لوگوں کے مکانوں میں دوسری منزل بطور نشست گاہ (مجلس) استعمال ہوتی ہے۔ علاوہ ایک بڑی مسجد کے حَبّان میں آٹھ چھوٹی مسجدیں اور ایک اہم کتاب خانہ بھی ہے۔ شہر چار محلوں میں منقسم ہے: (۱) حضارِمہ اور رَعِیّہ کا محلہ؛ (۲) یہودیوں کا محلہ؛ (۳) خاندانِ فقیہ محمد بن حَسَن الشِبْلی کا محلہ (جو الحَوطہ اور الرَّوضہ کے محمّد بن عُمَر کے ممتاز خاندان سے تھے)؛ (۴) نَجّارون (بڑھئیوں) کا محلہ، جن کی ایک علاحدہ ذات ہے اور جو العُود کے اس بڑے بڑھئی خاندان کی اولاد سے ہیں جو ابتدا میں یَشْبُم سے آئے تھے اور اب تقریباً تمام جنوبی عرب میں اِدھر اُدھر آباد ہیں۔ یہودی، جن کی تعداد [۱۹۴۷ء میں] دو سو کے قریب تھی، زیادہ‌تر سُنار تھے اور جنوبی عرب کے عام قاعدے کے مطابق اُن پر بہت سی پابندیاں عائد [ہونے کے باوجود ان سے بڑا اچھا سلوک کیا جاتا تھا اور عربوں سے ان کے روابط بڑے خوشگوار تھے۔ وہ پانچ قَصَبات میں منقسم تھے اور سلطان کے زیر حمایت تھے۔ بعد میں ان میں سے کچھ حلقہ‌بگوش اسلام ہوگئے اور کچھ فلسطین میں جا آباد ہوے۔ عود اور لوبان کی پیداوار کے علاوہ حَبّان میں جو اور مکئی کی کاشت بھی بڑے پیمانے پر ہوتی ہے۔ علاقہ بڑا زرخیز ہے اور سال میں چار فصلوں کی گنجائش ہوتی ہے۔ نیل کی پیداوار کے باعث الخضارِم نے رنگریزی کا پیشہ اختیار کیا ہے۔ عام طور پر تمباکو، روئی اور کپڑا لضاب اور مارب کے علاقوں کو بھیجے جاتے ہیں اور اس کے عوض کافی Coffee اور نمک حاصل کیے جاتے ہیں]۔

مآخذ : (۱) K. Ritter : Erdkunde، ۱۲ : ۶۲۳؛ (۲) H. v. Maltzan : Reise nach Südarabien، Brunswick ۱۸۷۳ء، ص ۲۳۰؛ (۳) Comte de Landberg : Arabica، لائڈن ۱۸۹۸ء، ۵ : ۲۱۹ تا ۲۲۰؛ (۴) R. B. Serjeant : A Judeo-Arab house-deed from Ḥabbān، در JRAS، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۷ تا ۱۳۱۔

(J. SCHLEIFER [و ادارہ])

حَبّة: لغوی معنی دانہ یا بیج (مغز) کے ھیں، مگر اصطلاحاً عربوں کے سونے چاندی وغیرہ کے نظامِ اوزان میں ایک چھوٹا سا غیر معین وزن [یہ نظام Troy Weight System یا تراوی اوزان کا نظام کہلاتا ھے] ۔ اکثر عرب مصنّفین کے بیان کے مطابق حبّہ وزن کی اکائی کا $\frac{۱}{۶۰}$ اور دانق کا $\frac{۱}{۱۰}$ ھے (دانق عربی اوزان میں اکائی کا $\frac{۱}{۶}$ ھے، رَكَ بہ سکّہ)، لیکن بعض لوگوں کے اندازے کے مطابق اس کا وزن اکائی کے $\frac{۱}{۴۸}$ سے $\frac{۱}{۷۲}$ کے برابر ھے ۔ گویا وزن کی اکائی کی نسبت سے حبہ کا مفہوم بدلتا رھتا ھے، مثلاً ایک حبّہ چاندی کے وزن کا ھوتا ھے، ایک حبّہ سونے کے وزن کا اور ایک حبّہ مثقال کا اور بعد کے زمانے میں درھم وغیرہ کا حبہ بھی رھا ھے ۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ عربوں کے ھاں سونے چاندی کے اوزان کی سب سے قدیم اکائی مثقال [رَكَ بآں] ۴٫۲۵ گرام (= $۶۵\frac{۱}{۶}$ تراوی گرین) کی تھی تو اسلام کے ابتدائی زمانہ میں حبّہ کا وزن غالباً ۷۰-۷۱ ملی گرام (۱٫۱ گرین) ھوگا ۔ یہ تقریباً یورپ کے عطاری وزن گرینم (یا گرین = $\frac{۱}{۵۷۶۰}$ پاؤنڈ) کے مساوی ھوتا ھے، جو زمانۂ حال تک پورے یورپ میں رائج رھا ھے (قبّ انگریزی تراوی گرین = ۶۴٫۴ ملی گرام) ۔ حبّہ کے کُسور اور اضعاف سے متعلق بھی مختلف بیانات ملتے ھیں، عام طور پر حبّہ کو جَو (شَعیر) کے دو دانوں، چاول (اَرُز) کے چار دانوں یا رائی (خَرْدَل) کے سو دانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے، دوسری طرف ایک قیراط [رَكَ بآں] کبھی چار حبّے کا ھوتا ھے اور کبھی تین کا ۔ قسطنطنیہ میں آج کل تراوی اوزان میں (جو قیمتی دھاتوں، جواھرات اور دواؤں کے لیے استعمال ھوتے ھیں) چار حبّے کا قیراط ھوتا ھے اور حبّہ کا وزن ۵۰٫۰۴ ملی گرام = ٫۷۵ گرین ھے (۶۴ حبّے = ایک درھم = ۳٫۲۰۲۵ گرام = ۴۹٫۴۲۳۵ تراوی گرین) ۔ سکّوں میں اس کا وزن قدرے زیادہ ھے، یعنی ۵۰٫۱۱ ملی گرام (درھم کا سکّہ = ۳٫۲۰۷ گرام = ۴۹٫۴۹۷ تراوی گرین) ۔ قاھرہ میں تین حبّے کا ایک قیراط ھوتا ھے اور سب قسم کے اوزان میں حبّہ ۶۴٫۳۴۱۷ ملی گرام ھی کا ھوتا ھے (ایک درھم = ۳٫۰۸۸۴ گرام = ۴۷٫۶۶ تراوی گرین).

مآخذ: (۱) S. Bernard: *Notice sur les Poids arabes* (*Description de l'Égypte*، عصر حاضر میں، بڑی تقطیع، ۱۶ : ۷۳ تا ۱۰۶)؛ (۲) Don Vasquez Queipo: *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*، پیرس ۱۸۵۹ء؛ (۳) S. Lane-Poole: *The Arabian Historians on Mohammedan Numismatics*، در *Num. Chron.*، سلسلۂ سوم، ج ۴، ۱۸۸۴ء؛ (۴) Edw. W. Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار سوم، ۱۸۴۶ء، ۳ : ۲۳۰؛ (۵) H. Sauvaire: *Matériaux pour servir à l'Histoire de la Numismatique et de la Métrologie musulmanes*، پیرس ۱۸۸۲ء؛ (۶) وھی مصنّف: *Arab Metrology*، در *Journ. R. As. Soc.*، ۱۸۷۷ - ۱۸۸۴ء؛ (۷) Decourdemanche: *Traité pratique des Poids et Mesures des Peuples anciens et des Arabes*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۸) وھی مصنّف: *Sur les Misqals et Dirhems arabes*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۹) C. Mauss: *Loi de la Numismatique musulmane*، پیرس ۱۸۹۸ء، نیز اوزان سے متعلق درسی کتابیں، مثلاً (۱۰) F. Noback: *Münz-, Mass- und Gewichtsbuch* اور (۱۱) Kelly: *Universal Cambist*، وغیرہ.

(E. v. ZAMBAUR)

حِبْرُوْن: Hebron، رَكَ بہ الخلیل.

حِبْری: ادرنہ کے مؤرخ عبدالرحمن بن حسن کا تخلص؛ (ولادت بمقام ادرنہ ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳-

۱۶۰۴ء؛ وفات : بمقام سیروز Serez، ۱۰۸۷ھ/۱۶۷۶ء)۔ اس کا والد 'سلباش' یا 'خبّاز زادہ' حسن افندی پیشے کے اعتبار سے معلّم تھا اور اس حیثیت میں کئی جگہ ملازم رہا، چنانچہ اپنی وفات (۱۰۳۹ھ/۱۶۳۰ء) کے وقت وہ استانبول کے "صحن" [جامع محمد فاتح سے ملحق آٹھ مدارس] میں مدرس تھا (عطائی، ص ۷۳۳)۔ حبری نے بھی اپنے مولد ادرنہ اور بعد ازاں استانبول میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد یہی پیشہ اختیار کیا اور بطور مدرس اس نے متعدد ملازمتیں کیں، جو زیادہ‌تر ادرنہ ھی میں تھیں، ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء کے بعد اسے مختلف مقامات کا قاضی مقرر کیا گیا۔ آخر وقت میں وہ سیروز کا قاضی تھا اور یہیں وہ دفن ھوا.

اس کی چھوٹی چھوٹی تصنیفات مندرجۂ ذیل ھیں : (۱) ریاض العارفین، حسین واعظ [رک بہ کاشفی] کی چہل حدیث کا ترکی ترجمہ (دیکھیے عبد القادر قرہ خان : اسلام ۔ تورک ادبیاتندہ کرک حدیث، استانبول، ۱۹۵۴ء، ص ۲۲۸ تا ۲۳۰)؛ (۲) حدائق الجنان، محاضرات کی ایک کتاب، جو ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ - ۱۶۳۱ء میں تالیف ھوئی (دیکھیے قرہ تای F. E. Karatay : طوپ قپی سرای . . . . تورکچہ یازملر کتالوغو، ج ۲، استانبول ۱۹۶۱ء، عدد ۲۷۳۸)؛ (۳) دفترِ اخبار، آل عثمان کی ایک مختصر تاریخ، ابتدا سے لے کر ابراہیم اول کے عہد تک۔ اس میں وزرا وغیرہ کی فہرستیں بھی ھیں۔ یہ کتاب مصنف کے دور کے واقعات کے لیے خاصی اہم ھے (دیکھیے استانبول کتب تاریخ ۔ جغرافیہ یازملری کتالوغلری، ج ۱/۲، استانبول ۱۹۴۴ء، عدد ۴۰)؛ (۴) و (۵) سلطان مراد رابع کی فتوحات کی فتح بغداد اور فتحِ روان کے مختصر حالات (لوند A. S. Levend : غزوات نامہ لر . . . .، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۱۱)؛ (۶) ایک رسالہ، نماز کے اوقات کے بارے میں، جو ۱۰۶۷ھ/۱۹۵۶-۱۶۵۷ء میں تالیف ھوا؛ (۷) ایک چھوٹا سا دیوان.

حبری کا نام دراصل اس کی تالیف 'انیس المسامرین' کی بدولت باقی ھے، جو ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶-۱۶۳۷ء میں مکمل ھوئی (لیکن بعد ازاں اس میں اضافے ھوتے رھے)۔ یہ کتاب اس کے آبائی شہر کی تاریخ اور حالات پر مشتمل ھے۔ اس میں مصنف نے عربی اور فارسی کی قدیم تواریخِ امصار کی روایت کو ملحوظ رکھا ھے (استانبول کی مدح میں چند قصائد سے قطع نظر اسے ترکی زبان میں اس سلسلے کی پہلی کوشش کہا جا سکتا ھے)۔ حبری نے مساجد اور رفاہ عامّہ کی دوسری عمارتوں کا حال بڑی تفصیل سے لکھا ھے اور شہر کے مشاہیر کا بھی ذکر کیا ھے۔ حاجی خلیفہ نے اپنی کتاب جہان نما (مترجمۂ J. von Hammer : *Rumeli und Bosna*، وی انا، ۱۸۱۲ء، ص ۱ تا ۱۰) کے متعلقہ حصے کے لیے اس سے استفادہ کیا۔ بادی احمد افندی (م ۱۹۰۸ء) نے ریاض بلدہ ادرنہ (غیر شائع شدہ؛ ۳ جلد؛ دیکھیے مصنف کا خود نوشت نسخہ در کتاب خانۂ جامع سلیمیہ، ادرنہ) کے نام سے اس پر نظر ثانی کی اور اس میں خاصا اضافہ کیا۔ تاریخ چوری چلبی (۲ حصے، استانبول ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۲ھ) نام کی تصنیف بھی کم از کم جزوی طور پر انیس المسامرین اور دفتر اخبار کے اقتباسات پر مشتمل نظر آتی ھے (دیکھیے Babinger، ص ۲۱۴).

مآخذ : (۱) Hammer-Purgstall، ۱۰ : ۶۹۱ تا ۶۹۲؛ (۲) برسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۹۷ تا ۹۸؛ (۳) بادی احمد افندی، ۳ : ۳۱؛ (۴) Babinger، ص ۲۱۲ تا ۲۱۴؛ (۵) طیّب گوک بلگن Tayyib Gökbilgin : ادرنہ ھکّندہ یازلمش تاریخلر و انیس المسامرین، در ادرنہ (ارمغان کتابی)، انقرہ ۱۹۶۴ء، ض ۷۷ تا ۱۱۷ (مکمل سوانح اور تصانیف کا ملخّص)۔

(V.L. MÉNAGE)

٭ **حَبْس** : (ع) صحیح شکل حُبُس ہے؛ کسی کام کے لیے جائداد کا علٰحدہ کرنا؛ لٰہذا وَقف کا مترادف ہے؛ رکّ بہ وقف.

٭ **حَبِش** : مصر کے جنوب میں خلیج عدن تک بحر احمر کے افریقی ساحلی علاقوں پر مشتمل ایک صوبے کا عثمانی (ترکی) نام، جس میں جِدّہ کی سنجاق بھی شامل ہے۔ یہاں کی اہم سنجاقوں کے نام یہ ہیں : اِبرِیم، سَوَاکِن، اَرْکِیکو Arkiko، مَصَوَّع، زَیْلَع اور جِدہ ۔ اس طرح اس کا علاقہ تقریباً موجودہ سوڈان، حبشہ، فرانسیسی صومالی لینڈ اور صومالی جمہوریہ کے ضلع زیلع کے ساحلی علاقوں کے مطابق تھا.

اس صوبے کی بنیاد اس ارادے سے رکھی گئی تھی کہ پرتگیزیوں کو نکال باھر کیا جائے، جو مملوک سلطنت کے آخری برسوں میں بحر احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ اپنے اڈوں سے سفرِ حج اور گرم مسالوں کی تجارت میں رکاوٹیں ڈال رہے تھے ۔ ان پرتگیزی حملوں کی وجہ سے جدّہ، سویز اور طور وغیرہ بندرگاھوں کے محاصل میں کمی واقع ہو گئی ۔ چونکہ حاجیوں کی زبانی ان کے بارے میں خبریں ہر جگہ پہنچ جاتی تھیں، لٰہذا پورے عالم اسلام میں ان کے خلاف ردِ عمل پایا جاتا تھا (دیکھیے H. Inalcik، در *Belleten*، ۲۱/ ۸۳ (۱۹۵۷ء)، ص ۵۰۳ تا ۵۰۵) ۔ خادمِ الحرمین [رکّ باں] کی حیثیت سے عثمانی سلطان کو ان کے خلاف کارروائی کرنی پڑی، لیکن پرتگیزیوں کے خلاف پانچ مہموں (۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء اور ۶۶۱ھ/ ۱۵۵۴ء کے درمیان) کی ناکامی کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا کہ ان علاقوں پر مستقل طور پر قبضہ کر کے ان کا ایک صوبہ بنا دینا چاہیے.

۹۶۲ھ/ ۱۵۵۵ء میں اوزدہ میر پاشا [رکّ باں، در وآ، بار دوم، بذیل Özdemir] کو بیگلر بیگی مقرر کیا گیا (استانبول، باش وکالت ارشوی، قپہ چی تصنیفی، دیوان همایون رؤس قلمی، عدد ۲۱۲، ۲۱۳)، جس نے مصر میں فوج جمع کر کے دریاے نیل کے پار حملہ کیا، مگر اس راستے کی دشواریوں کی وجہ سے ناکام رہا (دیکھیے C. Orhonlu، در *Altinci Türk Tarih Kurumu kongresi tebliğeri*، انقرہ، ۱۹۶۱ء) ۔ ایک دوسری مہم میں اوزدہ میر پاشا اپنی فوجیں لے کر سویز کے راستے سواکن کے مقام پر ساحل پر اترا، بری اور بحری دونوں قسم کی فوجوں سے کام لے کر اس نے مصوّع سے زیلع تک کا سارا علاقہ فتح کر لیا، اور بالآخر ۹۶۴ھ / ۱۵۵۷ء میں اس صوبے کی تشکیل ہوئی (C. Orhonlu : *XVI. asrin ilk yarisinda Kizildeniz sahillerinde Osmanlilar*، در *Tarih Dergisi*، ۱۲/۱۶ :۱تا ۲۴) ۔ اپنی حیثیت کو مستحکم بنانے کے لیے اوزدہ میر پاشا کی وفات (۹۶۶ھ/۱۵۵۹ء) تک ترک اپنی فتوحات میں توسیع کرتے رہے ۔ اس کی وفات کے بعد ان کا اقتدار بڑی تیزی سے روبہ زوال ہوا ۔ دور دراز کے اضلاع کو یا تو چھوڑ دیا گیا، یا ان کا نظم و نسق علٰحدہ کر دیا گیا [رکّ بہ برابرہ] ۔ ۱۷۸۹ء میں بروس Bruce کی سیاحت کے وقت مصوّع عثمانی حکومت کے بجاے ایک قبائلی سردار کے ماتحت تھا، جس کا لقب 'نائب' تھا ۔ زیریں نوبیہ میں 'کاشفلک' (کاشِفلق) کا عہدہ موروثی بن چکا تھا؛ ترک فوجیوں نے مقامی باشندوں سے ازدواجی تعلقات قائم کر لیے تھے اور ان کی اولاد نے موروثی سپاہیوں کی ایک ذات کی شکل اختیار کر لی تھی.

چونکہ الحرمین الشریفین اور یمن میں امن و امان برقرار رکھنا بیگلر بیگی کے بنیادی فرائض میں شامل تھا، اس لیے دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی کے آخری ربع سے انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک صوبے کا صدر مقام جِدّہ رہا

bestudrubooks.wordpress.com

(باشی وکالت ارشوی سہمہ دفتر، ۲۱ : ۳۱۱ و ۲۷ : ۲۳۵، ۶، ۹۲)۔ پھر اس علاقے میں شورشوں کی وجہ سے بارھویں صدی ھجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں صدر مقام عارضی طور پر مدینۂ منورہ کو بنا لیا گیا۔

۱۸۱۴ء میں جب برکہارٹ Burckhardt سواکن گیا تو اس وقت عثمانی اقتدار کم ہوتے ہوتے صرف اس قدر رہ گیا تھا کہ جدّہ کا والی مقامی امیر کے تقرر کی توثیق کرنے کے علاوہ سواکن کی بندرگاہ میں ایک افسر محاصل مقرر کیا کرتا تھا۔ آخرکار ۱۸۳۰ء میں عثمانی سلطان نے صوبے کے افریقی حصوں پر اپنے تمام اختیارات پاشاے مصر کو منتقل کر دیے۔

مآخذ: (۱) سیّد لقمان: زبدۃ التّواریخ (مخطوطہ)؛ (۲) رستم پاشا: تاریخ، ملخّص جرمن ترجمہ از L. Forrer، لائپزگ ۱۹۲۳ء؛ (۳) عبدالرحمٰن شریف: اوزدہ میر اوغلی عثمان پاشا، در *TOEM*، عدد ۲۱ تا ۲۵؛ (۴) احمد راشد: تاریخ یمن و صنعاء، ج ۱، استانبول ۱۲۹۱ھ؛ (۵) J. Spencer Trimingham: *Islam in Ethiopia*، آوکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ (۶) Wallis Budge: *A history of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*، ج ۲، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۷) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، استانبول ۱۹۳۸ء، ۱۰: ۹۳۱ ببعد؛ (۸) James Bruce: *Travels to discover the source of the Nile*، بار دوم، ج ۶، ایڈنبرگ ۱۸۰۵ء؛ (۹) J. L. Burckhardt: *Travels in Nubia*، لنڈن ۱۸۱۹ء؛ (۱۰) Longworth Dames: *The Portuguese and Turks in the sixteenth century*، در *JRAS*، ۱۹۲۱ء؛ (۱۱) G. W. F. Stripling: *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*، Urbana ۱۹۴۲ء، ص ۹۶ تا ۹۸؛ (۱۲) P.M. Holt: *A modern history of the Sudan*، بار دوم، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۳ تا ۲۵۔

(T. Işıksal)

* **حَبَش الحَاسِب المَرْوَزِی**: احمد بن عبداللہ، جو ابتدائی اسلامی فلکیات میں نہایت اہم اور دلچسپ شخصیت کا مالک ہے، مرو میں پیدا ہوا، لیکن بغداد میں سکونت اختیار کی۔ اس کے عرف ''حبش'' (حبشی) کی کہیں وضاحت نہیں کی گئی؛ ممکن ہے کہ یہ اس کی جلد کے کالے رنگ کی نسبت سے ہو۔ الفہرست (ص ۲۷۵) میں صرف اتنا ذکر کیا گیا ہے کہ اس نے سو برس سے زیادہ کی عمر پائی، لیکن ابن القفطی (تاریخ، ص ۱۷۰) اس کی زندگی اور اس کی علمی سرگرمی کے مختلف مراحل کے متعلق مفصل معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق اس کا زمانۂ حیات المأمون اور المعتصم کا عہد حکومت تھا۔ اور اس کی توثیق ابن یونس (الزیج الکبیر الحاکمی؛ دیکھیے Kennedy: *Tables*، ص ۱۲۶) کرتا ہے، جو ان مشاہدات کو بیان کرتا ہے جو حبش نے بغداد میں ۲۱۴ھ / ۸۲۹ء اور ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں کیے۔ اس کے سال وفات کے حدود (۲۵۰ھ/۸۶۴ء - ۲۶۰ھ/۸۷۴ء)، جیسا کہ Suter، عدد ۲۲، ص ۱۳، اور Sarton: *Introduction*، ۱: ۵۶۵، نے دیے ہیں محض قیاسات ہیں۔ نالینو Nallino (البتّانی، جلد ۱، ص lxvi، اور *Raccolta*، ۵: ۵۵) کہتا ہے کہ حبش نے الزیج کو ۳۰۰ھ/۹۱۲ء میں مکمل کیا، جس کا ایک نسخہ برلن میں محفوظ ہے (Ahlwardt، عدد ۵۷۵۰)۔ اگریہ سچ ہے تو ہمیں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس نے اپنے لڑکپن میں یہ مشاہدات کیے، جبکہ اس کی عمر پندرہ سال سے زیادہ نہ تھی، اور یہ بات محال ہے۔ اسی وجہ سے نالینو (*Bull. du XII congr. int d. orientalistes*، عدد ۱۰، ص ۱۱ تا ۱۲) اس بات کو خارج از امکان قرار دیتا ہے کہ اس نے مامونی مشاہدات میں حصّہ لیا؛ دیکھیے Vernet، ص ۵۰۵، حاشیہ ۳۱۔ ورنٹ Vernet کا یہ قیاس کہ حبش

الحاسب نام کے دو مختلف شخص تھے نہایت بعید از قیاس ہے۔ اس کی ان کتابوں کے نام جن کو ابن النّدیم اور ابن القفطی نے درج کیا ہے یہ ہیں: (۱) کتاب الزِّیج الدمشقی (*The Damascus Tables*)؛ (۲) کتاب الزِّیج المأمونی (*The Ma'munic Tables*)؛ (۳) کتاب الأبعاد و الأجرام (*On the distances and bodies*)؛ (۴) کتاب عمل الاسطرلاب [الاصطرلاب] (*On the construction of the astrolabe*)؛ (۵) کتاب الرخائم والمقاییس (*On sundials and gnomons*)؛ (۶) کتاب الدوائر الثلث المماسّة و کیفیة الأوصال (*On the three tangent circles and the properties of their junctions*)؛ (۷) کتاب عمل السطوح المبسوطة والقائمة والمائلة والمنحرفة (*On the construction of horizontal, vertical, inclined and turned planes*) ۔ ابن القفطی نے آخری دو ناموں کو ملا کر ایک ہی نام [کتاب الدوائر المتماسّة و کیفیة الاتصال الی عمل انسطوح المتوسّطة والقائمة والمائلة والمنحرفة] لکھا ہے؛ اگر یہ صحیح ہے تو اس نام کا تعلق دھوپ گھڑیوں کی ساخت سے نہیں ہوگا بلکہ تسطیحی تظلیل (stereographic projection) اور اس کے عملی اطلاق سے ہوگا اور اصطلاح مائل اور منحرف کا تعلق "مقنطرات" کے ساتھ بالترتیب دائرۃ البروج اور افق سے ہے۔

مندرجۂ بالا فہرست کے برعکس، جس میں صرف دو زیجوں کا ذکر ہے، ابن القفطی مختلف ناموں کے تحت تین زیجوں کا ذکر کرتا ہے: پہلی سند ہند کے طریقوں کے مطابق ہے، جو اس نے اپنے ابتدائی ایام میں مرتب کی، جب کہ وہ ابھی تک سند ہند کے حساب (شماریات) پر اعتبار کرتا تھا؛ اس زیج میں وہ الفزاری اور الخوارزمی کے طریق کار اور ثاؤن Theon الاسکندرانی کے مطابق حرکت اضطراب کے اطلاق کی مکمل تردید کرتا ہے؛ دوسری زیج جو الزیج الممتحن ("مصدقہ و آزمودہ جداول"؛ نام کے معنی کے لیے دیکھیے Vernet، ص ۵۰۶) کے نام سے معروف ہے اور اس کے ذاتی مشاہدات پر مبنی کارناموں میں سے سب سے زیادہ مشہور ہے؛ اخیر میں تیسری الزیج الصغیر ہے جسے زیج الشاہ کہتے ہیں۔

یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ آیا حبش کے نام سے منسوب وہ دو زیج جو محفوظ ہیں (برلن عدد ۵۷۵۰ اور استانبول، Yeni Cami ۷۸۴، ۲) اور جن کا ذکر Kennedy نے تفصیل سے کیا ہے (عدد ۱۵ اور ۱۶ اور فصل ۷ اور ۸، ص ۱۵۱ تا ۱۵۴) فہرست میں درج شدہ دو بڑی زیجوں میں سے کسی ایک کی کم از کم جزوی طور پر ہی مماثل ہیں (زیج الشاہ ناپید ہے) ۔ اوّل الذکر جس میں یحیی بن ابی منصور کی الزیج الممتحن (مخطوطۂ اسکوریال عدد ۱۹۲۷، سابق ۹۲۲)؛ Kennedy، عدد ۵۱ اور فصل ۵، ص ۱۳۵ (ببعد، اور Vernet، ص ۵۰۷ ببعد) کی طرف اشارات ملتے ہیں یقینی طور پر کسی متأخر مصنف کی ترمیم شدہ ہے ۔ مؤخر الذکر ابتدائی زیجوں کے تحریف یافتہ نسخوں کی بہ نسبت زیادہ ہم آہنگ ہے (Kennedy) ۔ اس میں دوسری جداول کے ساتھ ساتھ "صحیح مقامات کے لیے ایک جدول" (جدول التقویم) بھی ہے، جس کا ابو نصر منصور (رسالۃ . . . . . الی البیرونی . . . . . فی براہین اعمال جدول التقویم فی زیج حبش الحاسب، در رسائل ابی نصر الی البیرونی، حیدرآباد ۔ دکن، ۱۹۴۸ء) نے مفصل تذکرہ کیا ہے ۔ اس میں دلیل لامّہ (λ) (طریق الشمس کا طول فلکی ecliptical longitude) = ۱، ۲، . . . ۹۰° : ۱ کے چار وظائف درج کیے ہیں: ۱ ۔ خط استوا کے کسی مقام پر طول بلد کے ساتھ عرض بلد ب ("المیل الثانی")؛ ۲ ۔ جیب مستوی ب ۹۰ ۔ لامّہ؛ ۳ ۔ جیب مستوی لامّہ / جیب مستوی ب / ۹۰ ۔ لامّہ؛ ۴ ۔ جیب زاویہ محور اطول (ε) مماس

bestutdubooks.wordpress.com

لامّہ۔ ان اعمال کی مدد سے کئی حساب شمار کو خاصی حد تک مختصر کیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک زیج الشاہ کا تعلق ہے نام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ parameters کی بنیاد پر مرتب ہوئی تھی (مثلاً شمسی اوج مدار apogee کا طول بلد) یا جو طریقے پہلوی جداول زیک شترویار، جو المنصور کے ماہرین فلکیات، جیسے ماشاءاللہ کے وقت معروف تھی اور اس وقت بھی استعمال کی جاتی تھی، پر مبنی تھی اور یہ (زیک شترو یار) بھی جیسے کہ Nallino (Raccolta، ۵ : ۲۳۳) نے ثابت کیا ہے، لازمی طور پر زیادہ تر ہندو نمونوں (سوریا سدھانت) پر مبنی ہوگی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حبش علم مثلّثات (trigonometry) کے اعمال (جیب زاویہ sine، جیب مستوی cosine، جیب معکوس versine، مماس tangent، مماس التّام cotangent) اور فلکیاتی مسائل میں ان کے اطلاق میں مہارت تامّہ رکھتا تھا؛ تاہم بڑے تعجب انگیز طور پر ابو نصر حبش کی جدول التقویم پر اپنے رسالے (دیکھیے اوپر) میں اصطلاح ظلّ سے گریز کرتا ہے اور اسے ہمیشہ جیب زاویہ اور جیب مستوی کے تناسب سے بدل دیتا ہے (اس طرح مندرجۂ بالا چوتھے عمل کی حقیقی طور پر یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ جیب زاویہ، جیب زاویہ محوز اطول جیب مستوی لامّہ ہے)۔

البیرونی نے، جو کئی جگھوں پر حبش کا حوالہ دیتا ہے، خود بھی حبش کی جداول کو بہتر بنانے اور ان کی تصحیح پر ایک کتاب لکھی (تکمیل زیج حبش بالعِلَل و تہذیب اعمالہ من الزّلل، Boilot، عدد ۳، ص ۱۷۷)۔ ابن یونس [رک باں] اپنی تصنیف الزیج الکبیر الحاکمی (Ḥākimitic tables) میں کم از کم ایک جگہ پر تحقیر آمیز جملہ کہتا ہے کہ ”زہرہ Venus اور عطارد Mercury کے عرض بلد کے متعلق حبش کے نظریات اس شخص کے سے نظریات معلوم ہوتے ہیں جسے ان نظریات کی فہم حاصل نہیں ہے“ (Kennedy، ص ۱۲۶)۔ اس کے برعکس تمام متأخر مصنفین کی متفقہ رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ حبش عباسی عہد کے ابتدائی حصے کے بڑے ماہرین فلکیات میں سے ایک تھا۔

حبش کا بیٹا ابو جعفر بن احمد بن عبداللہ (ابن القفطی، ص ۳۹۶) علم ہئیت اور صناعت آلات میں بڑی مہارت رکھتا تھا؛ وہ کتاب الاصطرلاب المسطّح کا مصنف بھی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۷۵، طبع فلوگل؛ (۳) E. S. Kennedy: *A survey of Islamic astronomical tables*، در *Transactions of the American Philosophical Society*، سلسلۂ جدید ۴۶/۲ (فیلاڈلفیا ۱۹۵۶ء)؛ (۴) J. Vernet: *Las tabulae probate*، در *Homenaje a Millás-Vallicrosa*، ج ۲، بارسلونا ۱۹۵۶ء، ص ۵۰۱ تا ۵۲۲؛ (۵) Nallino: *Raccolta di scritti editi e inediti*، ج ۵، روم ۱۹۴۴ء؛ (۶) O.P. D. J. Boilot: *L'oeuvre d'al-Beruni. Essai bibliographique*، در *Institut Dominicain d'études orientales du Caire, Mélanges*، ج ۲ (۱۹۵۵ء)، ص ۱۶۱ تا ۲۵۶۔

(W. HARTNER)

حَبَشت: ایک اصطلاح جو کئی سبائی مخطوطات میں پائی جاتی ہے اور اس کا اشارہ واضح طور پر اکسومی حبشہ (Aksumite Abyssinia) کی طرف ہے۔ اگرچہ اس کی کوئی واضح شہادت تو نہیں ملتی، تاہم عام طور پر خیال کیا جاتا رہا ہے کہ اس کا اطلاق نہ صرف اکسومی سلطنت کے علاقے اور رعایا پر بلکہ جنوبی عرب کے ایک قبیلے پر بھی ہوتا ہے، جو اوّل الذکر سے متعلق تھا اور ان دونوں کے درمیان گہرا رابطہ پایا جاتا تھا۔ بقول E. Glaser، حبشت کی اصطلاح اپنے وسیع ترین اور قدیم ترین مفہوم کے اعتبار سے بخورات جمع کرنے

marfat.com www.besturdubooks.wordpress.com

والوں کے لیے استعمال کی جاتی تھی (عربی : حَبَش، = جمع کرنا) اور اس کا اطلاق بخورات کے علاقے یعنی مہرہ Mahra، سواحل صومالیہ اور خاص حبشہ کے تمام باشندوں پر ہوتا تھا ۔ اس نے اسے یونانی لفظ Aithiopes کا مترادف بتایا ہے اور اس کے لیے اسی مفہوم میں ایک نیا لفظ اَطْیُوب تجویز کیا ہے ۔ بایں ہمہ مخطوطات میں حبشت کا جو نام ملتا ہے اس سے Glaser جنوبی عرب کا ایک علاقہ اور ایک قبیلہ مراد لیتا ہے ، جسے وہ بعد ازاں یورے نی اس Uranius کے ابیے سی نوئی Abasēnoi (در استیفانوس بوزنطی Stephanus of Byzantum) کے مطابق ٹھیراتا ہے، جو سبایوئی Sabaioi کے اس پار بخورات پیدا کرنے والے علاقے میں آباد تھے ۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حبشت علاقۂ مہرہ کا ایک حصہ تھا اور اسے سبأ اور حمیر کی باہمی جنگوں کے دوران میں اپنی ہمسایہ ریاست حضرموت نے مغلوب کر لیا ۔ نیا دور شروع ہونے کے قریب یہاں کے لوگ افریقہ میں نقل مکانی کر گئے، جہاں انہوں نے متأخر اکسومی سلطنت کی بنیاد ڈالی ۔ اس کے مقابلے میں زوزینی C. Conti Rossini نے بجا طور پر اس امر کو بعید از قیاس قرار دیا ہے کہ مہرہ سے ایک قوم آ کر بحر احمر کے قریب اپنی نوآبادی قائم کرے ۔ علاوہ ازین اس نے اس بیان پر لسانیاتی نقطۂ نظر سے بھی اعتراض کیا ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ گعِز Geez یعنی اکسومی زبان حضرمی کی بہ نسبت سبائی سے زیادہ مماثل ہے؛ لہٰذا اگر ابیسینوئی Abasenoi واقعی جبشت تھے، تو انھیں حبشہ آئے ہوے نوآباد کار سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہو گا ۔ اس کی اپنی رائے میں حبشت جنوبی عرب کا ایک قبیلہ تھا، جس کا ایک حصہ بہت قدیم زمانے میں اریٹریا Eritrea میں منتقل ہو چکا تھا، وہ مغربی یمن کو ان کا اصل وطن قرار دیتا ہے اور جغرافیائی اعتبار سے یقیناً اس کے کچھ فائدے نظر آتے ہیں ۔ وسطی دور کے متعدد سبائی متون سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ سہرتان Sahartān کے قدیم ضلع میں، جسے تقریباً وادی بیش اور وادی سردود کے درمیان کا خطہ سمجھنا چاہیے، موجود تھے اور واضح طور پر اکسوم کے ساتھ ان کے بڑے گہرے تعلقات تھے ۔ یہ محل وقوع، جسے وہ لحیہ کے نواح میں متعین کرتا ہے، اس لحاظ سے اور بھی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے یمنی مقامات کے قدیم و جدید نام اریٹریا میں جا بجا پائے جاتے ہیں، جو قدیم ثقافتی روابط کی ایک واضح دلیل ہے ۔ باین ہمہ A.J. Drewes کا یہ خیال بالکل برمحل ہے کہ قبیلۂ حبشت کے جنوبی عربی الاصل ہونے کے متعلق نظریات ایک بالکل ہی مختلف مسئلے کے ساتھ گڈمڈ ہو گئے ہیں، یعنی حبشی تہذیب کے عام طور پر جنوبی عربی الاصل ہونے کا مسئلہ، جس کے متعلق شک و شبہے کی کوئی گنجائش نہیں اور اسی کی بنا پر ان نظریات کو ترقی ملی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اکسوم کے بارے میں جو قدیم ترین حوالے ملتے ہیں ان کی تاریخ حبشہ کے قدیم ترین متون کے کم از کم چار سو سال بعد متعین ہوتی ہے ۔ ان حوالوں سے قبل ہمیں حبشت کا کوئی ذکر نہیں ملتا ۔ A. Jamme کے روایتی وقائع نامے کی رو سے سبائی مخطوطات، جن میں یہ نام ملتا ہے، پہلی صدی عیسوی سے پہلے کے نہیں اور دوسرے ماخذ کی مدد سے بھی ان کی تاریخ زیادہ سے زیادہ تین صدی قبل تک متعین کی جا سکتی ہے ۔ حبشت کی تصدیق صرف ایک اکسومی متن (*DAE*) سے ہوتی ہے، جہاں یہ یونانی ترجمہ Aithiopes کی شکل میں ملتا ہے (*DAE*، ۲/۴ تا -) ۔ سبائی مخطوطات میں ایسا کوئی خیال نہیں پایا جاتا کہ حبشت سے اکسومی سلطنت کے مرکزی حصے کے

علاوہ کچھ اور بھی مراد لیا جاتا تھا۔ جہاں اہل حبشہ کا ذکر آتا ہے وہاں احباش (اَحْبَشی ʼhbš) کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ سبائی اور اکسومی اور اکسومی گِعِز Ge'ez سے وہ علاقہ مراد ہو جو آگے چل کر عربوں کے ہاں الحبشہ (Abyssinia) کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔

خوش قسمتی سے حبشہ کی تاریخ کا مطالعہ مذکورۂ صدر مسئلے سے ہٹ کر کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ جزیرۃالعرب کے مقابلے میں اریٹریا سے ملنے والی کتباتی (epigraphic) اور دوسری شہادتیں بہت کم ہیں، لیکن اب تک جو متون شائع ہوے ہیں ان سے عمومی قسم کے بعض قطعی نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے قدیم ترین شہادتیں پانچویں صدی ق۔ م کی ہیں اور جنوبی عربی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں۔ ان کی ذیلی تقسیم اس طرح کی جا سکتی ہے کہ کچھ تو سبائی زبان میں ہیں اور کچھ سبائی سے ملتی جلتی زبان میں، اگرچہ ان کے لغات، نحو اور اعلام میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان اعلام سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اکسوم کے علاقے میں ایک ایسی تہذیب اپنی ارتقائی منازل طے کر رہی تھی جو سبائی تہذیب سے گہری مشابہت رکھتی تھی، لیکن جس کی بنیادیں، جو بلا شک و شبہہ سبأ سے منتقل ہوئی تھیں، لازمی طور پر زیادہ قدیم تھیں۔ چوں کہ پہلی قسم کے بعض متون میں فی الواقع سبأ اور مارب (مریب Mryb) کا ذکر پایا جاتا ہے لہٰذا اس امر کا امکان ہے کہ پانچویں صدی عیسوی میں سبائی نوآبادکاروں کی ایک اور لہر یہاں آ پہنچی ہو۔ بعد ازاں، اکسوم کے ظہور تک، جتنے کتبات بھی ملتے ہیں وہ دیواروں پر منقش ہیں اور ان سے کسی قسم کی معلومات حاصل نہیں ہوتیں، چنانچہ ممکن ہے کہ اس دور میں مقامی تہذیب زیادہ تر بحر احمر کے علاقے کی بطلمیوسی (Ptolemaic) تہذیب سے دبی ہوئی ہو۔ خود اکسوم کا ذکر پہلی بار قریب قریب ہم عصر جنوبی عربی اور یونانی ماخذ میں آتا ہے۔ *Periplus Maris Erythrai* (روایتی اعتبار سے تقریباً ۷۰ء، جسے بعد میں تقریباً ۲۷۰ء تک لایا گیا) سے پتا چلتا ہے کہ یہ ایک خوشحال تجارتی مرکز تھا؛ اس پر ایک بادشاہ زُوسْکلیس Zōskalēs کی حکومت تھی اور اپنی بندرگاہ اَدُولِس Adulis کے ذریعے اس کے عرب اور مصر سے روابط قائم تھے۔ بطلمیوس (۱٦۰ء) نے بھی اکسوم اور وہاں کے باشندوں کا ذکر کیا ہے، لیکن وہ اس کی حیثیت کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتا۔ متقدم مصنفین کی خاموشی سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بطلمیوسی حکومت کے زوال کے بعد اس کی بنیاد نہیں پڑی تو کم از کم اسے عروج ضرور اسی زمانے میں حاصل ہوا تھا۔ تجارت پیشہ قوم کی حیثیت سے اہل اکسوم اور اہل سبأ کے مفادات میں تصادم ایک لازمی امر تھا۔ انھوں نے حمیر کی ابھرتی ہوئی ریاست اور سبأ کی قدیم ہمدانی سلطنت کی باہمی کشمکش میں جو حصہ لیا اسے اسی پس منظر کے ساتھ دیکھنا چاہیے۔ ایک سبائی متن (*CIH*، ص ۳۰۸) سے پتا چلتا ہے کہ حَبَشْتان کا بادشاہ گدارت Gadarat کس طرح سباہ کے عَلْہان نَہْفان Alhan Nafan کا حلیف بنا۔ اس کے بیٹے شَعِیرم اَوْتار Sha'irm Awtar کے عہد حکومت میں ظفار، سَہرْتان اور نَجْران کی مہموں میں گدارت اہلِ حمیر کا حامی نظر آتا ہے (Jamme، ص ٦۳۱، ٦۳۰)۔ اسی طرح اِیلشَرح یَحْضُوب اور یَعزِیل بَیِّن کی مشترکہ نیابت حکومت کے دوران میں نجاشی عَذْبَہ نے مغربی یمن کی مہمات میں، جو حمیری قوم کی شکست اور اس کے ہتیار ڈالنے پر منتج ہوئیں، حمیری حکمران

کے شمر الرّیدانی کا ساتھ دیا (*CIH*، ص ۳۱۴ و ۴۹۹؛ Jamme، ص ۴۷۵ تا ۵۷۷، ۵۸۰)۔ ان تمام واقعات کو Jamme پہلی صدی ق م میں تقریباً تین پشتوں کے ایک دور میں بتاتا ہے اور یہ تاریخ حبشہ سے ملنے والی شہادت کے مطابق قرار نہیں پاتی، تاہم J. Pirenne نے بتایا ہے کہ شمّر ہی مشہور شمّر یہرعِش تھا اور اس طرح اس نے ان ہنگاموں کی تاریخ تقریباً ۲۵۰ء تک متعین کر لی ہے، جس سے اکسوم کی ابتدائی تاریخ میں ایک قابل قبول ربط قائم ہو جاتا ہے.

ایزانا Ēzānā (چوتھی صدی عیسوی کا وسط) کو بلا خوف تردید اکسوم کا سب سے بڑا حکمران کہا جاتا سکتا ہے، جس کے یونانی، گعِز Ge'ez اور نام نہاد جنوبی عربی (Pseudo-South/Arabian) زبانوں میں لکھے ہوئے کتبات میں ایسی مہموں کا ذکر ملتا ہے جن کے دائرے میں مصر کی سرحدوں سے لے کر صومالیہ تک کا علاقہ آ گیا تھا۔ اس کے القاب میں شاہِ حِمیرہ (حِمیَر) و رَیدان و سبا و سَلحین (حِمیَر) کا لقب بھی شامل ہے۔ اس دعوے کی صداقت کو پرکھنا مشکل ہے۔ نئے کتبات کی روشنی میں شمریہرعِش کے عہد کے بعد یمن پر اکسومی قبضے کا نظریہ ترک کر دیا گیا ہے، لیکن E. Littmann کا خیال ہے کہ اس کے پیچھے جنوبی عرب میں ایک کامیاب مہم کا ہونا ممکن ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس کے ایک پیشرو، یعنی *Monumentum Adulitanum* کے غیر معروف مصنف نے اس قسم کے وسیع سلسلۂ فتوحات کے دوران میں سبا کی شمالی سرحدوں تک حجاز اور عسیر میں آباد بعض اقوام، یعنی Arrhaluti اور Kinaido Kolpitai، کے مغلوب ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ مہم بحر احمر میں قزاقی کے انسداد کی کوشش تھی تو اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ جنوبی عرب کے معاملات میں ایزانا کی مداخلت بھی تجارتی اغراض پر مبنی تھی۔ Drewes نے *Monumentum Adulitanum* کو ایک شخص سِمبروتھیس Sembrouthēs سے منسوب کیا ہے، جو Daqqi Mahri سے ملنے والے یونانی کتبے کے ٹکڑے کے باعث معروف ہے (*BAE*، ص ۳) اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایزانا ہی شمر یہرعش تھا۔ ایزانا کے آئین جہانبانی سے قطع نظر اس کا اہم ترین کارنامہ یہ تھا کہ اس نے عیسائیت کو سرکاری مذہب بنایا، جسے تقریباً ۳۳۰ء میں فرومنطیس Frumentius نے اکسوم میں متعارف کیا تھا۔ ایزانا کے بعد تقریباً ۵۲۵ء تک جو معتبر حالات ملتے ہیں وہ بہت ناکافی ہیں۔ اس سال شہنشاہ جسٹن Justin نے نجاشی کالیِب سے جنوبی عرب کے خلاف وہاں کے مظلوم عیسائیوں کی حمایت میں کارروائی کرنے کو کہا (رک بہ ذو نواس)، لیکن اس سلسلے میں ایک کٹھ پتلی حکمران سُمیَفَع کے ذریعے سبا پر قبضہ کرنے کی کوشش ناکام رہی کیونکہ ابرھہ (رک بآں) نے اسے برطرف کر دیا۔ بعد کی تاریخ غیر معروف ہے کیونکہ اسلام کی اشاعت کے ساتھ یہ ملک اپنے روایتی روابط کھو بیٹھا اور اس پر زوال آ گیا۔ بہرحال اتنا معلوم ہے کہ عبد شمس ابن مناف نے نجاشی سے ایک تجارتی معاہدہ کر لیا، جس کی رو سے ایک تجارتی قافلہ ہر سال سردی کے موسم میں مکے سے حبشہ جانے لگا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم حبشہ کو ایک دوست ملک سمجھتے تھے۔ ہجرت اولٰی کے افراد سے نجاشی بڑے حسن سلوک سے پیش آیا اور عام روایت کے مطابق ٦ھ میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس کی طرف ایک سفارت بھی بھیجی۔ الطبّری کا بیان ہے کہ دوسرے

موقع پر حکمران کا نام الاَصْحَم بن اَبْجَر تھا، اس کا ایک بیٹا اَرها تھا اور یه که وه ۹ھ میں فوت هوا ۔ معلوم هوتا ہے که اَبْجَر یقینی طور پر اِلّه گَبَز Ella Gabaz کی بگڑی هوئی شکل ہے، جس کے سکّے معروف هیں ۔ اسی طرح ارها درحقیقت ارماح هو گا ۔ اس کے بھی سکّے دستیاب هو چکے هیں ۔ (بهر حال الاَصْحَم (جو شاید اِلّه صَحَم Ella Ṣaḥam ہے) کے متعلق کوئی تذکره محفوظ نہیں رها ۔

مآخذ : (۱) L. Caetani : *Annali dell'Islām*، ج ۱ تا ۲، میلان ۱۹۰۵ - ۱۹۰۷ء؛ (۲) C. Conti Rossini : *Sugli Ḥabāšāt*، در *RRAL*، ۱۰ (۱۹۰۶ء) : ۳۹ تا ۵۹؛ (۳) وهی مصنف : *Expéditions et possessions des Ḥabāšat en Arabie*، در *JA*، ۱۸ (۱۹۲۱ء) : ۵ تا ۳۶؛ (۴) وهی مصنف : *Storia d'Etiopia*، ج ۱، Bergamo ۱۹۲۸ء؛ (۵) A. J. Drewes : *Inscriptions de l'Éthiopie antique*، لائڈن ۱۹۶۲ء؛ (۶) E. Glaser : *Die Abessinier in Arabic und Afrika*، München ۱۸۹۵ء؛ (۷) F. Hommel : *Ethnologie und Geographie des alten Orients*، München ۱۹۲۶ء؛ (۸) A. K. Irvine : *On the identity of Ḥabashat in the south Arabian inscriptions*، در *JSS*، ج ۱۰ (۱۹۶۵ء)؛ (۹) A. Jamme : *Sabaean inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib)*، بالٹی مور ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) E. Littmann : *Deutsche Aksum-Expedition IV, Sabäische, griechische pun altabessinische Inschriften*، برلن ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) J. Pirenne : *L'inscriptian "Ryckmans 535" et la chronologie sud-arabe*، در *Muséon*، ۵۹ (۱۹۵۶ء) : ۱۶۵ تا ۱۸۱؛ (۱۲) H. von Wissmann : *De Mari Erythraeo*، در Lautensach-Festchrift : *Stuttgartes Geographische Studien*، ج ۶۹، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۷ء؛ (۱۳) وهی مصنف و M. Höfner : *Beiträge zur historischen Geogrophie des Verislamischen Südarabien*، Wiesbaden ۱۹۰۳ء؛ نیز دیکھیے مقالات و کتبات در *Rassegna di Studi Etiopici* و *Annales d'Ethiopie*.

(A. K. IRVINE)

حَبَشَه : ایک جنوبی عربی الاصل نام [رَكَ به حبشت] ۔ عربی میں اس کا اطلاق حبشه (Ethiopia) کے باشندوں اور ملک دونوں پر هوتا ہے اور بعض اوقات بر اعظم افریقه کی مشرقی خاکنائے پر بھی کیا جاتا ہے ۔ اگرچه حبشه میں همیشه عیسائیوں کی اکثریت رهی ہے، تاهم اس میں مسلم آبادی بھی ہے جو بڑی اهم ہے ۔ حبشه کے، خود پیغمبر اسلام صلّی الله علیه وسلّم کے زمانے سے لے کر همیشه، عالم اسلام سے روابط رہے هیں ۔ حبشه کا جائزه ان عنوانوں کے تحت لیا جائے گا : (۱) تاریخ؛ (۲) اشاعت اسلام؛ (۳) مسلمان جغرافیه نویسوں کی تصانیف میں حبشه کا ذکر؛ (۴) حبشه کی وه زبانیں جو وهاں کے مسلمان قبائل بولتے هیں ۔ آخر میں ایک فصل عربِ قدیم کے احابیش کے متعلق هو گی ۔ مقالات Eritrea، جبرت [رَكَ باں] (حبشی مسلمانوں سے متعلق ہے) اور حبش (اسی نام کے عثمانی صوبے پر)، در وو، لائڈن کی طرف بھی رجوع کیا جا سکتا ہے ۔

(اداره وو، لائڈن)

۱ ۔ تاریخی پس منظر : اسلامی تاریخ میں آنحضرت صلّی الله علیه وسلّم اور نجاشی (Negus) کے درمیان دوستانه مراسم کا ذکر موجود ہے ۔ اس علاقے میں اسلام کی اشاعت زیاده تر اس وقت هوئی جب اَکْسُومی (Aksumite) ریاست اپنے دور زوال میں تھی، ایرانی بحیرۂ قلزم اور اس کے تجارتی راستوں کو درهم برهم کر چکے تھے، مسلمانوں کی مملکت میں پورا عرب اور شمالی افریقه تک شامل

ہو چکے تھے اور حبشہ اپنے عیسوی سرچشمے، یعنی اسکندریہ کی بطریقیت (Patriarchate) سے کم از کم وقتی طور پر منقطع ہو چکا تھا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام عیسائی سلطنت کے دروازوں پر دستک دے چکا تھا اور جزائر دہلک Dahlak [رک بآں] پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چکا تھا ۔ ابی سینیا کی علٰحدگی، جو صدیوں تک برقرار رہی، شروع ہو چکی تھی ۔ تجارت اور فتوحات کے سلسلے میں ان کی سرگرمیاں ایک قصۂ پارینہ بن چکی تھیں اور اسلام کی زبردست اشاعت کے مقابلے میں یہاں کے لوگوں کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ وہ اپنے ناقابل تسخیر پہاڑی قلعوں میں پڑے رہیں ۔

جن دنوں حبشہ کے عین قلب میں اندرونی یورشیں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ چکی تھیں (دسویں صدی عیسوی کے اختتام پر) مسلمان اس کی سرحدوں پر چھاتے جا رہے تھے [لیکن مسلمانوں نے اس حسن سلوک کے پیش نظر جو اس ملک نے ابتدائی صحابہ کے لیے روا رکھا تھا اس علاقے کو اپنے دائرۂ فتوحات میں نہ لیا] ۔ آخر کار اندرونی یورشوں کو بھی دبا دیا گیا، مسیحیت کی اشاعت بحال ہو گئی اور جو علاقے ہاتھ سے نکل چکے تھے انہیں واپس لے لیا گیا؛ لیکن سرحدوں پر جو یورشیں ہو چکی تھیں ان کے اثرات نہ مٹائے جا سکے، خصوصاً ساحلی علاقوں نے جو نقصانات برداشت کیے تھے وہ ناقابل تلافی ثابت ہوئے ۔ زیریں علاقوں میں اسلام کی اشاعت بڑی سرعت سے جاری رہی ۔ مسلم طاقتیں یکے بعد دیگرے بحیرۂ قلزم کے افریقی ساحلی علاقوں پر اپنا اقتدار قائم کرتی رہیں ۔ ان ساحلوں پر ان کا نفوذ و اقتدار یکساں نہ تھا ۔ اسلام کا نفوذ نہ صرف ان ساحلی علاقوں میں ہو رہا تھا جہاں سے حکومت حبشہ کا اقتدار مٹ چکا تھا بلکہ وہ خانہ بدوش بھی اس کے زیر اثر آ رہے تھے جو سمندر اور مشرقی ڈھلانوں کے درمیانی علاقوں میں آباد ہوتے اور آتے جاتے رہتے تھے ۔ بالآخر اسلام مشرقی شوآ Shoa اور مملکت سِدامہ Sidama تک بھی پہنچ گیا ۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے درمیانی زمانے میں، جب داخلی انتشار اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا، بڑے منظم طور سے وسیع علاقے میں اسلام کی اشاعت ہوئی: جزیرہ نمائے دہلک Dahlak، دَنقلی Dankali اور صومالی سواحل پر، شمال میں بجایہ Bedja [رک بآں]، جنوب میں سدامہ، نیز مشرقی شوآ کی ریاست اِفات Ifat میں، مشرق میں ہرار Harar [رک بآں] اور مغرب میں جھیل زوای Zway کے قریب، جہاں کے عربی کتبے اور اسلامی مزار ان علاقوں میں اسلام کی اشاعت کا پتا دیتے ہیں ۔

ساحلی میدانوں میں اسلام کی اشاعت کے لیے تجارت بہت ممد ثابت ہوئی، کیونکہ اس کے ذریعے عالم عرب سے رابطہ برقرار رہا اور اس نے اندرون ملک میں دَنقلی اور صومالیہ کے علاوہ زیلع [رک بآں] Zeila یا مقدیشو Megadishu ایسے مراکز قائم کیے یا ان کی حمایت کی ۔ [اس حصۂ ملک میں اسلام کی اشاعت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اسلام غلامی کا مخالف ہے اور وہاں کے غلاموں کو غلام کے طور پر فوج میں بھرتی ہونے سے یہ بہتر نظر آتا تھا کہ اسلام قبول کر کے آزاد شہری قرار پائیں] ۔

یہ بات کسی طرح بھی تیقن سے نہیں کہی جا سکتی کہ مشرقی شوآ Shoa میں مسلم ریاست کی ابتدا غلامی کی مہموں کی مرہونِ منت ہے ۔ اس کے آغاز کی تاریخ تاریکی کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوبی ہوئی ہے، لیکن یہ یقین ہے کہ یہ ریاست خاصا عرصہ قائم رہی اور اس پر غالباً تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے اواخر سے مخزومی سلاطین کی حکومت رہی ۔

۱۲۸۵ء میں اس شوآئی سلطنت کے خاتمے اور اِفات Ifat کی سلطنت میں، جو حبشہ میں اہم ترین مسلم ریاست تھی، اس کے ادغام کا ذکر ایک دستاویز میں ملتا ہے، جسے Enrico Cerulli نے شائع کیا ہے (*RSE*، ۱۹۴۱ء، ص ۵ تا ۳۲) ۔ خاندان ولسمہ Walasma کے تحت سلطنت اِفات حبشہ میں اشاعت اسلام کا اور حبشیوں اور عیسائیوں کے حملوں کی مدافعت کرنے والے تمام جنوبی حصوں کا مرکز بن گئی تھی ۔ یہاں کے لوگ دیکھ رہے تھے کہ اسلام کی اشاعت ان کے خطرات اور مصائب کو کم کرتی جا رہی ہے ۔ اِفات Ifat کی سلطنت سطح مرتفع شوآ Shoa کی جنوب مشرقی سرحدوں پر مضبوطی سے قائم تھی اور حبشہ کی زمانۂ مابعد کی تاریخ میں بہت سے مواقع اور مقامات پر ٹکر لیتی رہی ۔

وسطی پہاڑی علاقے کی عیسائی ریاستوں اور مسلم سلطنتوں کے درمیان ایک طویل اور مہلک جنگ، جو حبشی سطح مرتفع کی پوری مشرقی اور جنوبی سرحدوں پر پھیل چکی تھی، تاریخ حبشہ کے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی سے لے کر دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی تک کے دور میں بڑی اہمیت رکھتی ہے ۔ مشرق سے مغرب کو جاتے ہوئے ہمارے سامنے سب سے پہلے اَدَل Adal کی سلطنت آتی ہے (مسلم مؤرخ، مثلاً المَقرِیزی، اسے زیلع Zeila لکھتے ہیں، لیکن ادل اور زیلع بہت حد تک مماثل اور تاریخی اعتبار سے باہم مربوط ہیں) ۔ یہ دنقلی اور صومالی ساحل پر واقع تھی ۔ کسی وقت ادل ریاست اِفات کا ایک حصہ تھی؛ اس کے حکمران کو امیر یا امام کہتے تھے (حبشی وقائع ناموں میں اسے نجاشی Negus لکھا گیا ہے) ۔ ۱۳۳۲ء میں جب حبشی بادشاہ امدہ سیون Amda Sion نے زیلع پر چڑھائی کی تو ان میں سے ایک حکمران نے اس کا مقابلہ کیا؛ تاہم اسے شکست ہوئی اور وہ قتل کر دیا گیا ۔ ہرار Harar ایک مسلم شہری ریاست اور اسلامی تجارت اور تہذیب اور ثقافت پھیلانے کا ایک بڑا مرکز بن گیا ۔ سطح مرتفع شوآ کا جنوب مشرقی حصہ اور وادی آوَش Awash کی ڈھلانیں اِفات کے قبضے میں رہیں؛ یہ سب سے اہم سلطنت تھی ۔ اِفات کے مغرب میں، جس میں اب اروسی Arussi علاقہ ہے، جنوبی حبشہ کے بڑے حصوں پر دَوارو Dawaro سلطنت کا قبضہ تھا ۔ یہ بالی Bāli سلطنت سے متصل تھی، جبکہ شرخہ Sharkha اور اربینی Arababni کی چھوٹی چھوٹی ماتحت ریاستیں دوارو Dawaro اور انتہائی مغربی مسلم ریاست ہدیہ Hadya کے درمیان واقع تھیں ۔ ہدیہ کی مسلم ریاستِ سدامہ Sidama اور گُراجہ Gurage کے علاقوں پر مشتمل تھی ۔

یہ مسلم سلطنتیں تھیں جو شہنشاہ امدہ سیُون Amda Sion (۱۳۱۴ تا ۱۳۴۴ء) کے خلاف صف آرا تھیں ۔ ان کا علاقہ اس عیسائی شہنشاہ کے مقبوضات سے کہیں بڑا تھا؛ لیکن مؤخرالذکر کو یہ برتری حاصل تھی کہ اس کا علاقہ جغرافیائی اعتبار سے متصل تھا، جبکہ مسلمانوں کے زیر نگیں علاقے منتشر تھے اور ان علاقوں کے درمیان کوئی مناسب مواصلاتی انتظام تھا، نہ کوئی سیاسی ہم آہنگی ۔ امدہ سیون نے پہل کی اور اِفات اور ہدیہ پر حملہ کر دیا اور دونوں کو شکست دی ۔ اس طرح دریاے آوَش Awash تک پوری سطح مرتفع پر امدہ کا قبضہ ہو گیا ۔ ہر چند کہ مسلم ماتحت ریاستوں نے اپنے علاقے بحال کرانے کے لیے بڑی قوت استعمال کی، لیکن کچھ وقت تک کے لیے مسلمانوں کی یورشوں کا زور امدہ سیُون نے توڑ ڈالا ۔ اس فتح سے بہت سے لوگ عیسائی ہو گئے ۔ اس زمانے میں بہت سی خانقاہیں اور گرجے قائم کیے

گئے اور خود امدہ سیون کا نام بھی، سنکسر Senkessar (Synaxarium) میں مذہبی پیشواؤں کی فہرست میں درج کر لیا گیا۔

امدہ سیون کا بیٹا اور جانشین، سیفہ ارعد Saifa Ar'ad (۱۳۴۴ تا ۱۳۷۲ء) زیادہ تر حبشہ میں مصری تاجروں کے خلاف اپنی انتقامی کارروائیوں کی وجہ سے مشہور ہے۔ اس نے یہ اقدامات اس لیے کیے کہ وہ ان [مزعومہ] سزاؤں کے خلاف اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرے جو مصر میں عیسائیوں نے بھگتیں اور جن میں قبطی بطریق کو قید کر لیا گیا تھا۔ ارعد کے بیٹے دویت Dawit اول (۱۳۸۲ تا ۱۴۱۱ء) نے مصری حکمران سے عارضی صلح کر لی اور تحائف کا تبادلہ کیا گیا۔ اس کے پاس مصر کے قبطی کلیسا سے ایک سفارت بھی آئی، لیکن اس کے بیٹے یسحٰق Yeshak (۱۴۱۴ تا ۱۴۲۹ء) کے دور حکومت میں یہ تعلقات ایک مرتبہ پھر خراب ہو گئے اور حبشی شہنشاہ نے مصری قبطیوں کی حمایت میں فرنگیوں Franks (شاید ارغون Aragon) کی مدد حاصل کرنے کی کوشش کی (اس واقعے کی تحقیق حسن حبشی نے ڈاکٹریٹ کے لیے اپنے غیر مطبوعہ مقالے، S.O.A.S.، لنڈن یونیورسٹی، بالخصوص باب سوم، میں کی ہے)۔ حبشی شہنشاہوں نے دریاے نیل کے رخ کو بدلنے کی وقتاً فوقتاً دھمکیاں بھی دیں۔

اس اثنا میں حبشیوں نے محسوس کیا کہ وہ اپنے قریبی پڑوسیوں، یعنی بحیرۂ قلزم کے ساحل پر مضبوط قلعے رکھنے والے مسلمانوں سے بیک وقت آویزش اور پر امن طور پر اکھٹے رہنے کی حکمت عملی کو زیادہ دیر تک برقرار نہیں رکھ سکتے؛ اس لیے انہوں نے ایک تجویز پر، جسے سب سے پہلے Pedro de Coviham نے پیش کیا تھا، عمل کرتے ہوئے پرتگیزی بحریہ کی امداد حاصل کرنے کی کوشش کی تا کہ مسلمانوں کو بحیرۂ قلزم کے علاقے سے نکال باہر کیا جائے، تاہم تفتیش کرنے والے پرتگیزی مشن کی آمد میں بہت تاخیر ہو گئی اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مشن اس ملک میں ۱۵۲۰ء تک نہ پہنچا اور اس وقت ملک کے عام حالات میں بڑی تبدیلیاں پیدا ہو چکی تھیں۔

اس اثنا میں اندرونی شورشوں کی وجہ سے سلطنت ادل Adal میں بحران پیدا ہو چکا تھا۔ اس وقت کی ایک شکست سے خاندان وَلَسمَہ Walasma کے وقار کو شدید ٹھیس پہنچی، جس کے اقتدار کو اب امیر اور فوجی قائد مسلسل للکار رہے تھے۔ سلطان ابوبکر نے اپنا دارالحکومت ہرار میں منتقل کر لیا، شاید اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو ان جرنیلوں کے دباؤ سے آزاد کرنا چاہتا تھا جنہیں زیادہ تر دنقلی اور صومالی عوام کی حمایت حاصل تھی۔ ان فوجی قائدین کا سردار احمد بن ابراہیم (عرف گران Gran = بائیں ہاتھ والا) [رک بہ احمد گران] جلد ہی حبشہ میں مسلم مقبوضات کا مالک بن گیا اور اس نے امام کا لقب اختیار کر لیا۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کی مسلم فتوحات میں امام احمد مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ خوش قسمتی سے اس کا ایک مفصل اور چشم دید حالات پر مبنی بیان مل گیا ہے، جسے شہاب الدین نے تحریر کیا ہے (فتوح الحبشة، طبع R. Basset)۔

گران نے پہلے ادل میں اپنی طاقت کو مستحکم کیا پھر دناقلہ اور صومالیوں کو ایک زبردست اور طاقتور فوج میں منظم کیا۔ دور دراز اور دشوارگزار پہاڑی علاقوں پر چڑھائی کرنے سے پہلے اس نے اپنی لشکرکشی میدانوں اور ترائی کے علاقوں تک محدود رکھی، لیکن ۱۵۲۹ء میں، یعنی ناکام پرتگیزی مشن کے واپس جانے کے تین سال بعد اس نے حبشی شہنشاہ لبنہ ڈنگل Lebna Dengel پر حملہ کیا اور اسے شکست فاش دی، تاہم وہ اس

فتح سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکا کیونکہ اس کی فوجوں میں پھوٹ پڑگئی اور وہ فتح اور مال غنیمت کے نشے میں مدھوش ہوگئیں۔ دو سال کی تیاری کے بعد کہیں جا کر اس نے وہ حملہ شروع کیا جس سے وہ تقریبًا پورے حبشہ پر قابض ہوگیا۔ دوارو Dawaro اور صوبۂ شوآ Shoa ۱۵۳۱ء میں فتح ہوا اور امہرہ Amhara اور لسٹہ Lasta اس کے دو سال بعد فتح ہوئے۔ اسی زمانے میں بلی Bali اور ہدیہ اور ان کے ساتھ ساتھ گراج Gurage اور سدامہ Sidama کے خطے بھی گران کے قبضے میں آ گئے.

شہنشاہ کلاڈیس Claudius (۱۵۴۰ تا ۱۵۵۹ء) کی تخت نشینی تاریخ حبشہ کے انتہائی نازک دور میں ہوئی، پھر بھی دو سال سے کم عرصے میں صورت حال یکسر تبدیل ہوچکی تھی۔ ۱۵۴۱ء میں Christepher da Gama کے زیر قیادت ۴۰۰ آدمی مساوہ Massawa میں اترے اور ساحلی صوبے کے گورنر سے امداد لے کر، اندرون ملک کے علاقے فتح کرنے کے لیے روانہ ہو گئے۔ جب پرتگیزی دستے کی امام احمد سے مڈ بھیڑ ہوئی تو وہ دو جھڑپوں میں کامیاب ہوئے، لیکن اپنی اس فتح کو اپنے وطن تک نہ لا سکے۔ اسی اثنا میں گران کی درخواست پر ترکی سپہسالار ازدمیر Özdemir [رَكَ بآں] نے اس کی مدد کی، جس کے باعث وہ پرتگیزیوں پر غالب آ گیا اور ان کے قائد کو قتل کر دیا۔ بایں ہمہ باقی ماندہ دو سو یورپی ہمت نہیں ہارے۔ انہوں نے کلاڈیس کی بچی کھچی فوج کے ساتھ دوسری افواج کو شامل کرنے کا اہتمام کیا۔ جھیل ٹنہ Tana کے قریب لڑائی ہوئی جو کچھ عرصے تک حبشہ کی تاریخ میں انتہائی فیصلہ کن جنگ سمجھی جاتی رہی ہے۔ اس جنگ میں گران قتل کر دیا گیا (۱۵۴۳ء).

اگرچہ اس کے بعد بھی کچھ جھڑپیں ہوتی رہیں، لیکن گران کی موت کے بعد حبشہ کے لیے مسلمانوں کی طرف سے عملًا کوئی خاص خطرہ نہ رہا۔ یورپ کی ایک عیسائی مملکت کے سپاہیوں کی مدد سے حبشیوں نے آخرکار اپنی قدیم عیسائی سلطنت کو بچا لیا؛ لیکن یہ نجات بہت دیر بعد حاصل ہوئی۔ حبشہ بہت تباہ حال ہو چکا تھا۔ اس کے بہت سے کلیسا اور خانقاہیں معدوم اور اس کے پادری طاقت سے محروم ہو چکے تھے.

خدیو اسمٰعیل [رَكَ بآں] کے تحت مصر نے حبشہ کی فتح کے منصوبے بنائے؛ ان ارادوں میں ۱۸۶۸ء میں برطانوی مہم کی بہ سرعت کامیابی اور حبشہ میں متوقع انتشار سے حوصلہ افزائی ہوئی۔ ۱۸۷۰ء میں مصر نے اس پر تین اطراف سے حملہ کیا۔ سوئٹزرلینڈ کا مہم جو Werner Munzinger اس سے پہلے کرن Keren کے علاقے کا ذمے دار اور مساوا کا گورنر رہ چکا تھا۔ اب اس نے تجورہ Tajura سے اس حملے کی قیادت کی، لیکن مغلوب ہو گیا اور دنقلی افواج نے اسے قتل کر ڈالا۔ بوجوہ دوسرا حملہ رؤف پاشا کی قیادت میں زیلع سے کیا گیا اور یہ ہرار پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ مصری وہاں دس سال تک ٹھیرے رہے تاآنکہ شہنشاہ مِنِیلک Menelik نے انہیں وہاں سے نکال دیا۔ تیسرا اور سب سے بڑا حملہ مساوا سے شروع کیا گیا۔ ارتریا سے گزر کر جب یہ فوج گُندِت Gundet کے قریب وادی مارب Mareb میں اتر رہی تھی اس پر جون تگرین John Tigrean کے لشکر نے حملہ کر کے اسے پس پا کر دیا.

اس شکست سے مصریوں کو بہت نقصان پہنچا اور انہیں فورًا ایک اور مہم تیار کرنا پڑی۔ یہ خدیو کے بیٹے کی قیادت میں تقریبًا بیس ہزار آدمیوں پر مشتمل تھی۔ اس مرتبہ شہنشاہ نے [illegible] کر فوج منظم کی اور منیلک کی پہاڑیوں

maarifat.com

تک پورا ملک اس نعرے سے گونج اٹھا کہ اپنے دشمنوں پر آخری ضرب کاری لگائی جائے۔ ۱۸۷۶ء میں گرا Gura کے قریب دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ ہوئی تو مصریوں نے انہیں شکست فاش دی۔

مسلمانوں اور حبشہ والوں کی آخری خوفناک ٹکر ۱۸۸۸ء میں اس وقت ہوئی جب مہدی کی ریاست کے قیام کے تھوڑے عرصے بعد سوڈان اور حبشہ میں عداوت کی آگ بھڑک اٹھی۔ مہدویوں کا ایک بڑا دستہ مغربی حبشہ میں داخل ہو گیا، جس نے گوندار Gondar کے کچھ حصے جلا دیے اور سرحد پڑاؤ ڈال دیا (دیکھیے P.M. Halt، در *BSOAS*، ۲۱ (۱۹۵۸ء): ۲۸۷ تا ۲۸۸)۔ شہنشاہ جون نے مِتَمّہ Metemma کے مقام پر ایک گھمسان کی لڑائی میں مہدویوں کا مقابلہ کیا اور وہ انہیں شکست دینے ہی والا تھا کہ آخری لمحوں میں اسے مہلک زخم آ گئے، جس کے بعد اس کی فوج پسپا ہو گئی (۱۸۸۹ء)۔

شہنشاہ جون کا مذہبی تعصب، جس میں دوسروں کو زبردستی عیسائی بنانا بھی شامل تھا، کوئی دیر پا یا مفید مذہبی اور سیاسی اتحاد پیدا کرنے میں ناکام رہا۔ اس سے مذہبی رواداری کی فضا ختم ہو گئی۔ جون کی موت کے بعد شہنشاہ منیلک نے مذہبی رواداری کی پھر اجازت دے دی۔ یہ ایک ایسی حکمت عملی تھی جو [بظاہر] شہنشاہ ہیل سلاسی Hayla Sellasie کے دور حکومت تک برقرار رہی۔

اگرچہ افریقہ مشرقی خاکنائے کی تقریباً آدھی آبادی مسلمان ہے لیکن حبشہ کی سیاست اور معاشرت پر ان کا اثر بہت ہی معمولی ہے کیونکہ وہ وسطی پہاڑی سطح مرتفع کے علاقوں میں منتشر ہیں۔ حبشہ کی سیاسی اور ثقافتی زندگی عیسائیت کے رنگ میں رنگی ہوئی ہے۔ بایں ہمہ شمال مشرقی افریقہ کے نقشے پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ سوا جنوبی افریقہ کے، جہاں غیر مسلم حکومت ہے، حبشہ ہرسمت سے مسلم علاقوں سے گھرا ہوا ہے۔

بلا خوف تردید جبرت Djabrat [رَكْ بان] کو حبشہ میں مسلمانوں کا سب سے زیادہ قابل ذکر گروہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ صرف وہی ملکی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جبرت اصل میں زیلع اور افت کے علاقوں میں ایک خطے کا نام تھا لیکن بعد میں اس کا اطلاق جنوبی حبشہ میں تمام مسلم ماتحت ریاستوں پر اور آخر کار سلطنت حبشہ میں رہنے والے تمام مسلمانوں پر ہونے لگا۔

زیریں علاقوں میں کُشتی (Cushitic) اور نیلوتی (Nilotic) عوام میں اسلام اب بھی آہستہ آہستہ ترقی کر رہا ہے، لیکن پہاڑی علاقوں میں سامی زبان بولنے والے لوگوں میں اس کی توسیع نہیں ہوئی۔

مآخذ: (۱) R. Basset: *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVI siecle)*، پیرس ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۱ء؛ (۲) C.F. Beckingham: *A note on the topography of Ahmad Gran's campaigns in 1542*، در *JSS*، ج ۴ (۱۹۵۹ء)؛ (۳) وہی مصنّف و G.W.B. Huntingford: *The Prester John of the Indies*، ۲ جلدیں، مطبوعۂ Hakluyt Society، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۴) J. Bruce: *Travels to discover the source of the Nile*، بار اول: پانچ جلدیں، ایڈنبرا ۱۷۹۰ء و بار سوم: آٹھ جلدیں، ایڈنبرا ۱۸۱۳ء)؛ (۵) Sir E.A. Wallis Budge: *A History of Ethiopia*، دو جلدیں، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۶) Castanhoso: *The Portuguese Expedition to Abyssinia*، مترجمہ و طبع R.S. Whiteway، مطبوعۂ Hakluyt Society، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۷) E. Cerulli: *I La lingua e la storia di Harar*، روما ۱۹۳۶ء؛ (۸) وہی مصنف: *Il Sultanate dello Scioa nel secolo XIII secondo*

un nuovo documento storico، در RSE، ج ۱ (۱۹۴۱ء)؛ (۹) L. M. Nesbitt : *Desert and forest* (*First journey through Danakil country of Eastern Abyssinia*)، Penguin Series، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) J. Perruchon : *Histoire des guerres d'Amda Syon*، در *JA*، ۱۸۸۹ء؛ (۱۱) A. Pollera : *Le Popolazioni indigene dell Eritrea*، Bologna ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) F.T. Rinck : *Macrizi Historia regum islamiticorum in Abyssinia*، عربی متن و لاطینی ترجمہ، لائڈن ۱۷۹۰ء؛ (۱۳) E. Cerulli : *Documenti arabi per la storia dell'Etiopia, Mem. Lin.*، ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) Luca dei Sabelli : *Storia di Abissinia*، روما ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء؛ (۱۵) J. S. Trimingham : *Islam in Ethiopia*، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) E. Ullendorff : *The Ethiopians*، بار دوم، لنڈن ۱۹۶۵ء.

(E. ULLENDORFF)

۲ - اشاعت اسلام

اشاعت اسلام کے مختصر بیان میں حبشہ کی جدید ریاست میں مسلمانوں کی موجودہ تقسیم کا ذکر بھی کیا جائے گا۔ بحیرۂ قلزم کے ساحل کے ساتھ ساتھ واقع تجارتی مقامات میں مسلمانوں کے آباد ہو جانے سے ساحلی میدانوں میں، جو عفر Afar یا دناقلہ [رك بآں] (Dankali) کے نام سے معروف ہیں، رہنے والے خانہ بدوشوں میں اسلام پھیلا۔ انتہائی شمال میں رہنے والے خانہ بدوش، یعنی بجایہ [رك بآں] Bedja، نلوتی (Nilotic) خطے اور ساحلی آبادیوں (جن میں عیذاب [رك بآں] ایک اہم ترین آبادی تھی) دونوں سے متاثر ہوے۔ زیلع [رك بآں] اشاعت اسلام کا ایک اہم مرکز بن گیا اور تجارتی تعلقات کے باعث مغرب میں دریاے گِبے Gibē کے دونوں جانب ہدیہ Hadya تک سدامہ کی ترقی یافتہ جنوبی سلطنتوں کے حکمران طبقوں نے اسلام قبول کر لیا۔ دینی ثقافت شمال میں شوآ میں رواج پذیر ہوئی۔ مشرقی پہاڑی علاقوں کے ساتھ ساتھ مسلم ریاستیں تھیں، جن میں سے مشہور ترین اوفات Awfāt [رك بآں] تھی، اور اس کے بعد ادل Adal، جس کا دارالحکومت زیلع تھا۔ بالی Bali اور دوارو Dawaro کی مسلم سدامہ ریاستوں کا بہت سا خطہ گلّا Galla کے بڑے حملے سے، جو دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی کے اوائل میں شروع ہوا، مغلوب ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تجارتی گروہوں اور صرف ایک شہر ہرار Harar [رك بآں] کے سوا تمام علاقے سے اسلام غائب ہو گیا۔ جنوب بعید میں مقدشو Makdishu [رك بآں]، مرکہ Marka اور براوہ Brava اس علاقے میں اسلامی مراکز تھے، جہاں بنتو نییکہ Bantu Nyika اور صومالی Somali قبائل آباد تھے۔ اسلام صرف صومالی [رك بآں] قبائل میں پھیلا.

افریقہ کے اس شمالی مشرقی خطے کی پوری تاریخ میں حبشہ کی عیسائی ریاست کو اہم حیثیت حاصل رہی، جسے خانہ بدوش اپنے زیر اثر لانے کی کوشش کرتے رہے۔ سطح مرتفع کے علاقے میں مسلمان تاجروں اور کاشتکاروں کے چھوٹے چھوٹے گروہ آج بھی موجود ہیں۔ یہ حبشی مسلمان، جو سطح مرتفع کے خطوں میں رہتے ہیں، جبرت Djabart [رك بآں] کے نام سے معروف ہیں۔ اپنی اپنی مذہبی رسوم سے قطع نظر اس علاقے کے مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ شمالی ارتریا اور تگرای Tigrai میں رہنے والے مسلمان تگرنیا Tigrinya اور دوسری امہری Amharic زبانیں بولتے ہیں.

انیسویں صدی عیسوی سے قبل اس خطے میں آباد مسلمان غیر ملکی تاجروں کے علاوہ جبرت کے منتشر گروہوں اور میدانی علاقوں میں عفر اور

صومالی خانہ بدوش قبائل پر مشتمل تھے - اسلام کی سب سے زیادہ اشاعت اس صدی میں ہوئی، نہ صرف کافروں (زیادہ تر گلاّ Galla) میں بلکہ اس علاقے کے شمالی عیسائی قبائل میں بھی، جسے اب ارتریا کہا جاتا ہے - بہت سے گلاّ قبائل پہاڑی علاقوں میں داخل ہو گئے - دُبع Doba' نام کی ایک قوم نے پہاڑی علاقوں کے مشرقی پشتوں کے اس حصے پر قبضہ کر لیا جو شروع میں اوفات کا حصہ تھا اور حبشہ کے زیر اقتدار آ گیا تھا، جس کی وہ برابر مخالفت کرتے رہے تھے - نسلی وحدت کی حیثیت سے دبع Doba' نابود ہو گئے، لیکن شاید انھیں کی وساطت سے گلاّ نے پہلے سے یہاں آباد لوگوں کے ساتھ مخلوط ہو کر اسلام قبول کیا - اسی طرح پہاڑی علاقوں کے قلب میں ولّو گلاّ Wallo Galla قبائل میں اسلام پھیلا اور یوں وہ امہرہ سے ممتاز نظر آنے لگے - شہنشاہ کے دوران حکومت میں بہت سے ولو عیسائی ہو گئے۔

انیسویں صدی میلادی میں شمالی حبشہ میں لاقانونیت کا دور دورہ تھا اور عیسائی ریاست کو کوئی حقیقی اقتدار حاصل نہ تھا - مصریوں کی فتح سوڈان کا اثر ارتریا (کِیرن Keren پہاڑی علاقوں پر قبضہ ۱۸۶۰ تا ۱۸۷۶ء) پر پڑا - تِگری Tigrē زبان بولنے والے اکثر قبائل ۱۸۳۰ اور ۱۸۸۰ء کے درمیانی عرصے میں مسلمان ہو گئے - ان میں یہ لوگ شامل تھے : خانہ بدوش بیت اَسجِدی Bait Asgedē (حباب، آدتکلیس اور آدتماریام) کے رؤساء، جن کے بہت سے زراعت پیشہ غلام پہلے ہی مسلمان ہو چکے تھے؛ بلِن Bilen یا بوگوس Bogos کے کاشتکار قبائل (عیسائی عناصر بیت ترکہ Bait Tarke کے ساتھ باقی رہے)؛ بلِن کے شمال مغرب میں مریہ Marya، منسہ Mensa اور بیت جُک Bait Juk - بعض ایسے مسلم قبائل بھی وجود میں آ گئے جنھیں مذہبی تقدیس حاصل تھی، جن میں سے اہم تر آدشیخ کا قبیلہ تھا - مشترک حبشی قبیلہ بَریَہ Baria بھی، جو تکّزہ Takkaze اور گش Gash کے نواح میں آباد تھا ترکی - مصری قبضے کے دوران میں مسلمان ہو گیا - اس دور میں ارتری قبائل میں میرغانیہ [رک بآں] کو خاصا اثر و رسوخ حاصل ہو گیا، جس سے جنوب اقصی کے بجایہ اور بنو آمِر [رک بآں]، جو نِلوتی فُنج [رک بآں] Nilotic Fundj ریاست کے فقرا کے ذریعے اسلام کی اشاعت سے متأثر ہوئے تھے، اپنے عقائد میں متشدد ہو گئے۔

دوسرے گروہوں کے ساتھ مل کر انتہائی شمال کے عفر قبائل سے سَہو Saho قبائل بنے، جو اکلہ گزای Akele-Guzai، شیمزانہ Shimezana اور اگامہ Agame کی مشرقی پہاڑی ڈھلانوں پر قابض ہیں - آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی میں یہاں اشاعت اسلام کی ایک تحریک شروع ہوئی - انیسویں صدی میلادی کے اوائل تک ان میں عیسائیوں کی تعداد زیادہ تھی، لیکن دور تغیر میں ان کی اکثریت مسلمان ہو گئی - وہ اسورتہ Asaorta، ہزہ Haza یا ہزو Hazu، مِنی فِرہ Mini-Fere اور دِبری مِلّہ Debri-Mela قبائل پر مشتمل ہیں، اگرچہ ان میں کچھ ایسے گروہ بھی شامل ہیں جو عیسائی ہی رہے، مثلاً پورا اِروب Irōb قبیلہ اور مِنی فِرِہ اور دِبری مِلّہ کے کچھ حصے۔

جنوب میں، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے (مثلاً العمری کا بیان) اگرچہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی میں اسلام سدامہ ریاستوں میں پھیل چکا تھا، لیکن ان ریاستوں کے بیشتر عوام پر اس کا کوئی دیرپا اثر نہ ہوا اور جو تھوڑا بہت اثر تھا وہ گلاّ کی یلغار اور اس کے بعد کی افراتفری اور بحران سے ختم ہو گیا - گلاّ نے سب سے پہلے بالی [رک بآں] کی مسلم ریاست پر حملہ کیا؛

یہاں شیخ حسین کا مزار تھا، جسے گلاّ نے مسمار کر دیا۔ سدامہ کا مشرقی علاقہ گلاّ کے زیر نگیں آ گیا اور ریاست دریاے اومو Omo کی وادی تک محدود ہو کر رہ گئی۔ کہیں انیسویں صدی میلادی کے نصف آخر میں جا کر خطۂ ہرار Harar کے گلاّ مشرف بہ اسلام ہوے۔ تب سے بہت سے اروسی Arusi بھی اپنے آپ کو مسلمان کہنے لگے ہیں.

گلاّ نے، جنھوں نے گیبی Gibē پار کے خطے پر حملہ کیا تھا، کئی ریاستیں بنائیں (گمہ Guma، گومہ Gomma، گیرہ Gēra، لموانارِیہ Limmu Enarya اور جمہ ابہ جفر Djimma Abba Djifar، جن میں انیسویں صدی میلادی کے وسط میں اسلام پھیلا۔ یہ اشاعت زیادہ تر مشرقی جانب سے تجارتی تعلقات کے ذریعے ہوئی اگرچہ اس میں کچھ نلوتی سوڈان کا اثر بھی تھا۔ کچھ اشاعت سدامہ (گارو Gāro یا بوشہ Bosha، تمبرو Tambaro، البہ Alaba، ہدیہ Hadiya یا گدیلہ Gudēla اور ولمو Walamo کا کچھ حصہ) اور گرجی Guragē (ولنہ Walanē، اکلیل کبنہ Akelil-Kabena، گوگوت Gogot اور سلتی Siltē) گروہوں کے ذریعے بھی ہوئی، اگرچہ اس خطے کے اکثر علاقوں میں کوئی واضح مذہبی گروہ بندی نہیں کی جا سکتی۔ نلوتی سوڈان سے اسلام مغربی حبشی سرحد کے کچھ حبشی قبائل (مثلاً برتہ Berta) میں پھیلا، جو امہرہ میں شنقیلہ Shanqela کے نام سے معروف ہیں۔ اس خطے کے اسلام کو افریقہ کے دوسرے حصوں سے ممیز کرنے والا ایک پہلو ان مشربوں کی تعداد ہے جو تاریخی حالات کی وجہ سے وہاں مسلّم ہیں۔ ترکی یا مصری اثر کے، ماتحت ان مقامات پر زیادہ تر احناف پائے جاتے ہیں: مسوّع Maṣawwa' اور ساحل ارتریا کے بعض دوسرے مقامات پر ریاست حبشہ کے کچھ اندرونی حصوں میں، اور ہرار شہر کے ایک محلے میں؛ مالکی [مسلک] نلوتی سوڈان کے زیراثر سے، ارتریا کے انتہائی مغرب اور اندرون ملک میں، اور شافعی [مسلک] (عربوں کے زیراثر ارتریا کے دوسرے حصوں، سدامہ، خطۂ گیبی Gibē کے گلاّ اور صومالیہ میں۔ اشاعت اسلام کے ساتھ ساتھ تعریب کہیں بھی نہیں ہوئی اور نتیجۃً عوام، بالخصوص خانہ بدوشوں نے قومی زندگی کی بنیادی خصوصیت کے طور پر اپنے معاشرتی رسوم اور اداروں کو محفوظ رکھا جنھیں تبدیلی مذہب نے متأثر تو کیا لیکن وہ مکمل طور پر نہیں بدلے۔ مزید معلومات کے لیے ان اقوام یا خطوں پر الگ الگ مقالات دیکھیے.

(J.S. TRIMINGHAM)

۳ - مسلمانوں کی جغرافیائی تصانیف میں حُبشہ کا ذکر.

عرب مصنف اکثر لفظ حبشہ اتنا ہی مبہم طور پر استعمال کرتے ہیں جتنا مبہم ازمنہ قدیم و متوسطہ کے یورپ میں لفظ اتھیوپیا Ethiopia استعمال ہوتا تھا، یعنی تقریباً نیم صحرائی افریقہ کے آبادی کے قابل زراعت حصے کے لیے۔ اگرچہ عرب بعض یورپی جغرافیہ‌دانوں کے خلاف اسے ہندوستان سے خلط ملط نہیں کرتے۔ اس کی مشرقی حد بحر قلزم اور بحر الزّنج کو سمجھا جاتا تھا اور اس کی شمالی حد وہ صحرا قرار پاتی تھی جو اسے مصر سے الگ کرتا ہے، الادریسی اسے افریقہ کی قابل زراعت آخری جنوبی حد تک بڑھاتا ہے۔ ابن خرداذبہ مغرب میں سجلماسہ کی صفّری ریاست کو اس کی مشترکہ سرحد بتاتا ہے اور العمری بیان کرتا ہے کہ تکرور Takrūr کا ملک اس کی سرحد بناتا ہے۔ اس بات کے فرض کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کی مراد سوڈانی تکروریوں سے نہیں ہے۔ عربوں کی معلومات کا مأخذ بطلمیوس اور خاص طور پر الخوارزمی کی مختصر سی کتاب

صورة الارض ھے جس میں اس نے وہ نقشہ بھی دیا جو المأمون کے حکم سے تیار کیا گیا تھا ۔ کچھ وقت گذرنے کے بعد ان معلومات کے گڈ مڈ ھونے میں کمی کے بجائے اضافہ ھو گیا کیونکہ ناموں میں تحریف زیادہ ھو گئی ۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی مداخلت عملاً بحیرۂ احمر کے مغربی ساحل کے زیریں علاقوں تک محدود تھی ۔ یہی وجہ ھے کہ بہت سے عرب مصنف حبشہ کی انتہائی گرمی ھی کی تفصیلات بتانے پر زور دیتے ھیں، سطح مرتفع سے ان کی واقفیت بہت کم تھی؛ اگرچہ بعد کے بیانات زیادہ مفصل اور زیادہ صحیح ھو جاتے ھیں ۔ اکسومی (Aksumite) سلطنت کے ادبار کے بعد کی بدنظمی، بالائی علاقوں میں عیسائیت کا غلبہ اور مواصلات میں ناقابل تسخیر طبعی رکاوٹیں بھی اس عدم واقفیت کا باعث بنیں ۔ عرب جغرافیہ نویس عام طور پر صرف اس کے دارالحکومت جرمہ Djarama یا جرمی Djarmi (دراصل جرمہ Djarama، حدود العالم، ص ۴۷۳ یا گرمہ Garama) یعنی فزان Fazzān [رک باں] کے گرمی حکمرانوں کا دارالحکومت، جیسا کہ یاقوت نے بتایا ھے)، کا ذکر کرتے ھیں ۔ مثال کے طور پر حدود میں حبشہ کے صرف تین مقامات کے نام دیے گئے ھیں : جرمی Djaramī، جو بدل کر راسن Rāsun ھو گیا ھے اور دو دوسرے ۔ یہ دونوں بھی اسی طرح بدلے ھوے ھیں، منورسکی Minorsky نے انھیں عیذاب اور زیلع بتایا ھے ۔ المسعودی (مروج، ۳ : ۳۴) کعبر Kuʿbar کو دارالحکومت بتاتا ھے ۔ یہ انکوبر Ankober نہیں ھو سکتا جیسا کہ مرتبین کتاب نے بتایا ھے اور نہ یہ الادریسی کا کلجون Kaldjun ھی ھو سکتا ھے ۔ یہ الیعقوبی کا کعبن یا کعبر ھے، جو نجاشی کا دارالسلطنت تھا ۔ اس کی نشان دہی غیر محقق ھے ۔ Conti Rossini کے خیال میں یہ اکسوم Aksum ھے، لیکن متعدد اور نام بھی پیش کیے جا سکتے ھیں ۔ تاھم یہ مقام جزائر دہلک Dahlak سے بہت دور نہیں ھو سکتا ۔ الادریسی کا بیان مایوس کن حد تک مبہم ھے اور اس کے (دیے ھوے) اسما، جو شاید بطلمیوس سے مأخوذ ھیں، نہایت بگڑے ھوے ھیں ۔ اس کا دارالحکومت Dj.nbayta، صحرا کا ایک خاصا آباد شہر ھے ۔ ابن سعید بھی، جس کا ابوالفداء نے تتبع کیا ھے، اس جگہ کا ذکر کرتا ھے ۔ ادریسی کے دیے ھوے ناموں میں K. Idjun اور Nadjāʿa یا N. djagha بھی شامل ھیں، جو غالباً لفظ نجاشی کی بگڑی ھوئی شکلیں ھیں ۔ ان کی تسلی بخش طور پر نشان دہی نہیں ھو سکی ۔ سب سے پہلی تشریح لفظ 'کلجوار' میں ملتی ھے جسے العمری نے استعمال کیا ھے ۔ کلجورا اوفات کا ایک قصبہ ھے ۔ ابن سعید، جو بیشتر الادریسی کے بیانات ھی کی تکرار کرتا ھے، کچھ نئی معلومات بھی دیتا ھے ۔ وہ Saharta (حبشی : Saḥart)، وفات (یعنی اوفات) اور دناکل کا ذکر کرتا ھے ۔ الیعقوبی نے بجہ Bedja سلطنتوں کی ایک فہرست دی ھے اور خدارب کا ذکر بھی کیا ھے ۔ الدمشقی حبشہ کے چھے خاندانوں کا ذکر کرتا ھے، جن میں امحرہ Amhara، داموت Dāmūt (حبشی : Damot) اور سحرت Saḥart شامل ھیں ۔ حبشہ کے متعلق بہترین بیان وہ ھے جسے العمری نے مسالک الابصار میں قلمبند کیا ھے، اس کا مأخذ شیخ عبداللہ الزیلعی تھا، جو اپنے ملک کی طرف سے مصر میں سفیر تھا ۔ وہ حبشہ میں سات مسلم ریاستوں کی ایک فہرست دیتا ھے ؛ اوفات، [رک باں]، دوارو Dawāru [رک باں]، ارابابنی Arābabni، ھدیہ، شرخا اور دارہ Dāra ۔ وہ ان سب کو حبشی حکمران حطی (حبشی : haṣe) کے ماتحت بتاتا ھے ۔ وہ Tigray کا قدیمی نام Saḥart، اکسوم (Akhsūm)، Shoa، Hamasen، گنز Ganz بلکہ

Enarya بھی بتاتا ہے۔ المقریزی، کتاب الالمام میں مسلم ریاستوں کی اس فہرست کو نقل کرتا ہے اور مزید بہت سی معلومات فراہم کرتا ہے جو العمری سے ماخوذ ہیں، ممکن ہے اس کی فراہم کردہ یہ ذیلی معلومات زبانی ذرائع سے ماخوذ ہوں.

اگرچہ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی کے دوران میں متعدد بار عثمانی اقتدار سطح مرتفع ارتری (Eritrean) تک جا پہنچا تھا لیکن عثمانی جغرافیائی ادب میں جس کا مختصر سا جائزہ لیا گیا ہے، حبشہ کے متعلق ایسی معلومات بہت کم دی گئی ہیں جو عربی سے ماخوذ نہ ہوں، یا اس کے بعد کے زمانے میں، یورپی ماخذ سے نہ لی گئی ہوں۔ واٹیکن Vatican کے کتاب خانے میں موجود ترکی نقشہ، جس میں (دریاے) نیل کا منبع دکھایا گیا ہے، اور اولیا چلبی کے افریقہ سے متعلق عام تصور سے محض عرب جغرافیائی روایت کی عکاسی ہوتی ہے۔ Bombaci نے اولیا کے مختصر تذکرۂ حبشہ کا مطالعہ کیا ہے۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نہ تحریری مصادر سے کچھ استفادہ کیا گیا، نہ اپنی سیاحت ہی سے، جس کا اس نے دعوی کیا ہے بلکہ شاید محض زبانی بیانات سے استفادہ کیا ہے۔ وہ حبشہ کا لفظ صرف عثمانی ایالت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ آزاد حبشہ کو وہ Dembiye یا Dembiya کہتا ہے، جو جھیل ٹنہ Tana کے شمال اور شمال مغرب میں ایک صوبہ تھا اور جس میں اس وقت کا دارالحکومت Gonder بھی شامل تھا۔ اولیا چلبی سواکن Sawākin سے Mogadishu تک ساحل پر واقع کئی مقامات کا ذکر کرتا ہے اور مسوا Masawwa کے متعلق کچھ تفصیلات بھی دیتا ہے۔ اندرون ملک کے جن چند مقامات کے وہ نام بتاتا ہے تیقن کے ساتھ ان کی نشان دہی نہیں ہو سکتی.

مآخذ : (۱) نالینو Al-Ḫuwārizmī : C.A. Nallino
e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo,
Rend. Lin.، ۱۸۹۴ء؛ (۲) BGA، بمدد اشاریہ؛ (۳)
المسعودی : مروج، ۲ : ۵، ۵۵، ۳۷۷ تا ۳۷۸، ۳ : ۳۴؛
(۴) الادریسی : المغرب؛ (۵) ابوالفداء : تقویم؛ (۶)
حدود العالم، ص ۱۶۴، ۴۷۳ تا ۴۷۴؛ (۷) الدمشقی :
کتاب نخبۃ الدہر، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۵ء اور لائپزگ
۱۹۲۳ء؛ (۸) العمری : مسالک الابصار Traduit et annoté
Gaudefory-Demombynes، ص ۱ تا ۳۹، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۹)
المقریزی : Historia regum islamiticorum in Abyssimia
لائڈن ۱۷۹۰ء؛ (۱۰) Storia d' : C. Conti Rossini
Etiopia، Bergamo ۱۹۲۸ء، ص ۲۶۸ تا ۲۷۰، ۲۹۲ تا
۲۹۳، ۳۲۳ تا ۳۳۱؛ (۱۱) Afrika nach : H.v. Mžik
d. arbischen Bearbeitung des ptolomaeus Denkschr.
Wiener Akad.، Phil. hist. Klasse عدد ۵۹، ۴،
۱۹۱۶ء؛ (۱۲) Documenti arabi per la : E. Cerulli
storia dell' Etiopia, Men. Lin.، ۱۹۳۱ء؛ (۱۳)
The Fung Kingdom of Sennar : O.G.S. Crawford،
Gloucester ۱۹۵۱ء؛ (۱۴) Islam : J.S. Trimingham
in Ethipia، لندن ۱۹۵۲ء؛ (۱۵) اولیا چلبی :
سیاحت نامہ، ج ۱۰، استانبول ۱۹۳۸ء؛ (۱۶)
Notizie sull' Abissinia in forti turche : A. Bombaci،
در Rassegna di studi etiopici، ۱/۳ (۱۹۴۳ء):
۷۹ تا ۸۶؛ (۱۷) وہی مصنف : Il' viaggio in
Abissinia di Evliyā čelebi، در A I UON سلسلۂ جدید،
۲ (۱۹۴۳ء): ۲۵۹ تا ۲۷۵.

(C.F. BECKINGHAM)

۴ - حبشی زبانیں جو مسلمان بولتے ہیں .

امہری (Amharic) اور تگرینہ Tigriñya زیادہ تر عیسائی بولتے ہیں (جبرتی کے بکھرے ہوے علاقوں سے قطع نظر) - Tigre زبان بولنے والے تقریباً تمام کے تمام مسلمان ہیں۔ یہ زبان (جسے

bestudubooks.wordpress.com

سوڈان کے صوبۂ کسّالہ Kassala میں الخاصیہ کہا جاتا ہے) ارٹری کے مشرقی زیریں علاقوں، شمالی اور مغربی میدانوں اور بنو عامر کے وسیع قبیلے میں بولی جاتی ہے۔ Tigre زبان بولنے والے ارٹری کے چرواہوں اور خانہ بدوشوں پر مشتمل ہیں۔ ان کی تعداد تخمیناً ۲۵۰۰۰۰ بتائی گئی ہے۔

ہرری Harari زبان (اس کا مقامی نام ادری Adare ہے) مشرقی حبشہ میں قصبۂ ہرر میں بولی جاتی ہے۔ اس کے چاروں طرف بولی جانے والی زبانیں گلّا اور صومالی ہیں، جنھوں نے ہرری پر اپنے نقش چھوڑے ہیں، لیکن اس پر زیادہ اثر، خاص طور پر ذخیرۂ الفاظ کے سلسلے میں، عربی کا ہوا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ بہت طویل ہوا اور ہرر کو حبشہ میں اوّلین اسلامی شہر ہونے کی حیثیت حاصل ہوئی۔ جب سے یہ قصبہ مؤثر حبشی اقتدار کے تحت آیا ہے، گزشتہ صدی کے اواخر میں امہری کا اثر بڑھ گیا ہے، اور اس بات کا احتمال ہے کہ امہری مکمل طور پر ہرری کی جگہ لے لے۔ Cerulli نے ان لوگوں کی تعداد، جو اب بھی ہرری زبان بول سکتے ہیں، تخمیناً ۳۵۰۰۰ بتائی ہے۔

ہرری زبان عام طور پر عربی حروف میں لکھی جاتی رہی ہے نہ کہ حبشی حروف میں۔ اس کا ادب چند گیتوں اور شریعت اسلامی کی چند مقبول عام کتابوں تک محدود ہے۔

غیر سامی زبانیں، جو بعض مسلمان بولتے ہیں، گلّا، صومالی، سدمہ بشمول کفّہ Kaffa، نیز ججہ Beja اور Bilen ہیں۔

مآخذ: (۱) E. Cerulli: *Studi Etiopici: I. La lingua e la storia di Harar*، روما ۱۹۳۶ء؛ (۲) E. Ullendorff: *The Semitic languages of Ethiopia: A comparative phonology*، لندن ۱۹۵۵ء؛ (۳) W. Leslau: *The Arabic loanwords in Gurage (southern Ethiopia)*، در *Arabica*، ۳، ۱۹۵۶ء: ۲۶۶ تا ۲۸۴؛ (۴) وہی مصنف: *Arabic loan words in Tigrinya*، در *JAOS*، ۷۶، ۱۹۵۶ء: ۲۰۴ تا ۲۱۳؛ (۵) وہی مصنف: *Arabic loan words in Amharic*، در *BSOAS*، ۱۹، ۱۹۵۷ء: ۲۲۱ تا ۲۲۴؛ (۶) وہی مصنف: *Arabic loan words in Geez*، در *JSS*، ۳، ۱۹۵۸ء: ۱۴۶ تا ۱۶۸۔

(E. ULLONDORFF)

اَحَابیش Aḥābish

احابیش جمع کا صیغہ ہے، جس کے معنی یا تو (الف) حبشہ کے رہنے والے ہیں اور یہ حبش سے مشتق ہے، یا (ب) ''آدمیوں کی ٹولیاں یا جماعتیں، جو سب کے سب ایک ہی قبیلے کے نہ ہوں'' (Lane)، اور یہ اُحبوش یا اُحبوشہ سے مشتق ہے۔ ایک نظم میں کہا گیا ہے کہ حضرت عثمانؓ کو ''مصر کے احابیش'' نے شہید کیا (نولدکہ Nöldeke: *Delectus*، ص ۷۹، ۷؛ ابن الاثیر، ۳: ۱۵۲)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق ان آدمیوں پر ہوتا ہے جو الحبشی نامی ایک پہاڑ یا احبش نامی ایک وادی پر متحد ہوے تھے۔

جن احابیش کا نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلم کی سیرت کے سلسلے میں کئی بار ذکر آیا ہے، وہ چھوٹے چھوٹے قبائل یا برادریوں کا متحد گروہ تھے جو پہلے قریش کے خلاف بنو بکر بن عبد منات بن کِنانہ کے حلیف بنے (الازرقی، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld: مکہ، ۱: ۷۱، سطر ۱۴)، لیکن بعد میں قریش کے حلیف بن گئے۔ ان میں سے جو گروہ پیش پیش تھا وہ بنو الحارث بن عبد مَنات بن کِنانہ تھا۔ دوسروں کے نام عام طور پر یہ بتائے جاتے ہیں: المُصطَلِق (خُزاعہ کا) اور الہُون (خُزَیمہ کا) مع اس کی ذیلی شاخوں عَضَل اور القارہ کے (ابن ہشام،

bestudubooks.wordpress.com

الواقدی اور الطّبری میں ان کے حوالوں کے لیے دیکھیے Watt: *Muhammad at Mecca*، آوکسفرڈ ۱۹۵۳ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۶؛ نیز دیکھیے ابن قتیبه: کتاب المعارف، ص ۳۰۲؛ ابن سعد، ۱ / ۲ : ۲۹، ۱۵) کہا جاتا ہے العاره نے کنانه، مزینه اور الحکم کے آدمیوں کے ساتھ مل کر ایک مرکز قائم کیا تھا .

متعدد پیروں میں مندرجۂ بالا حقائق کو واضح طور پر بیان کرنے کے باوجود H. Lammers کے مقالے *Les 'Ahabis' et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire*، (*JA*، ۱۹۱۶ء، ص ۴۲۵ تا ۴۸۲، طبع ثانی: در ۹۳ -) کے معرض تحریر میں آنے سے ان احابیش کی تعین کی بابت اختلاف پیدا ہو گیا ہے جنھوں نے قریش کی حمایت کی تھی - Lammens نے یه نظریه پیش کیا ہے که یه احابیش ان حبشی غلاموں پر مشتمل تھے جو پس خانه بدوش عربوں کے ساتھ وابسته تھے، اس نے مزید کہا ہے که ساتویں صدی میلادی کے اوائل میں مکے کے اقتدار کا دار و مدار انھیں غلاموں پر تھا - Lammens اس قدیم نظریے کو رد کرنے میں حق بجانب تھا که احابیش محض die politischen verbundeten تھے (J. Wellhausen) لیکن اس کا نظریه بحیثیت مجموعی مندرجۂ ذیل وجوه کی بنا پر ناقابل قبول ہے . . . . (الف) وه "Abyssinians" ([illegible] ے سنب والوں) کے معنی پر بہت زور دیتا ہے اور کسی دوسرے ممکن معنی کو نظر انداز کر دیتا ہے؛ (ب) ماخذ میں اس نظریے کے ثبوت میں کچھ نہیں ملتا که احابیش کے قبائل یا برادریاں عرب نہیں؛ (ج) وه قریش کے غلام نہیں، بلکه حلیف تھے اور جب ان کا پہلی دفعه ذکر کیا گیا ہے تو انھیں قریش کے اعدا کے حلیف بنایا گیا ہے؛ (د) وه ایک سردار (سید) کے ماتحت منظم ہوتے تھے؛ یه سردار عام طور پر بنو الحارث بن عبد مناة بن کنانه میں سے ہوتا تھا اور جو قریش سے برابر سطح پر بات کرتا تھا (مثلاً ابن ہشام، ص ۵۸۳، ۷۴۳)؛ (ہ) مکّے کی مہمات میں احابیش کو وه اہمیت حاصل نه تھی جس کا Lammens نے دعوٰی کیا ہے - اس میں شک نہیں که اہل مکه کے پاس کچھ حبشی غلام تھے جو ان کے لیے لڑتے تھے؛ گیاره غلام یا آزاد شده غلام جو نبی کریم صلّی اللہ علیه وسلّم کے لیے دوسرے مہاجرین کی ہمراہی میں بدر کے مقام پر لڑے تھے، وه یقینی طور پر حبشی نژاد تھے (ابن سعد، ۳ / ۱؛ Watt: *Muhammad at Medina*، آوکسفرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۳۴۴)، لیکن یه بہت معمولی سا تناسب ہے اور اس میں ایسی کوئی بات نہیں جو یه ثابت کرے که یه غلام احابیش کہلاتے تھے - یه لفظ یمن میں حبشیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے (S. Smith، در *BSOAS*، ۱۶ : ۱۹۵۴ء: ۴۵۵، ۴۵۸، ۴۶۵).

مآخذ : (علاوه ان ماخذ کے جو متن میں درج ہو چکے ہیں) : (۱) محمد حمید اللہ : *Les Ahābish de la Mecque*، در *Studi orientalistici in onore di Giorgi Levi Della Vida*، روما ۱۹۵۶ء، ۱ : ۴۲۴ تا ۴۳۷؛ (۲) الطّبری، ۱ : ۲۴۹۵ تا ۲۴۹۹؛ (۳) ابن درید، ص ۱۱۹؛ (۴) عبدالمسیح الکندی : رسالة، ص ۲۱۳، حاشیه؛ [(۵) مقاله (احابیش، در ووّ، لائڈن)].

(W. MONTGOMERY WATT)

حَبَشی : ایک اصطلاح جو برصغیر پاکستان و ہند میں ان افریقی قوموں کے لیے استعمال ہوتی ہے جن کے آبا و اجداد شروع میں اس ملک میں غلاموں کی حیثیت سے آئے، اور بسا اوقات افریقه کے شمال مغربی علاقے سے؛ اگرچه بعض ایسے بھی تھے جو ہمسایه مسلم ممالک کے غلاموں کے گروہوں سے تعلق رکھتے تھے - اکثریت، کم از کم قدیم تر ادوار میں اہل حبشه ہی کی تھی، لیکن یه یقینی

امر ہے کہ اس نام کا اطلاق بلا کسی تمیز کے تمام افریقیوں پر ہوتا تھا، اور پاکستان و ہند اور پرتگیزوں کی غلاموں کی تجارت کے دوران میں ایسے بہت سے حبشی درحقیقت وادی نیل (Nilotic) اور جنوبی افریقہ کی بانٹو Bantu نسلوں سے تھے۔

قدیم ترین مسلم عہد میں حبشیوں کی تعداد، حیثیت اور فرائض کی بابت بہت کم معلومات ملتی ہیں، اگرچہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی کے اوائل میں [ہندوستان کی] ملکۂ رضیہ [رَکَ بآں] کے حبشی غلام جمال الدین یاقوت کے اقتدار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت بھی حبشی اختیار و شہرت کے بڑے بڑے منصب حاصل کر سکتے تھے۔ تغلق عہد تک حبشی یقینی طور پر برصغیر میں ہر طرف پھیل گئے تھے کیونکہ ابن بطوطہ، جس نے اس برصغیر میں ۷۳۴ھ/ ۱۳۳۳ء اور ۷۴۳ھ/۱۳۴۲ء کے مابین وسیع پیمانے پر سیاحت کی، انھیں شمالی ہندوستان سے لے کر سیلون تک ملازمت کرتے ہوئے دیکھا، خاص طور پر چوکیداروں اور بری و بحری سپاہیوں کی حیثیت سے (ابن بطوطہ، ۳ : ۳۱، ۵۹ تا ۶۰، ۹۳، ۱۸۵؛ ترجمہ گب Gibb، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۶۰)۔ گجرات میں بڑی تعداد میں ان کی موجودگی کا کہیں بھی بلاواسطہ ذکر نہیں ملتا، البتہ گجرات کے نائب شمس الدین دامغانی (۷۷۷ھ / ۱۳۷۵ء ؟ بیانات مختلف ہیں) نے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی کے آخر میں دہلی کو محاصل اور خراج بشمول چار سو ہندو اور حبشی غلام بھیجنے کا جو وعدہ کیا تھا اس کے حوالے سے ان کی موجودگی قیاس کی جا سکتی ہے۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی کے آخر میں غلام ملک سرور نے، جو غالباً ایک حبشی خواجہ سرا تھا، سلطان محمد بن فیروز اور بعد کے تغلقوں کے دور میں اہم حیثیت اختیار کر لی، اور ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء میں ''خواجہ جہاں'' کے لقب سے وزیر مقرر ہوا۔ ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں اسے سلطنت کے مشرقی صوبوں کا گورنر مقرر کیا گیا اور ''ملک الشرق'' کی حیثیت سے جونپور بھیجا گیا تا کہ وہ ہندوؤں کی اس بغاوت کو دبائے جو صوبے کے لیے خطرہ بنی ہوئی تھی۔ ملک سرور نے ان اضلاع کی حدود میں وسعت پیدا کی جن کے لیے وہ ذمے دار تھا۔ اس نے صوبے میں امن و امان بحال کیا، لیکن اپنی خود مختاری کے باوجود شاہی لقب کبھی اختیار نہیں کیا۔ اس کا متبنّٰی معروف بہ قرنفل بھی غلام تھا، اس نے ۸۰۲ھ/ ۱۳۹۹ء میں مبارک شاہ کے نام سے ملک سرور کا جانشین بننے کے بعد اپنے نام کا خطبہ پڑھوانا شروع کیا اور سکے ڈھلوائے۔ اگلے سال اس کی وفات کے بعد اس کا چھوٹا بھائی اس کا جانشین ہوا۔ اس نے ابراہیم شاہ کے نام سے جونپور پر تقریباً چالیس برس حکومت کی، ادب و فن کا بڑا سرپرست تھا۔ اس کے اور اس کے جانشینوں کے عہد حکومت کے لیے دیکھیے ابراہیم شاہ شرقی اور شرقی۔

بنگال میں، حبشی غلام سکندر کے ذریعے براہ راست پہنچے تھے۔ بیان کیا گیا ہے کہ الیاس شاہی سلطان رکن الدین باربک شاہ (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۹ء تا ۸۷۹ھ/ ۱۴۷۴ء) کے پاس آٹھ ہزار کے لگ بھگ افریقی غلام تھے جو زیادہ تر فوجی مقاصد کے لیے رکھے گئے تھے، ان میں سے بہت سے اونچے عہدوں پر سرفراز ہوئے۔ جلال الدین فتح شاہ کے دور حکومت (۸۸۶ھ/۱۴۸۱ء تا ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء) میں وہ خطرناک طور پر طاقتور ہو گئے، اور یہ حکمران ان کے خلاف کارروائی کرنے پر محل کے محافظین کے حبشی قائد خواجہ سرا سلطان شاہزادہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا؛ مؤخرالذکر

bestirdubooks.wordpress.com

نے باربک شاہ کی حیثیت سے تخت پر قبضہ جما لیا ۔ حبشیوں کے ایک سلسلے کا سب سے پہلا شخص، جس نے ۸۹۲ھ/۱۴۸۶ء سے لے کر ۸۹۹ھ/ ۱۴۹۳ء تک بنگال پر حکومت کی ۔ تقریبًا چھے ماہ کی حکومت کے بعد باربک شاہ کو حبشی سپہ سالار امیرالامراء ملک عادل نے اپنے آقا کے قتل کا انتقام لینے کے لیے قتل کر دیا ۔ اسے تخت کی پیشکش کی گئی اور اس نے سیف الدین فیروز کا لقب اختیار کر کے بڑی لیاقت اور فیاضی سے حکومت کی ۔ اسے بھی ایک محلاتی سازش میں قتل کر دیا گیا اور مشکوک نسب کا ایک بچہ اس کا جانشین بن گیا؛ اصل اختیارات حبشی نگران حبش خان کے ھاتھوں میں تھے، جسے ایک اور حبشی اسدی بدر معروف بہ دیوانہ نے قتل کر دیا، جو شمس الدین مظفر شاہ کے لقب سے جانشین بنا ۔ اس نے جبر و استبداد سے بنگال پر حکومت کی، اور پہلے پہل صرف اس کے ایک عرب وزیر علاءالدین حسین کی دانشمندی نے اسے اس قابل بنایا کہ وہ حکومت کو برقرار رکھ سکے ۔ آخرکار حبشی انتظامیہ کی زیادتیوں سے تنگ آ کر وزیر علاءالدین بھی مظفر کے خلاف عوامی بغاوت میں شامل ھوگیا ۔ ایک محاصرے کے دوران میں مظفر کو خفیہ طریقے سے قتل کر دیا گیا؛ اس سے ہزمانی مدت کی حبشی حکومت کا خاتمہ ھو گیا، جو نہ صرف بنگال کی ترقی اور فوجی قوت کے لیے خطرہ بن رھی تھی بلکہ خود بادشاھت کے لیے بھی ۔ ۹۰۰ھ / ۱۴۹۳ء میں وزیر کو علاءالدین حسین شاہ کی حیثیت سے بادشاہ چن لیا گیا، اور اس کے تھوڑے عرصے بعد ھی تمام افریقیوں کو بنگال سے باھر نکال دیا گیا؛ ان میں سے اکثر آخرکار گجرات اور دکن چلے گئے ۔

غالبًا دکن ھی میں حبشی خاصے عرصے تک سب سے زیادہ نمایاں حیثیت کے حامل رہے ۔ یہاں بھی ابتدائی دور میں ان کی موجودگی کی بابت بہت ناکافی مواد ملتا ھے ۔ اگرچہ رفیع الدین شیرازی تذکرۃ الملوک میں بیان کرتا ھے کہ بہمنی سلطان فیروز (۸۰۰ھ/ ۱۳۹۷ء تا ۸۲۵ھ/ ۱۴۲۲ء) کے حرم میں اور اس کے ذاتی خدام کے طور پر بہت سے حبشی موجود تھے؛ وہ لکھتا ھے کہ کچھ محافظ لڑکوں کو اس کے بھائی احمد نے خراب کیا، جو آخرکار حبشی جمعدار کے ھاتھوں فیروز کی موت کا باعث بنے ۔ غیر ملکیوں، خاص طور پر ایرانیوں اور ترکوں کو پہلے ھی بہمنی دربار میں بلا لیا گیا تھا، اور احمد نے تخت نشین ھونے کے بعد ان کی تعداد میں اضافہ کر دیا ۔ اس سے مقامی دکنی مسلمانوں اور غیر ملکیوں کے درمیان رقابت پیدا ھو گئی، مذھبی اعتبار سے بھی رقابت کچھ کم نہ تھی، کیونکہ اکثر با اثر افراد ایرانی تھے ۔ اس طرح حبشی دربار کی عنایات سے محروم ھو گئے اور وہ دکن کے مقامی مسلمانوں کی حمایت کرنے لگے ۔ دکنی گروہ نے احمد شاہ ولی کے عہد حکومت کے آخری برسوں میں کسی طریقے سے دربار میں کچھ تقرب حاصل کر لیا اور جب انھیں کچھ قوت و اختیار بھی حاصل ھو گیا تو انھوں نے غیر ملکیوں کے خلاف ایک تادیبی مہم چلائی، جس سے نامور وزیر محمود گاواں [رك بآن] بھی مستثنٰی نہ رہا؛ باوجود اس کی اصلاحات کے، جن کے باعث بڑے بڑے عہدے غیر ملکیوں اور دکنی گروہ میں تقسیم ھو گئے تھے، اس تقسیم سے چار میں سے دو بہمنی صوبوں، ماعور اور گلبرگہ پر حبشی حکومت کرتے تھے ۔ یہ تادیب ایک سازش پر منتج ھوئی، جس کا ایک حبشی قائد محرک تھا؛ یہ سازش محمود گاواں کو بدنام کرنے کے لیے کی گئی تھی؛ تاھم سلطان نے اس حبشی قائد کو قتل کرا دیا ۔ قصبۂ بیدر کے باھر جس پہاڑی پر حبشی

جماعت کا قلعہ تھا، اب بھی حبشی کوٹ کے نام سے معروف ھے، حبشی اُمرا اور سپاھیوں کی قبریں اس پہاڑی پر بکھری پڑی ھیں (دیکھیے غلام یزدانی : *'Bīdar : its history and monuments*، آکسفرڈ ۱۹۴۷ء، ص ۸۲ ببعد) - اگلے بادشاہ، محمود شاہ (۸۸۷ تا ۹۲۴ھ / ۱۴۸۲ تا ۱۵۱۸ء) نے، جو انتہا پسند ترکی جماعت کی مدد سے تخت نشین ھوا تھا، ایک حبشی دلاور خان کو دیوانِ مال مقرر کیا - یہ افسر ایک ناپسندیدۂ عوام وزیر کو، جو ھندو سے مسلمان ھوا تھا، فرمان شاھی کے علی الرغم قتل کرنے کے منصوبے میں ناکام ھو گیا، اور ملک چھوڑ کر بھاگ گیا - اسی اثنا میں ایک عوامی دکنی بغاوت نے ۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء میں محمود کو معزول کرنے کی ایک ناکام کوشش کی؛ اسے اس کے غیر ملکیوں نے بچا لیا اور اس نے دکنیوں اور حبشیوں کے قتل عام کا حکم دے دیا - اختلافات کو دور کر دیا گیا، لیکن قاسم برید [رک بہ برید شاھی] نے وزیر کی حیثیت سے حکومت کے بہت سے حصے پر قبضہ کر لیا، اور دلاور خان اس کے خلاف بادشاہ کی امداد کرنے کے لیے جلاوطنی سے واپس آ گیا؛ لیکن دلاور خان کو شکست ھوئی اور بہمنی علاقوں پر برید خاندان کو پہلے سے کہیں زیادہ بالا دستی حاصل ھو گئی - ۹۰۱ھ / ۱۴۵۹ء میں سلطان قلی قطب الملک کو جب مغربی تلنگانہ کے حبشی گورنر دستور دینار کی جگہ مقرر کیا گیا تو مؤخرالذکر نے بغاوت کر دی، لیکن سلطان قلی نے بریدی وزیر یوسف عادل خان کی مدد سے اسے شکست دی؛ تاھم بیجاپور میں یوسف کے ارادوں کو کچلنے کی ایک کوشش میں قاسم برید نے اس کی گلبرگہ کی جاگیر بحال کر دی - ۹۰۱ھ / ۱۵۰۴ء میں قاسم برید کی وفات پر یوسف نے دستور دینار پر حملہ کر دیا، اسے قتل کر دیا اور گلبرگہ کو اپنے ممالک محروسہ میں شامل کر لیا - یوسف نے اپنے مذھب کی ترویج کے لیے ٹھوس اقدامات کیے، جس سے غیر ملکی اور دکنی گروھوں کے درمیان پھر مخاصمتیں شروع ھو گئیں، جن میں حبشیوں نے پھر سب سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا.

بیجاپور میں مسلسل مذھبی نزاع سب سے پہلے (۹۱۶ھ / ۱۵۱۰ء) ایک فرمان کا باعث بنی، جس کی رو سے دکنیوں اور حبشیوں کو ریاست میں کسی عہدہ سنبھالنے سے منع کر دیا گیا؛ ابراھیم کے عہد حکومت (۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء تا ۹۶۵ھ/ ۱۵۵۸ء) میں دکنی حبشی گروہ کا اقتدار بحال ھو گیا، لیکن اس سے اگلے سلطان کی حکمت عملی اپنے باپ کی حکمت عملی کے بالکل برعکس تھی اور اس نے غیر ملکیوں کو بحال کر دیا - بعد میں، ابراھیم دوم کے عہد (۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء تا ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ء) میں یہ چند با اثر حبشی افسر ھی تھے جنھوں نے بیوہ ملکہ چاند بی بی کو بحال کیا تھا؛ لیکن اب حبشیوں کے درمیان ھی پھوٹ پڑ گئی اور ایک دوسرا دلاور خان سلطنت بیجاپور میں حاکم اعلٰی بن گیا - جب اسے آخرکار ۹۹۹ھ / ۱۵۹۱ء میں شکست ھوئی تو اس نے احمد نگر میں برھان دوم کی ملازمت اختیار کر لی، جہاں حبشیوں کا اثر و رسوخ طویل عرصے سے چلا آ رھا تھا.

احمد نگر میں، ابراھیم نظام شاہ، جس کی ماں ایک حبشی عورت تھی، کی تخت نشینی کے بعد ھونے والی شورشوں میں کم از کم دو حبشی گروہ تھے جو دکنی جماعت سے آزاد تھے - ان میں سے ریاست کے وزیر اور فوجی قائد بنتے تھے، اور کچھ عرصے کے لیے تو وہ احمد نگر میں بادشاہ ساز معلوم ھوتے ھیں (تخت نشینی کی کشمکش کی تفصیلات کے لیے دیکھیے نظام شاھی) - گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی میلادی میں احمد نگر کے

حبشیوں میں سب سے ممتاز شخص، بلا شک و شبہہ، وزیر ملک عنبر [رك بآں] تھا، جو ایک غلام تھا، اور جسے شروع میں بغداد میں خریدا گیا تھا؛ اس نے ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء میں برار میں مغل افواج کو شکست دے کر اقتدار حاصل کر لیا اور ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء میں مرتضی نظام شاہ ثانی کو احمد نگر کا حکمران بنا دیا، اس کے باوجود کہ دارالحکومت میں مغل فوجی دستے موجود تھے اس نے ریاست کے نظام محاصل کی از سر نو تنظیم کی، مناسب بنیادوں پر مالیات کا نظام قائم کیا اور فوجی دستوں، زیادہ تر مرہٹوں کو چھاپہ ماروں کی طرح تربیت دینے کا انتظام کیا تاکہ وہ شاہی مغلوں سے لڑیں۔ ۱۰۳۵ھ/۱۶۳۶ء میں ملک عنبر کی وفات پر بادشاہ کلّی طور پر ایک اور حبشی، حمید خان اور اس کی بیوی کے زیر اثر آ گیا؛ آخر الذکر بادشاہ اور اس کی رعایا کے درمیان مسلّمہ طور پر ذریعۂ مواصلات بن گئی۔ حمید خان کے زوال کے بعد ملک عنبر کے بیٹے فتح خان نے احمد نگر میں ویسا ہی اقتدار حاصل کر لیا جیسا کہ اس کے باپ نے حاصل کیا تھا، تاآنکہ مناسب شرائط پر مغلوں کے ہاتھوں اسے شکست ہو گئی۔

حبشیوں نے بری افواج میں اہم عہدے حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ گجرات اور دکن کی بحری فوجوں میں بھی اہم مقام حاصل کر لیا تھا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی میلادی کے اوائل میں نظام شاہی خاندان کے بانی احمد نظام الملک نے گجرات سے جنوبی کونکن Konkan کے ساحل پر ڈنڈا راج پوری کا خطہ فتح کر لیا، اور جزیرے کے قلعۂ جنجیرہ (عربی جزیرہ کی بگڑی ہوئی شکل) کی قیادت اپنے حبشی سردار سیدی یاقوت کے سپرد کر دی؛ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد یہ مکمل طور پر حبشی گورنروں کے زیر حکومت رہا۔ ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں جب مغلوں نے احمد نگر کو فتح کیا تو جنجیرہ بیجاپور کے پاس چلا گیا، جس نے حبشی روایت کو برقرار رکھا، جزیرے کی قیادت باپ سے بیٹے کو نہیں، بلکہ بیڑے کے ایک قائد سے دوسرے قائد کو منتقل ہوتی تھی۔ اس دور میں جنجیرہ کی اہمیت بڑھ گئی، کیونکہ یہاں سے بیجاپور کی تمام تجارت نیز حاجیوں کی آمد و رفت کی حفاظت کی جاتی تھی۔ شیواجی کے زیر قیادت مرہٹوں نے جنجیرہ پر قبضہ حاصل کرنے کی بار بار کوشش کی (تقریباً ۱۰۷۰ھ/۱۶۶۰ء تا ۱۰۸۰ھ/۱۶۷۰ء): ان کے آخری اور شدیدترین حملے کے وقت گورنر نے بیجاپور اور مغلوں دونوں سے امداد کی درخواست کی۔ یہ ظاہر ہو گیا کہ فقط مغل ہی، جنھوں نے اس بحری قوت کو مرہٹوں کے خلاف ایک اچھا حلیف سمجھا، گورنر کی امداد کرنے کے لیے تیار اور قابل تھے؛ اس پر گورنر نے اپنا تعلق بیجاپور سے قطع کر کے مغلوں کے ساتھ جوڑ لیا۔ گورنر کو یاقوت خان کا خطاب اور جنجیرہ اور سورت میں مغل بحریہ کی قیادت دے دی گئی۔ حبشی بحری قائدوں کی طاقت گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی میلادی کے اواخر تک برقرار رہی، اور وہ انگریزی اور مرہٹہ دونوں فوجوں کے خلاف فاتح تھے، لیکن تقریباً ۱۷۲۰ء کے قریب ان کی بحری قوت زوال پذیر ہو گئی کیونکہ مرہٹوں کی بحری قوت ابھر چکی تھی، اور اب وہ سورت کی جہاز رانی کی حفاظت کرنے کے قابل نہ رہے تھے۔ بہرحال مرہٹے جنجیرہ پر خشکی کے ذریعے اپنا کوئی اثر و رسوخ نہ جما سکے، اور جب انیسویں صدی میلادی میں کونکن ساحل کا قبضہ برطانیہ کے پاس چلا گیا تو حبشی نو آبادی کے داخلی معاملات میں کوئی مداخلت نہ کی گئی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گجرات میں حبشیوں

کو سمندر کے راستے سے بھروچ، سورت ۔ رَندیر اور کھمبایت کی بندرگاہوں کے ذریعے سے مسلسل مہیا کیا جاتا رہا ہے۔ سلطان بہادر (۹۳۳ھ/۱۵۲۶ء تا ۹۴۳ھ / ۱۵۳۷ء) اپنی ملازمت میں غیر ملکیوں کو خاص طور پر پسند کرتا تھا، اور کہا جاتا ہے کہ صرف احمد آباد میں پانچ ہزار حبشی تھے (الحاج الدبیر = عبداللہ محمد بن عمر المکّی الغ خانی: ظفر الوالہ بمظفروآلہ، طبع Ross، لنڈن ۱۹۱۰ء، ۱: ۹۷، ۳۰۷، ۳۴۷)؛ ان میں سے اکثر کی بابت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ۹۳۴ھ / ۱۵۲۷ء میں مسلمانوں کے حبشہ پر حملے کے دوران میں قیدی بنا کر لایا گیا تھا۔ نسبةً لائق حبشیوں نے تیزی سے اہم مناسب حاصل کر لیے: اس طرح پرتگیزی فتح کے وقت سیف الملک مِفتاح قلعۂ داماں کا گورنر تھا، جس کے پاس چار ہزار حبشیوں کی فوج تھی۔ شیخ سعید الحبشی کو، جو ایک مہذب اور دولت مند سپاہی تھا، اور جس نے حج کیا تھا اور جس کے پاس ایک عمدہ کتاب خانہ تھا اور جو لنگر چلاتا تھا (ظفرالوالہ، ۲: ۶۴۰ تا ۶۴۳)، احمد آباد میں سیدی سعید کی شاندار مسجد (۹۸۰ھ / ۱۵۷۲ - ۱۵۷۳ء) کے تعمیر کنندہ کے طور پر یاد کیا جاتا ہے۔ جُجھار خان اور اُلغ خان کے القاب سے کئی حبشی اُمرا ملقب تھے، ایک الغ خان دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی میں، خاص طور پر ان بدامنیوں کے بعد جو ۹۴۳ھ/۱۵۳۷ء میں محمود شاہ سوم کی تخت نشینی کے بعد شروع ہوئیں، مؤرخ حاجی الدبیر کا سرپرست تھا۔ یہ حبشی مقامی گجراتی امرا کے خلاف ایک اہم گروہ تھے اور سلطنت میں ان حریف امرا کے درمیان افتراق سے شہنشاہ اکبر کے لیے ممکن ہو گیا کہ وہ ۹۸۰ - ۹۸۱ھ / ۱۵۷۲ - ۱۵۷۳ء میں بغیر خون بہائے گجرات کو فتح کر لے (مزید معلومات کے لیے رک بہ گجرات؛ الغ خان)۔

خاندیش [رک بآن؛ نیز دیکھیے فاروقی خاندان] کی ہمسایہ سلطنت میں بھی حبشی اسی طرح اہم تھے، جہاں حبشی ملک یاقوت سلطانی کا یہ وتیرہ تھا کہ وہ شاہی خاندان کے مردوں کو آسیر گڑھ کے پہاڑی قلعے میں نظر بند رکھتا تھا، اس سے G. F. Beckingham (در *Amba Gešen and Āsirgaŕh* در *JSS*، ۱۹۵۷ء، ۲: ۱۸۲ تا ۱۸۸) کو یہ خیال ہوا کہ یہ رسم حبشہ سے آئی تھی؛ حبشی شاہی خاندان کو بھی اسی طریقے سے پہاڑ Amba Gešen میں محبوس رکھا گیا تھا، لیکن یہ اتفاق سے زیادہ کچھ نہیں ہے، کیونکہ ہندوستان میں، جہاں حبشی اثر کا ہونا مشکوک ہے، اس قسم کی رسوم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔

گجرات کی بحریہ میں قائد اور سپاہی دونوں حیثیتوں سے حبشی غالب تھے، اور معلوم ہوتا ہے کہ گجرات میں اور کونکن ساحل پر ان کی تعداد میں پرتگیزیوں کی غلاموں کی بکثرت تجارت سے بہت زیادہ اضافہ ہو گیا تھا (دیکھیے منجملہ اور چیزوں کے K. G. Jayne: *Vasco da Gama and his successors*، ۱۹۱۰ء، ص ۲۲ ببعد؛ Jean Mocquet: *Voyages en Afrique Asie, Indes....*، پیرس ۱۸۳۰ء، ص ۲۰۹ تا ۲۶۳)، جو یقینی طور پر ایسے حبشیوں کو لائے جو حبشہ کے رہنے والے (Ethiopians) نہیں تھے۔ ان کی اولاد کو اب بھی گجرات میں ایک علٰحدہ مُسلم قومیت سمجھا جاتا ہے (S.C. Misra: *Muslim Communities in Gujrat*، نیویارک [۱۹۶۴ء]، ص ۷۷، بذیل مادّہ Sidi)؛ اور ۱۸۹۹ء میں *Bombay Gazetteer*، ۹ / ۲: ۱۱ ببعد میں بتایا گیا ہے کہ وہ گھاس کی چوکور چھتوں والی گول جھونپڑیاں بناتے ہیں، اور یہ افریقی خصوصیت ہے نہ کہ ہندوستانی۔ اس وقت ان کا سب سے بڑا معبود بابا غور، ایک حبشی

بزرگ تھا، جس کا مزار راج پیپلہ کے نزدیک رتن پور میں عقیق کی کانوں کے قریب پہاڑی پر واقع ہے (جہاں کبھی حبشی کان کنوں کی نوآبادی تھی؛ *Trans. Bombay Geog. Soc.*، ۲ : ۷۶) - ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں ڈھول بجاتے، اودھم مچاتے اور سارنگی بجا کر بھیک مانگتے ھیں، جسے مور کے پروں کے ساتھ سجایا ھوا ھوتا ہے اور جس سے ایک کمانچہ کے ذریعے آواز نکلتی ہے، جس کے ایک سرے پر ناریل کا خول لگا ھوتا ہے جس میں کنکریاں جھن جھن کرتی ھیں.

حبشی غلام پورے مغل دور میں مسلسل جوق در جوق ہندوستان میں آتے رہے اور حبشی افراد کے نام مغل تاریخوں میں بکثرت آتے ھیں - بایں ہمہ ایسا معلوم ھوتا ہے کہ انہیں کبھی اس امر کی اجازت نہیں دی گئی کہ وہ معقول طاقت حاصل کر کے کسی اھمیت کے حامل گروہ بنا لیں؛ لیکن اتنا یقینی ہے کہ ان میں سے بعض صوبائی گورنر رہے ھیں، مثلاً آتش حبشی، جو پہلے بہار کا گورنر تھا اور بعد میں دکن کا گورنر بنا (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۱ء)؛ حبشی خان سیدی مِفتاح اور اس کا بیٹا احمد خان، دونوں نے اورنگ زیب کے عہدِ حکومت میں اعلی عہدے حاصل کیے؛ دلاور خان (م ۱۱۱۴ھ/ ۱۷۰۳ء)، بھی دکن کا گورنر تھا - ان کے اور ایسے دوسرے حبشیوں کے سوانح حیات مآثرالامراء، میں دیے گئے ھیں، قب اشاریہ.

آج کل کے برِ صغیر میں لفظ حبشی تحقیر آمیز معنی میں کالے رنگ کے ہندوستانی کے لیے بولا جاتا ہے، نیز بہت زیادہ کھانے والے شخص (پیٹو) کے لیے بھی اکثر بولا جاتا ہے.

مآخذ: متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ، دیکھیے برصغیر پاک و ہند کے بڑے بڑے خطوں پر مقالات کے مآخذ - ابھی تک برصغیر کے حبشیوں کا کوئی مربوط مطالعہ نہیں کیا گیا، اور ابھی بہت سا ابتدائی کام بالخصوص انسانیات اور لسانیات میں کرنے کی ضرورت ہے - R. Pankhurst : *An introduction to the economic history of Ethiopia*، لنڈن ۱۹۶۱ء، کے تکملہ کا عنوان ہے : ”ہندوستان کے حبشی“، ص ۳۰۹ تا ۳۲۲، لیکن یہ نامکمل ہے اور تاریخیں ناقابل اعتبار ھیں.

(J. BURTON-PAGE)

* **الحَبْط**: جنوبی عرب میں ایسے مقدس علاقے کا نام جو کسی بزرگ ولی کی حفاظت و حمایت میں ھو (اور جہاں اکثر وہ خود مدفون بھی ھوتا ہے) اور جسے مأمن یا جاے پناہ سمجھا جاتا ھو. اس متبرک مقام میں جو شخص پناہ لیتا ہے اس پر وھاں نہ تو حملہ کیا جا سکتا ہے، نہ اسے قتل کیا جا سکتا ہے - جنوبی عرب میں فعل حبط کے معنی روکنے یا باز رکھنے کے ھیں - جنوبی عرب میں اھم ترین حبط جبلِ کُدُور کا ہے، جو وادی حَبّان میں موضع لِحَیَّہ (لَحْیَہ) کے جنوب میں واحدی [رك بآں] خاندان کے علاقے میں واقع ہے - قبیلۂ بامَزحُول (جس کی ملکیت میں لحیہ ہے) کے چار مشائخ وھاں مدفون ھیں؛ اسی لیے اس حبط کو حبط الاربعة بھی کہتے ھیں - یہ غیر آباد ہے اور آس پاس کے قبائل برسات کے بعد یہاں اپنے مویشی چرانے آ جاتے ھیں - علاوہ ان پناہ گاھوں کے جو حبط کہلاتی ھیں، بعض اور مقامات بھی ھیں؛ جو حوطَة [رك بآں] کے نام سے موسوم ھیں.

مأخذ: Comte de Landberg : *Arabica*، ۵ : ۲۰۳ تا ۲۰۷، ۲۱۴.

(J. SCHLEIFER)

* **حَبِیْب بن أَوْس**: رك بہ ابو تَمّام.

* **حَبِیْب بن عبدالمَلِک**: القُرَشی المَرْوانی،

دمشق کے اموی خلیفہ الولید الاوّل کا پرپوتا۔ بنوامیہ کے زوال کے بعد حبیب بن عبدالملک شام سے فرار ہو کر اپنے ابن عم عبدالرحمٰن بن معاویہ (بعد ازاں امیر عبدالرحمٰن الاوّل، فرمانروائے قرطبہ) سے پہلے اندلس چلا گیا تھا۔ جب یہ اموی مدعی خلافت (عبدالرحمٰن) وہاں پہنچا تو حبیب نے اس کی حمایت اور حوصلہ افزائی کی۔ المُصارہ کی لڑائی (۱۳۸ھ/ ۷۵۶ء) کے موقع پر، جس میں قرطبہ کے تخت کا فیصلہ ہونا تھا، عبدالرحمٰن نے حبیب کو رسالے کا سپہ سالار مقرر کیا۔

فتح پانے کے بعد عبدالرحمٰن الداخل نے اپنے ابن عم حبیب بن عبدالملک کو مستقل طور پر اپنی ملازمت میں رکھا اور حبیب نے بھی اس کا انتہائی اعتماد حاصل کر لیا۔ عبدالرحمٰن نے اسے طلیطلہ کی حکومت سپرد کی، جو صحرائے آئبیریا کے وسط میں اہم ترین مقام تھا اور اب تک فِہریِس، یعنی عبدالرحمٰن کے معزول کردہ والی یُوسُف کے حامیوں کے زیر تصرف رہا تھا۔ جب تک حبیب بن عبدالملک طلیطلہ میں مقیم رہا اس مشرقی شہر میں بغاوت کے آثار نمودار نہیں ہوئے۔ یہ امن و سکون یقینی طور پر اس عامل کے حوصلہ و ہمت کا مرہون منت تھا، جس نے اسے ان دنوں گرد و نواح میں برپا ہونے والی شورش کے خلاف کارروائیوں کے لیے ایک مستقر کے طور پر استعمال کیا، مثلاً بربر شَقْیا کی بغاوت، جو عبدالرحمٰن کے عہد کی متعدد بغاوتوں میں سب سے زیادہ سنگین تھی۔ طلیطلہ کے عامل کی بھیجی ہوئی فوجیں باغی سردار کی سب سے مستحکم پناہ گاہ قلعۂ شنت بریہ میں، جو اب وادی الفرج (Guadaljara) میں ہے، داخل ہو گئیں۔ ۱۶۲ھ/ ۷۷۸ء میں حبیب کو ایک بار پھر اپنے علاقے میں ہونے والی ایک اور بغاوت کو کچلنے کے لیے کارروائی کرنی پڑی جو قائد السُّلمی نے برپا کی تھی۔

امیر نے حبیب بن عبدالملک کو اس کی خدمات کے صلے میں بڑے انعامات سے نوازا اور اسے کئی جاگیریں عطا کیں۔ مزید برآں اس نے امیر کی چشم پوشی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جس علاقے پر چاہا بلا تامل قبضہ جما لیا۔ ایک بار قاضی قرطبہ نے محروم شدگان کی شدید حمایت کی تو عبدالرحمٰن نے حبیب کی ہتیائی ہوئی جائداد کی قیمت اپنی جیب سے ادا کر دی۔ حبیب کی وفات (تاریخ نا معلوم) پر عبدالرحمٰن نے دلی رنج اور غم کا اظہار کیا، جس کی مؤرخین نے بڑی خوبی سے تصویر کشی کی ہے۔

حبیب بن عبدالملک بنو حبیب کا بانی تھا۔ اس خاندان میں اندلس کے بعض مشاہیر اہل قلم اور علما پیدا ہوئے۔ بنو دحُون اس کی ممتاز ترین شاخ تھی۔ اس کے نامور افراد میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) حبیب دَحُون اور (۲) بِشر بن حبیب دَحُون: یہ دونوں عبدالرحمٰن الثانی کے عہد کے شاعر تھے؛ (۳) قاضیِ قرطبہ ابراہیم القرشی: یہ بھی عبدالرحمٰن الثانی کا معاصر تھا؛ (۴) عبداللہ بن یحیٰی بن دَحُون: ایک بلند پایہ فقیہ، جو خلافت قرطبہ کے زوال کے وقت بھی زندہ تھا اور ابن حزم کا مذہبی مشیر تھا؛ (۵) سعید بن ہشام بن دحُون: ایک شاعر، جو بلکونہ (Porcuna) میں رہتا تھا اور ابن حمدِین (چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی) کا ہم عصر تھا۔

مآخذ: (۱) الخُشَنی: قُضاۃ قُرطُبہ، طبع Ribera، ص ۴۳ تا ۴۵؛ (۲) اخبار مجموعۃ، ص ۸۷، ۱۰۶، ۱۱۲؛ (۳) ابن حزم: جمہرۃ، طبع Lévi-Provençal، ص ۸۲؛ (۴) ابن الابّار: التکملۃ، طبع محمد بن شنب، عدد ۵۷۲؛ (۵) وہی مصنف: الحُلّۃ، طبع ح۔ مؤنس (= Dozy: *Notices*، ص ۴۵)؛ (۶) ابن الأثیر: [الکامل --]

Annales، مترجمۂ Fagnan، ص ۱۱۸، ۱۲۷؛ (۷) ابن سعید: المغرب، ۱ : ۶۲ و ۲ : ۱۰؛ (۸) المقری: نفح الطیب، مطوعۂ قاہرہ، ۴ : ۵۵ (= *Analectes*، ۲ : ۳۸)؛ (۹) Gayangos : *Muh. Dyn.*، ۲ : ۷۶ تا ۷۸۔

بنو حبیب کے لیے دیکھیے: (۱) الخُشنی، ص ۱۴، ۱۵، ۱۱۰ تا ۱۱۵؛ (۲) ابن الفرضی: تاریخ علماء الاندلس، طبع Codera، عدد ۱۲۱ و ۱۲۳؛ (۳) ابن بشکوال: الصلۃ، طبع Codera، عدد ۵۸۵؛ (۴) ابن الابّار: التکملۃ، طبع Codera، عدد ۸۶ (= طبع محمد بن شنب، عدد ۶۰۱ = طبع Alárcon و González Palencia، عدد ۲۸۰ و ۲۸۰۹)؛ (۵) ابن سعید: المغرب، ۱ : ۶۲، ۲۱۷ تا ۲۱۸؛ (۶) المقری: نفح الطیب، مطبوعۂ قاہرہ، ۲ : ۱۰۳ و ۳ : ۲۰۹ و ۴ : ۱۳۶ (= *Analectes*، ۱ : ۳۷۳، ۸۰۲ و ۲ : ۹۶)؛ (۷) ابن الخطیب: اعمال، طبع Lévi-Provençal، رباط ۱۹۳۴ء؛ (۸) Acín Palencia : *Abenházomde Cordoba su Historia de las Ideas religioses*، ۱ : ۱۰۸ و حاشیہ ۱۳۸۔

(E. Terés)

حبیب بن مسلمہ: بن مالک القرشی الفِہری، ابو عبدالرحمٰن کنیت، عہد اول کے مشہور فاتحین اور قائدین میں سے تھے۔ ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نوجوانی کی عمر میں حاضر ہوے [چنانچہ امام البخاری ان کو صحابیوں میں شمار کرتے ہیں (ابن حجر: الاصابۃ، ۱ : ۳۰۸، بذیل مادّہ) ۔ ادارہ] ۔ وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں شام کی فتح میں شریک تھے اور غزوۂ یرموک میں لشکر کے ایک حصے کے سپہ سالار تھے۔ اس کے بعد دمشق گئے اور وہیں سکونت اختیار کی۔ ان کا گھر طاحونۃ الثقفیّین میں نہر یردی کے کنارے پر مشہور ہے۔

حضرت عمر فاروقؓ نے عیاض بن غنم کو معزولی کے بعد حبیب کو جزیرے کے علاقے کا والی مقرر کیا۔ اس کے بعد ان کی ولایت میں آذربیجان اور آرمینیہ کو بھی شامل کر دیا، تاہم آگے چل کر انہیں معزول کر دیا۔

جنگ صفین میں یہ حضرت معاویہؓ کے طرفداروں میں شامل تھے اور لشکر کے بائیں بازو کے سر عسکر تھے۔ حضرت معاویہؓ کے عہد میں وہ بوزنطیوں کے خلاف بہت سی جنگوں میں حصہ لینے کی وجہ سے مشہور ہوے، اور ان جنگوں میں انہوں نے اپنی قابلیت کے جوہر خوب دکھائے۔ شاعروں نے ان کی بہادری اور جرأت کی مدح سرائی کی ہے۔ انہیں وجوہ کی بنا پر ان کا لقب ''حبیب الروم'' مشہور ہو گیا۔

ان کی وفات کے مقام میں اختلاف ہے، کوئی کہتا ہے آرمینیہ میں ہوئی اور کوئی دمشق میں بتاتا ہے؛ صحیح یہ ہے کہ انہوں نے ۴۲ھ میں دمشق میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن عساکر: تاریخ مدینۃ دمشق (مخطوطۃ الازہر، عدد ۴۷ تاریخ)؛ (۲) بدران: تہذیب ابن عساکر، ۴ : ۳۵ تا ۳۹ (دمشق ۱۳۳۲ھ)؛ (۳) الصَّفَدی: الوافی بالوفیات، (مخطوطۃ احمد الثالث، ج ۱۱، ورق ۱۳۱ ب)؛ (۴) ابن حجر: الاصابۃ، ۱ : ۳۰۹؛ (۵) المنجد: مخطط دمشق القدیمۃ دمشق ۱۹۴۷ء؛ (۶) فتوح البلدان (تحقیق المنجد)، القسم الاوّل، ص ۲۰۷ ببعد (القاہرہ ۱۹۵۶ء)؛ [(۷) ابن سعد: الطبقات، ۷ / ۲ : ۱۳۰]۔

(صلاح الدین المنجد)

حبیبُ اللہ خان: (۱۸۷۲ تا ۱۹۱۹ء)، عبدالرحمٰن (امیر) [رک بآں] کا بیٹا؛ والدہ اس کی گلریز تھی۔ باپ کے بعد وہ افغانستان کا حکمران بنا (یکم اکتوبر ۱۹۰۱ء) ۔ ۲۰ فروری ۱۹۱۹ء کو اس نے وادی النکار Alingar میں، قلعۃ السّراج (لغمان) کے قریب

گوش میں پڑاؤ ڈال رکھا تھا کہ اسے قتل کر دیا گیا۔ خارجی معاملات میں اس نے برطانیہ کے موافق حکمت عملی اختیار کی، جسے اس کے ہندوستان کے بکثرت دوروں سے تقویت ملی۔ ایران سے سرحد کے مسئلے کی بابت برطانیہ سے ثالثی کی دارخواست پر (Macmahon Mission، ۱۹۰۲ - ۱۹۰۳ء، جس کی سفارشات کو، جہاں تک سرحد کی حدبندی کا تعلق تھا، دونوں ملکوں نے تسلیم کر لیا، اگرچہ ہلمند کے پانی کی تقسیم کا مسئلہ کھٹائی میں پڑا رہا)، ۲۱ مارچ ۱۹۰۵ء کو Sir Louis Dane سے ایک معاہدے پر دستخط ہوے، جس سے ۱۸۹۳ء کے معاہدۂ عبدالرحمٰن - ڈیورنڈ Durand کی توثیق ہو گئی۔ برطانیہ نے افغانستان کو ان شرائط پر آزادی اور خود مختاری دینے کا وعدہ کیا کہ (۱) امیر دوسرے ملکوں سے تعلقات کے سلسلے میں برطانوی حکومت کے مشورے کے مطابق قدم اٹھائے گا؛ (۲) ایک لاکھ ساٹھ ہزار پونڈ سٹرلنگ سالانہ فوجی تعاون کے سلسلے میں امداد کے طور پر وصول کرے گا؛ (۳) افغانستان کے جنگی سامان کی درآمد پر کوئی پابندی نہیں لگائی جائے گی؛ (۴) غیر محدود عرصے کے لیے وائسرائے ہند کے دربار میں ایک پولیٹیکل ایجنٹ اور ہندوستان اور برطانیہ میں افغان تجارتی ایجنٹوں کے تقرر کو تسلیم کیا جائے گا۔ امیر نے وعدہ کیا کہ وہ برطانیہ سے دوستانہ تعلقات برقرار رکھے گا اور کسی تیسری حکومت سے کوئی معاملہ طے کرنے کے سلسلے میں ہمیشہ برطانیہ سے مشورہ کرے گا۔ اس نے کابل میں تین سے پانچ سال تک کی مدت کے لیے ایک اینگلو - انڈین پولیٹیکل ایجنٹ کے تقرر کی تجویز کو تسلیم کر لیا، جسے خود امیر دفتر خارجہ کے تجویز کردہ مسلمانوں میں سے منتخب کرے گا؛ تاہم اس نے برطانیہ کی یہ درخواست کہ وہ ہلمند پر قلعے تعمیر کرے مسترد کر دی۔ یہ صورت حال تھی جو ۳۱ - اگست ۱۹۰۷ء کے برطانوی - روسی کنوینشن (اجلاس) کا موضوع بنی (اسے امیر نے رسمی طور پر تسلیم کیا تھا)، جس کی رو سے افغانستان برطانوی حلقۂ اثر میں رہا، اور روس کے مفادات کو صرف تجارتی میدان میں برطانیہ کے مفادات کے مساوی تسلیم کر لیا گیا۔ اس میدان میں، نیز سرحدوں سے متعلق مقامی معاملات میں روس اور افغانستان کے درمیان بلاواسطہ رابطے کی بھی گنجائش رکھی گئی، لیکن تمام سیاسی روابط کو برطانوی ایجنٹ کے اختیار میں دے دیا گیا۔ بایں ہمہ پہلی جنگ عظیم کے دوران میں افغانستان کے غیر جانبدار ہونے کے اعلان (۲۴ اگست ۱۹۱۴ء کا فرمان) سے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ ایک ترکی - جرمن مشن کو قبول کر لے اور یہ بھی کہ وہ کابل میں ’’عبوری ہندوستانی انقلابی حکومت‘‘ کو تسلیم کر لے۔ امیر اپنے باپ کی طرح مستعد و سرگرم تو نہ تھا، بہرحال داخلی حکمت عملی کے تحت بحالی امن کے لیے اس نے ایک پروگرام شروع کیا، جو فیاضانہ اقدامات پر مبنی تھا، جیسے جلاوطنوں کو واپس بلانا اور خراج کی معافی، لیکن صرف اسی صورت میں کہ یہ ریاست کی مرکزیت پسندی کے اٹل اصول کے مطابق ہوں، اگرچہ یہ ملاؤں اور فوج کی سرپرستی اور محلاتی سازشوں کے تحت ہو رہا تھا، جو سردار محمد عمر بن عبدالرحمٰن (ولادت ۱۸۸۹ء)، اس کی ماں بی بی حلیمہ اور سب سے بڑھ کر نصراللہ (ولادت ۱۸۷۴ء)، جو امیر کا بھائی، فوج کا سپہ سالار اور تخت کا دعویدار تھا، کر رہے تھے۔ فوج (زمانۂ امن میں جس کی تعداد ایک لاکھ پچاس ہزار تھی) میں نظم و ضبط کی کمی کی تلافی نئے سامان جنگ، اور دوسری ٹھوس اصلاحات کے ذریعے کی گئی۔ امیر نے

ملک کی تشویشناک معاشی صورت حال کے پیش نظر مالی حکمت عملی کے تحت بعض اقدامات کیے، جن کی رو سے ہندوستان سے تجارت میں اضافے کی اجازت دی گئی (نیز روس سے بھی، لیکن بغیر اس کے کہ باقاعدہ تعلقات قائم کیے جائیں، جن کی خواہش ترکستان کے گورنر Ivanov نے کی تھی)، تاجروں کو خزانۂ شاہی سے قرضے دینے کی بھی منظوری دی گئی ۔ کچھ رفاہ عامّہ کے کام بھی ہوے، لیکن زیادہ ترقی صرف تعلیم کے میدان میں ہوئی ۔ ۱۹۰۳ء سے حبیبیہ ھائی سکول نے، جس کے تحت ایک فوجی سکول بھی تھا، کام کرنا شروع کیا ۔ یہ سکول اینگلو۔انڈین کالجوں کی طرز کا تھا، اس کا کام ایک انتظامی عملے کی تربیت کرنا بھی تھا؛ سکول کی پارہ جماعتوں میں، مقامی اور ہندوستانی اساتذہ ادبیات، دینی علوم، جغرافیہ، کیمیا، طبیعیات، تاریخ اور ریاضی پڑھاتے تھے؛ زبانوں میں فارسی کے ساتھ ساتھ انگریزی، ہندوستانی (اردو) اور کبھی کبھی پشتو پڑھائی جاتی تھی ۔ ایک موزوں دارالتالیف، جو سکول سے ملحق تھا، نصابی کتابوں کی نگرانی کرتا تھا، جن میں سے اکثر ہندوستان میں بذریعۂ چاپ سنگی طبع ہوتی تھیں؛ کابل میں چاپ سنگی کا پرنٹنگ پریس (عنایت پریس) قائم کیا گیا ۔ ۱۹۱۱ء سے متواتر آٹھ سال تک سولہ صفحات پر مشتمل سائنسی، ادبی اور سیاسی پندرہ روزہ جریدہ ''سراج الاخبار الافغانیہ'' نکلتا رہا، جس میں عکسی تصاویر بھی ہوتی تھیں ۔ اس کا مدیر ''بابائے نثرِ جدید''، محمود بن غلام محمد طرزی (ولادت کابل میں: ۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۸ - ۱۸۶۹ء؛ م ۔ استانبول ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء) تھا ۔ گویا سکول اور جرائد افغان ثقافتی زندگی کے اوّلین دو حقیقی جدید مظاہر تھے ۔ امیر کے قتل سے امن و سکون اور برطانیہ سے دوستی کا یہ عبوری دور اچانک ختم ہو گیا، تاہم ملک کے جدید قومی تقاضوں کے لیے راہ ہموار ہو گئی.

مآخذ: (۱) A. Hamilton : *Afghanistan*، بوسٹن - ٹوکیو، تاریخ ندارد (مشرقی سلسلہ، ملٹ کمپنی)؛ (۲) *Dogovor zaklyučenniy meždu Britanskim pravitel'stvom i émirom Afganskim ot 21 marta 1905 goda s otnosyashčimisya k nemu priloženiyami*، در *Sbornik materialov po Azii*، ج ۸۰ (۱۹۰۷ء)، ص ۶۲ تا ۷۴؛ (۳) A. Le Chatelier : *L'émir d'Afghanistan aux Indes*، در *RMM*، ج ۲ (۱۹۰۷ء)، ص ۳۵ تا ۳۹؛ (۴) F. Raskol'nikov : *Rossiya i Afganistan*، در *Noviy Vostok*، ج ۴ (۱۹۲۳ء)، ص ۴۶ تا ۴۸؛ [(۵) رهنمای افغانستان، کابل، ۱۹۳۹ء، از نشرات اکادیمی افغان؛ (۶) دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۹۵۲ء؛ (۷) روزنامۂ انیس کابل، شماره ۲۹۰۶، بابت ۱۹۵۲ء و ۱۹۵۳ء؛ (۸) روزنامۂ اصلاح کابل، ۱۹۵۳ء؛ (۹) میر غلام محمد غبار: افغانستان و نگاهی بتاریخ افغان؛ (۱۰) در مجلۂ کابل، ج ۱ و ۲، کابل، ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء؛ (۱۱) احمد علی کہزاد: تاریخ افغانستان، از نشریات انجمن تاریخ، ۱۳۲۵ ھ ش].

(G. SCARCIA)

حَبیب اللہ قندھاری : (المعروف بہ حبو اخوند زادہ) بن فیض اللہ اخوند زادہ بن ملا بابڑ، قوم موسٰی خیل (کاکڑ)، افغانستان کے ایک جیّد عالم دین اور پیشوائے طریقت، ۱۲۱۳ھ میں قندھار میں پیدا ہوے اور پچیس سال کی عمر تک قندھار، ایران اور بلادِ عرب میں تحصیل علم میں مشغول رہے، بعد ازاں قندھار میں تدریس و تالیف میں مصروف ہو گئے ۔ میاں فرح الدین کی وساطت سے، جو میاں فقیر اللہ شکار پوری [رک بآں] کے مرید تھے، طریقۂ نقشبندیہ میں داخل ہوے ۔ مولوی احمد قندھاری سے بغرض علوم

عقلیه کا درس لیا اور بالآخر ''استاد الکل'' اور ''محقق قندهاری'' کے القاب سے شهرت پائی ۔ جب ۱۲۴۱ھ میں مجاهدین هندی کا قافله حضرت سید احمد بریلوی اور مولانا اسمٰعیل شهید کی قیادت میں قندهار پهنچا تو محقق قندهاری نے سید اسمعیل شهید سے خلوص و دوستی کے تعلقات قائم کر لیے اور اپنے قول کے مطابق کابل تک سفر میں ان کے همراه رهے، چنانچه وه خود لکھتے هیں: ''ایک دن کابل میں حضرت مولوی اسمٰعیل شهید رحمة الله تعالٰی نے فقیر کو نماز عصر میں امام بنایا اور پیچھے فاتحه پڑھی ۔۔۔'' (مجموعهٔ رسائل محقق قندهاری، مخطوطه، ص ۳۶۳) ۔ محمد جعفر تهانیسری لکھتے هیں که ''حبیب الله قندهاری خراسان، بخارا اور ماوراء النهر کے بهت سے دیگر علما کی معیت میں چاهتے تھے که تقلید شخصی کے وجوب یا عدم وجوب کے مسئلے پر مولوی اسمٰعیل شهید سے بحث کریں، لیکن جب مولوی حبیب الله نے مولوی اسمٰعیل شهید سے ملاقات کی تو کہا که ان کا رویه اور طریقه صحابهٔ رسول الله صلی الله علیه و سلّم کے کردار کا مظهر هے، لهٰذا ایسے شخص سے جھگڑا نهیں کرنا چاهیے'' (سوانح احمدیه، ص ۱۸۴) ۔

محقق قندهاری کے علم و فضل کی شهرت ان کے شاگردوں اور ان کی تالیفات کے ذریعے هندوستان تک بھی پهنچی، چنانچه ان کے ایک شاگرد مولوی عبدالله غزنوی تھے، جنهوں نے پنجاب اور هندوستان کے علمی حلقوں میں بهت عزت پائی اور لوگ اس شاگرد کے علم و هنر سے استاد کی عظمت کا اندازه لگاتے تھے (ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شهید، ص ۳۹۱، لکھنؤ ۱۹۴۱ء) ۔ محمد جعفر تهانیسری کے خیال کے مطابق مولوی عبدالله غزنوی امرتسر میں بالخصوص اور پنجاب میں بالعموم مشعل هدایت ثابت هوے ۔ انهوں نے سر زمین پنجاب میں اتباع کتاب و سنت کی داغ بیل ڈالی ۔ ان کے بالواسطه شاگردوں میں سے ایک غلام جیلانی پشاوری تھے، جو اپنے زمانے میں سب سے بڑے عالم شمار هوتے تھے (لباب المعارف العلمیة) ۔

محقق قندهاری نے رمضان ۱۲۶۵ھ میں باون سال کی عمر میں وفات پائی ۔ قندهار میں ان کا مزار ایک مشهور و معروف جگه هے ۔ ان کی تصانیف عربی، فارسی اور پشتو میں موجود هیں ۔ وه ان تینوں زبانوں میں شعر بھی کہتے تھے؛ ان کے عربی اشعار بهت بلیغ هیں ۔

محقق قندهاری کا بلند علمی مرتبه ان کی تالیفات سے ظاهر هے، جو ذیل میں درج کی جاتی هیں: (۱) مغتنم الحصول فی علم الاصول، عربی زبان میں اصول فقه پر ایک کتاب هے؛ (۲) نقد الثقات فی تزئیف الموضوعات، فارسی زبان میں احادیث موضوعه کے بیان میں ایک کتاب هے، جو انتیس ابواب پر مشتمل هے اور سردار مهر دل خان المتخلص به مشرقی (برادر امیر دوست محمد خان) کی فرمائش پر لکھی گئی تھی؛ (۳) ترجمهٔ مقامات حریری بزبان فارسی؛ (۴) منتخب تحریر اقلیدس، عربی زبان میں؛ (۵) ترجمه تحریر اقلیدس، فارسی زبان میں بصورت انتخاب؛ (۶) مختصر کتاب کشف القناع عن احکام شکل القطّاع، جو کشف الظنون کے بیان کے مطابق خواجه نصیرالدین طوسی 'کی اکر مالاناوس' (*Spherics of Menelaus*) کی شکل اوّل هے؛ (۷) انموذج العلوم، اس کتاب میں محقق دوّانی اور مرزا حبیب الله شیرازی اور خواجه افضل ترکی کے نماذج ثلاثه کا حاصل کلام اپنی تحقیقات کے اضافے کے ساتھ بیان کیا گیا هے؛ (۸) کتاب اکرثاوذوسیوس (*Spherics of Theodosios of Bithynia*) کا ترجمه، جو ریاضی کے علوم متوسطه کی ایک کتاب هے، (۹) لسان المیزان فی تقویم الاذهان، عربی زبان میں علم منطق

کی ایک کتاب ہے؛ (۱۰) کتاب خلاصة المیزان، جس میں تصورات کے مشہور مسائل پر سیر حاصل بحث ہے اور اس پر مؤلف نے اپنی طرف سے تحقیقات اور توجیہات کا اضافہ کر دیا ہے؛ (۱۱) 'ریاض المہندسین' اس کتاب میں اصولِ اقلیدس، حساب، علم المناظر (=علم الانعکاس)، ہیئت (= رصد و آلات رصدیہ) اور مساحت پر مختلف ابواب موجود ھیں۔ (۱۲) احکام الملّة فی احکام اھل القبلہ، عربی میں ہے، اس کتاب میں حجة الاسلام امام الغزالی کے رسالۂ فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة کا خلاصۂ کلام ہے، جس میں مؤلف نے دیگر تحقیقات اور مباحث کا اضافہ کر دیا ہے؛ (۱۳) کتاب الشوارق علم حدیث کی ایک کتاب ہے، جو امام صغانی کی مشارق الانوار کے طرز پر لکھی گئی ہے اور جس میں مؤلف نے صحیحین کی قولی حدیثوں کو پرکھنے کی شرطیں بیان کی ھیں؛ (۱۴) رسالۂ مغالطات، جو مشہور اور بعض غیر مشہور مغالطوں اور ان کے جوابات پر مشتمل ہے؛ (۱۵) حجة الاسلام امام الغزالی کی کتاب منہاج العابدین کا منظوم ترجمہ پشتو زبان میں، جس میں سات ہزار ابیات ھیں، ۱۲۳۶ھ میں لکھی گئی؛ (۱۶) عدم تکفیر اھلِ القبلة کے متعلق ایک رسالہ فارسی زبان میں؛ (۱۷) ابانة الملّة فی التوقف عن تکفیر اھل القبلة عربی میں ہے مشتمل بر چار فصل؛ (۱۸) مرآة الحق، عربی زبان میں سات فصلوں پر مشتمل ہے، ۱۲۶۲ھ میں میں لکھی گئی؛ (۱۹) رسالۂ آفات و اقسام غرور، فارسی میں؛ (۲۰) رسالۂ تفکر، فارسی میں؛ (۲۱) رسالۂ صلوٰة، فارسی میں؛ (۲۲) خطب و مواعظ فارسی میں؛ (۲۳) رسالہ در بیان صبر و شکر، فارسی میں؛ (۲۴) رسالہ در بیان حب اللہ، فارسی میں؛ (۲۵) رسالۂ تمیز مؤمن و کافر، یہ رسالہ بعض تنگ نظر اور تکفیر پسند فقہا کی تردید میں لکھا گیا؛ (۲۶) رسالۂ تواریخ وفیات رجالِ معروف اسلام، فارسی میں؛ (۲۷) کتاب وحدة الوجود والشہود، فارسی میں؛ (۲۸) شمعۂ بارقہ، فارسی میں وحدت وجود و شہود کے مسائل کی تحقیق پر ایک کتاب ہے؛ (۲۹) چہل مسئلہ، مولوی محمد اعظم کے جواب میں فارسی زبان میں لکھا گیا؛ (۳۰) رسالۂ تحقیق سمت القبلة، فارسی میں، ریاضی و فقہی دلائل کے ساتھ؛ (۳۱) علم موسیقی کے بارے میں ایک رسالہ فارسی میں؛ (۳۲) تنقیح تہافت الفلاسفة، اس میں امام الغزالی اور ابن رشد اندلسی اور خواجہ زادہ ترکی کی بحثوں کو جمع کیا ہے اور پھر ہر ایک کے اقوال پر مؤلف نے محاکمہ کیا ہے، یہ کتاب عربی میں ہے؛ (۳۳) حاشیہ بر زیج الغ بیگی، فارسی میں؛ (۳۴) شرح نمط تاسع اشارات ابن سینا، عربی میں؛ (۳۵) ابجد التواریخ (عربی میں) اسلام اور خلفا و سلاطین اسلام کی تاریخ، ۱۲۵۲ھ میں لکھی گئی۔

مآخذ: (۱) منہاج العابدین، ترجمۂ پشتو از محقق قندھاری، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۲) مولوی عبدالرحیم پشاوری: لباب المعارف العلمیہ، آگرہ ۱۹۱۸ء؛ (۳) مجلّۂ کابل، ۱۹۳۲ء؛ (۴) عبدالحی حبیبی: پشتانہ شعراء، ج ۲، کابل ۱۹۳۲ء؛ (۵) وھی مصنف: محقق قندھاری، در کابل ج ۲، ۱۹۳۳ء از نشرات انجمن ادبی کابل؛ (۶) ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۷) مجموعۂ رسائل محقق قندھاری، مخطوطہ در کتاب خانۂ اسلامیہ کالج پشاور، شمارہ ۸۰۱؛ (۸) مجموعۂ رسائل محقق قندھاری، مخطوطہ مملوکۂ عبدالحی حبیبی؛ (۹) مخطوطات تالیفات محقق قندھاری مملوکۂ عبدالحی حبیبی و کتاب خانہ ھاے افغانستان و اسلامیہ کالج پشاور؛ (۱۰) محمد جعفر تھانیسری: سوانح احمدیہ، طبع فاروقی، دہلی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۱) عبدالحیّ حبیبی: تاریخچۂ شعر پشتو، قندھار ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) محمود طرزی: سراج الاخبار، طبع کابل، سال ۵، شمارہ ۲، بابت ۱۳۳۵ھ.

(عبدالحی حبیبی)

حَبِیْبُ النَّجّار: (بڑھئی)؛ انطاکیه کے ایک ولی الله، جن کے نام پر عربوں نے سلپیوس (Mount Silpius) پہاڑ کا نام رکھا هے، اس لیے که ان کی جو قبر بتائی جاتی هے اور جس کی زیارت کے لیے بہت سے لوگ آتے هیں وه اسی پہاڑ پر واقع هے ۔ یه مسلمان ولی بائبل کے اغابوس هی هیں؛ بعض کے نزدیک ان کا قصه سوره یٰسٓ میں مذکور هے، اگرچه وهاں ان کا نام نہیں دیا گیا۔ اس سورت کے مطابق الله تعالٰی نے دو رسولوں (بقول مفسّرین یحیی اور یونسؑ) کو بھیجا اور بعد از آں ایک تیسرے رسول (شمعونؑ) کو بھی، تاکه وه یہاں کے باشندوں کو دینِ حق پر لائیں، مگر ان لوگوں نے انھیں یه دھمکی دی که اگر وه تبلیغ و تلقین ترک نہیں کریں گے تو وه انھیں قتل کر دیں گے ۔ اس پر ایک شخص شہر کے بعید ترین حصّے سے بھاگتا هوا آیا اور اس نے آ کر اپنے هم وطن شہریوں کو تنبیه کی که وه اس پیغمبر کو تسلیم کر لیں، چنانچه اس نے سب سے پہلے خود اپنے مؤمن هونے کا اعلان کیا ۔ اس پر لوگ غیظ و غضب میں آ گئے اور جب وه اسے قتل کر رهے تھے تو طنزیه پیرائے میں یه آوازیں لگا رهے تھے که لے اب بہشت میں داخل هو جا، لیکن وه اس خیال سے خوش تھا که اسے شہادت کا اعلٰی مرتبه حاصل هو رها هے ۔ اس پر خدائے تعالٰی نے تمام یاوه گو منکروں کو هلاک کر دیا، ایک چیخ (صَیْحَه) آسمان سے سنائی دی اور وه سب کے سب مر گئے.

مفسّرین قرآن مجید کہتے هیں که یه شخص حبیب نجّار تھا، جو بت بنایا کرتا تھا، مگر بعد میں جب اس نے رسولوں کے معجزے دیکھے، تو وه دینِ حق پر آ گیا ۔ چونکه عبارت قرآنی سے یه ظاهر هوتا هے که اسے اپنی شہادت پر فخر و ناز تھا، اس لیے الدمشقی (مرتبۂ Mehren، ص ۲۰۶) کے هاں همیں یه عجیب و غریب قصّه ملتا هے که حبیب نے اپنا کٹا هوا سر پہلے اپنے بائیں هاتھ میں لیا اور پھر داهنے هاتھ پر رکھ لیا اور اس هیئت سے تین دن اور تین رات شہر میں گشت کرتا رها.

مصادر: (۱) (تفاسیرِ قرآن متعلقۂ سورۂ یٰسٓ (۳۶)؛ قبّ نیز: [(۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۷۸۹ تا ۷۹۳؛ (۳) وهی مصنّف: تفسیر، ۲۲: ۹۱ ببعد؛ (۴) المسعودی: مروج، ۱: ۱۲۷؛ (۵) الثعلبی: العرائس، ص ۲۱۴۰ ببعد].

(اداره وو، لائڈن)

حِجاب: [(ع)، ح ج ب مادّے سے، نظر سے پوشیده هونا، چھپنا، چھپانا، رکاوٹ یا علٰحدگی کی غرض سے کسی ایک شے اور دوسری شے کے درمیان رکھنا [نیز رکّ به سِتر] ۔ قرآن مجید میں یه لفظ سات بار آیا هے ۔ بعض آیتوں میں اس کا مفہوم آڑ یا کوئی ایسی شے هے جو نظروں سے ایک دوسرے کو پوشیده رکھے یا طرفین کو کسی حائل شے کے ذریعے علٰحده علٰحده کر دے، مثلاً فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُوْنِهِمْ حِجَابًا = ”مریم نے اپنے آپ کو گھر والوں سے الگ کر لیا“ (۱۹ [مریم]: ۱۷)، یا وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ = قیامت کے دن ناجیوں اور مستحقین عذاب کے مابین حجاب (مفسّرین اس کا ترجمه، قرآن حکیم کی آیت فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُوْرٍ لَّهٗ بَابٌ = ”جنتیوں اور دوزخیوں کے درمیان ایک دیوار کھڑی کر دی جائے گی، جس میں ایک دروازه هو گا“، ۵۷ [اَلْحدید]: ۱۳، کے پیشِ نظر دیوار کرتے هیں) هوگا . . . . . (۷ [اَلْاَعْرَاف]: ۴۶)، یا وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ = ”یه کسی انسان کو نصیب نہیں که الله تعالٰی اس کے ساتھ بات کرے وحی کے ذریعے کے سوا یا ایک حجاب (= پردے) کے پیچھے سے“ . . . . . (۴۲ [الشّوری]: ۵۱)، یا فَقَالَ اِنِّیْٓ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّيْ ج حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ۝ (= ”میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک که سورج

چھپ گیا اوٹ میں'' ؛ ۳۸ [صٓ] : ۳۲) - اس میں کسی ایسی جگہ (افق) کا مفہوم ہے جو چھا جائے اور لپیٹ میں لے لے اور نظروں سے علٰحدہ کر دے، جیسے رات کی تاریکی سورج کو اپنی لپیٹ میں لے لے.

تقریبًا یہی مفہوم (۴۱ [حٰمٓ] : ۵) میں ہے - (۱۷ [بنیٓ اسرآئیل] : ۴۵) میں حجابًا مستورًا کے الفاظ بھی انھیں معنوں میں [یعنی رکاوٹ - علٰحدہ کر دینے والے پردے کے مفہوم میں] ہیں .

ایک حدیث میں موت کو حجاب (علٰحدہ کرنے والا پردہ) قرار دیا (النّھایة، ۱ : ۲۳۴) - غرض حجاب میں رکاوٹ، پوشیدگی اور علٰحدگی کا مفہوم پایا جاتا ہے.

۲ - مسلمانوں میں حجاب (پردے یا سِتْر) کے دستور یا حکم کی بنیاد قرآن مجید کی چند آیتوں پر ہے : (۱) وَاِذَا سَاَلْتُمُوْھُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْھُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ (= ''اور جب مانگنے جاؤ بیبیوں سے کچھ چیز کام کی تو مانگ لو پردے کے باہر سے''؛ ۳۳ [الْاَحْزَاب] : ۵۳)؛ (۲) وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى (= ''اور قرار پکڑو اپنے گھروں میں اور دکھلاتی نہ پھرو جیسے کہ دکھانا دستور تھا پہلے جہالت کے وقت میں''؛ ۳۳ [الْاَحْزَاب] : ۳۳)؛ (۳) يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَ بَنٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ ط ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ط (= ''اے نبی کہہ دے اپنی عورتوں کو اور اپنی بیٹیوں کو اور مسلمانوں کی عورتوں کو نیچے لٹکا لیں اپنے اوپر تھوڑی سی اپنی چادریں اس میں بہت قریب ہے کہ پہچانی پڑیں تو کوئی ان کو نہ ستائے''؛ (۳۳ [الْاَحْزَاب] : ۵۹)؛ (۴) وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ ص وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اٰبَآئِهِنَّ اَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَآئِهِنَّ اَوْ اَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اَخَوٰتِهِنَّ اَوْ نِسَآئِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِي الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ ص وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ ط = ''اور کہہ دے ایمان والیوں کو نیچی رکھیں ذرا اپنی آنکھیں اور تھامتی رہیں اپنے ستر کو اور نہ دکھلائیں اپنا سنگار مگر جو کھلی چیز ہے اس میں سے اور ڈال لیں اپنی اوڑھنی اپنے گریبان پر اور نہ کھولیں اپنا سنگار مگر اپنے خاوند کے آگے یا اپنے باپ کے یا اپنے خاوند کے باپ کے یا اپنے بیٹے کے یا اپنے خاوند کے بیٹے کے یا اپنے بھائی کے یا اپنے بھتیجوں کے یا اپنے بھانجوں کے یا اپنی عورتوں کے یا اپنے ھاتھ کے مال کے یا کاروبار کرنے والوں کے جو مرد کہ کچھ غرض نہیں رکھتے یا لڑکوں کے جنھوں نے ابھی نہیں پہچانا عورتوں کے بھید کو اور نہ ماریں زمین پر اپنے پاؤں کو کہ جانا جائے جو چھپاتی ھیں اپنا سنگار'' (۲۴ [النّور] : ۳۱) .

ان آیتوں سے دو قسم کے احکام کا پتا چلتا ہے:

(۱) جن کا تعلق خصوصی طور سے ازواج مطہرات سے ہے.

(۲) جن کا تعلق عام مؤمنین و مؤمنات (اور دوسری خواتین) سے ہے.

(۳) ان احکام کے تحفظ کے لیے بعض دوسرے آداب ازواج مطہرات سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ انھیں (۳۳ [الْاَحْزَاب] : ۳۳ کی رو سے) حکم دیا گیا کہ وہ گھروں میں جمی رھیں اور زمانۂ جاھلیت کے بناؤ سنگھار سے بچی رھیں اور (باھر کے کسی آدمی سے بات کرتے وقت) اپنی آواز میں اس طرح کا گداز اور گھلاوٹ نہ پیدا کریں جو کسی (کھوٹ والے) کے دل میں کچھ توقع پیدا

bestudubooks.wordpress.com

کر دے ۔ سیدھے سادے طریق سے گفتگو کو کام کی بات تک محدود رھیں۔

اس کے معنی یہ ھوے کہ ازواج مطہرات سے یہ مخصوص ضابطہ ھے، جس میں بالعموم انھیں گھروں کے اندر رھنے کا حکم دیا گیا ھے، مگر کچھ اور احکام بھی ھیں جو ان کے لیے اور عام "نساء المؤمنین" کے لیے مشترک ھیں، بلکہ ایک لحاظ سے ان پابندیوں میں مرد بھی شریک ھیں۔

ایک عام حکم، جس میں ازواج مطہرات کے علاوہ آپ کی بیٹیوں اور نساء المؤمنین کو یکساں خطاب ھے، یہ ھے کہ وہ (جب باھر جائیں تو) اپنے اوپر چادروں کے گھونگھٹ (جلباب) ڈال لیا کریں (لٹکا لیا کریں) تا کہ وہ پہچانی جائیں اور انھیں ستایا نہ جائے (۳۳ [الاَحْزاب] : ۵۹) ۔ اس سے معلوم ھوا کہ گھروں سے باھر نکلنے کی ضرورت کو تسلیم کیا گیا ھے اور اس کے لیے جلباب کا حکم دیا گیا ھے۔

[باھر نکلنے کی صورت میں] یہ حکم دیا گیا ھے (۲۴ [النُّور] : ۳۱) کہ عورتیں اپنی نگاھیں نیچی رکھیں (غَضّ بَصَر کریں) ۔ غضّ بصر کا یہ حکم مردوں کے لیے بھی ھے [۲۴ (النُّور] : ۳۰)۔

اس کے بعد گھر کے اندر اور باھر کے لیے کچھ آداب سکھائے گئے ھیں ۔ ان آداب میں عورتوں کے لیے اخلاقیات کا ایک خاص ضابطہ تجویز ھوا ھے ۔ قرآن حکیم (۲۴ [النُّور] : ۳۱) میں حکم ھوا کہ اے نبیؐ . . . . مؤمن عورتوں سے کہو کہ اپنی نگاھیں نیچی رکھیں اور اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی زینت ظاھر نہ کریں، اس زینت کے سوا کہ جو چار و ناچار ظاھر ھو جائے اور وہ اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے بُکّل مار لیا کریں اور اپنی زینت کو ظاھر نہ کریں، مگر ان لوگوں کے سامنے : شوھر، باپ، خسر، بیٹے، سوتیلے بیٹے، بھائی، بھتیجے، بھانجے، اپنی عورتیں، اپنی لونڈیاں اور غلام، وہ مرد خدمتگار جو عورتوں کے معاملات سے کچھ آگاھی نہیں رکھتے، یا وہ لڑکے جو ابھی عورتوں (کے پردے کی باتوں) سے آگاہ نہیں ھوے؛ انھیں (عورتوں کو) چاھیے کہ جو زینت انھوں نے چھپا رکھی ھے (آواز وغیرہ کے ذریعے سے) ظاھر نہ ھو۔ ان آیات قرآنی سے یہ معلوم ھوا کہ اسلامی معاشرے میں مرد و زن کے میل جول کے سلسلے میں کچھ آداب اور پابندیاں ھیں ۔ ان میں سے بعض عام ھیں، جو گھر اور باھر دونوں جگھوں کے لیے ھیں اور بعض خاص ھیں، جو باھر نکلنے کے سلسلے میں ھیں ۔ باھر نکلتے وقت ان باتوں کا لحاظ ضروری ھے : (۱) نگاھیں نیچی رکھنا؛ (۲) زینت (چند مستثنیات کے سوا) ظاھر نہ کرنا؛ (۳) اوڑھنیوں کے بُکّل مار لینا۔

ان میں باھمی غضّ بصر نامحرم مردوں اور عورتوں کے لیے عام ھے ۔ زینت کو نامحرم مردوں سے چھپانا، گھر کے اندر ھو یا باھر، ضروری ھے۔

اس کے علاوہ دوسروں کے گھروں میں بلا اذن داخل ھونے کی ممانعت ھے ۔ اور اس سلسلے میں استیذان کا ضابطہ بیوت النبیؐ کے لیے زیادہ مشرح ھے، جس کے بارے میں کہا گیا ھے : "اے ایمان والو مت جاؤ نبیؐ کے گھروں میں، مگر جو تم کو حکم ھو کھانے کے واسطے نہ بنو راہ دیکھنے والے اُس کے پکنے کی، لیکن جب تم کو بلائے تب جاؤ؛ پھر جب کھا چکو تو بکھر جاؤ اور نہ آپس میں جی لگا کر بیٹھو باتوں میں؛ تمھاری اس بات سے تکلیف تھی نبیؐ کو اور وہ تمھارا لحاظ کرتے تھے اور اللہ تو لحاظ نہیں کرتا ٹھیک بات بتلانے میں اور جب مانگنے جاؤ بیبیوں سے کچھ چیز کام کی تو مانگ لو پردے کے باھر سے" (۳۳ [الاَحْزاب] : ۵۳) ۔ غیر مرد و زن کے مابین ایک فاصلہ قائم رکھنے کے یہ احکام واضح ھیں اور ان پر

bestiurdubooks.wordpress.com

عملدرآمد کے سلسلے میں احادیث کے بہت سے شواھد موجود ھیں (دیکھیے ابوالاعلٰی مودودی : پردہ، لاھور ۱۹۰۹ء، ص ۱۹۰ تا ۲۰۰)۔

ان بنیادی احکام کی روشنی میں کتب فقہ میں حجاب اور ستر کے قوانین منضبط ھوے، جن میں مختلف حالات کے تحت، مختلف ائمہ کے مسالک کے جزوی اختلافات بھی مندرج ھیں ۔

جدید زمانے میں جب عالم اسلام میں مغربی تہذیب و معاشرت کا نفوذ ھوا تو مغربی معاشرت کے بعض دلکش پہلوؤں کے زیر اثر مذکورۂ بالا احکام کے بارے میں بحث، اختلاف اور تشکیک کا سلسلہ شروع ھوا اور مختلف فقہا کے اقوال سے استشہاد کر کے مغربی معاشرت سے تطبیق پیدا کرنے کی کچھ صورتیں ظہور میں آئیں؛ چنانچہ سب سے پہلے مصر میں، پھر ترکیہ، ایران اور افغانستان میں اس سلسلے میں رسم حجاب کی تنقید شروع ھو کر حجاب کی پابندی سے ھٹنے کی کوششیں ھوئیں، جو اب بھی جاری ھیں ۔

گزشتہ چودہ سو برس میں اسلامی معاشرے کی پوری تاریخ یہ بتلاتی ھے کہ پردے کی صورتیں مختلف ھونے اور اس پر عملدرآمد کی ناگزیر بے احتیاطیوں یا انتہا پسندیوں کے باوجود دو تین امور مسلسل مشاھدے میں آتے ھیں:-

اول : اسلامی معاشرے میں مرد و زن کے مابین ایک فاصلہ ضرور قائم رھا ۔ گھروں کے اندر بھی ایک وقار ایک ضابطہ مد نظر رھتا تھا ۔

دوم : غیر محرم مردوں اورعورتوں کے مابین اختلاط کی ممانعت رھی اور بے محابا مخلوط مجالس کا تو اسلام کی پوری تاریخ میں پتا نہیں چلتا ۔

سوم : عورتیں جب گھروں سے باھر نکلتی ھیں تو مناسب آداب کے ساتھ، جن میں ایک صورت چہرے کو غیر محرموں کی نگاھوں سے چھپانا بھی تھا ۔

چہارم : عورتیں ضروری کاموں کے لیے باھر نکلتی تھیں اور مساجد تک آنے میں بھی خاص پابندی نہ تھی ۔

دور جدید میں سب سے زیادہ بحث جلباب کی تعیین، زینت کی تعریف و تفصیل اور عورتوں کی آزادی کے موضوع پر ھوئی اور ذوق جدید کے حامیوں کی طرف سے امور کی تعبیر مغربی انداز حیات کے مطابق ھوتی رھی ۔

مصر میں خصوصی طور سے تحریک آزادی نسواں نے خدیو اسمعیل کے زمانے میں (انیسویں صدی عیسوی کے وسط آخر میں) زور پکڑا اور عورتوں کے لیے جدید طرز کے سکول کھلنے لگے ۔ آزادی کی اس تحریک میں جو بعد میں بہت پھیل گئی قاسم امین نے بڑا حصہ لیا، جس کی تصنیف تحریر المرأة نے بڑی شہرت حاصل کی ۔ شیخ محمد عبدہؒ کی تفسیر المنار کی بعض تعبیرات سے خاص طور سے استفادہ کیا گیا، مگر غور سے دیکھا جائے تو شیخ کی تعبیریں گزشتہ کی بعض انتہا پسندیوں میں اصلاح کی سفارش کرتی ھیں ۔ وہ ان معنوں میں آزادی نسواں کے حامی نہ تھے جن معنوں میں اھل مغرب ھیں ۔ انھوں نے حجاب کی شرعی حد بندی کی، لیکن حجاب کو منسوخ کرنے کی تائید نہیں کی؛ تاھم بعض خاندانوں میں پردے کی جو شدت تھی شیخ اسے غیر عملی سمجھتے تھے ۔ . . . . . .

بہر حال یہ سلسلہ جاری رھا اور جتنا جتنا مغربی اثر بڑھتا گیا بے حجابی پھیلتی گئی ۔ قاسم امین کی دوسری کتاب المرأة الجدیدة نے مزید تقویت پہنچائی ۔ طلعت پاشا حرب نے بھی دو کتابیں لکھیں، جن میں حجاب کے بارے میں مذھبی نقطۂ نظر کی تائید کی، مگر ناصف [الباحثه البادیة] کی

تحریروں نے آزادی کی توسیع میں بڑا کام کیا۔ ۱۹۲۰ء کے قریب نسائی تحریک کا آغاز ہوا، جس کی صدر مادام ھُدی شعراوی پاشا نے رسمی طور سے حجاب ترک کر دیا۔ یہ سلسلہ اب اس حد تک آ پہنچا ہے کہ مصر میں اور اس کے تتبع میں ترکیہ اور ایران میں بھی مغرب کی خواتین کی طرح سکوٹ کا رواج ہو گیا ہے، یعنی کامل طور پر مغربی معاشرت اختیار کر لی گئی ہے۔ افغانستان میں بھی امیر امان اللہ خان کے سفر یورپ کے بعد سے یہ رو چل نکلی ہے اور اب قیام پاکستان کے بعد، پاک و ہند میں بھی یہ اثرات بڑی تیزی سے پھیل رہے ہیں۔

ترکیہ، ایران، اور ہندوستان (پاکستان) میں اس کے زیر اثر نسائی ادب کا بڑا سرمایہ پیدا ہوا، چنانچہ عربی کی طرح ترکی، فارسی اور اردو میں بہت سے رسالوں اور کتابوں کے علاوہ شعر وادب کا بڑا ذخیرہ اس موضوع پر موجود ہے۔ ان سارے اثرات کے باوجود شرعی نقطۂ نظر اپنی جگہ قائم ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام (قرآن مجید) نے عورتوں (اور مردوں) کے لیے ایک معاشرتی اخلاق تجویز کیا ہے اور اس میں بے محابا خلط ملط اور بے ضرورت اختلاط کی حوصلہ شکنی کی ہے، اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ اسلام ایک عملی دین ہے؛ اس میں فطری اور تمدنی ضرورتوں کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور وہ تکلیف تجویز نہیں کی جو مالایطاق ہو اور معاشرے کی قدرتی ترقی و تنظیم میں خلل انداز ہو۔

گھر سے باہر نکلنے پر یہ پابندی تو ضرور ہے کہ اس کا مقصد اگر درست نہیں یا نسوانی وقار و عفت و فرائض حیات کے خلاف ہے تو یہ پابندی تسلیم شدہ ہے، لیکن اگر گھر سے باہر نکلنے کا مقصد جائز ہے اور تمدنی معاشرتی ضرورتوں کے مطابق ہے یا ذاتی مجبوریوں کی وجہ سے ہے تو اس پر کوئی پابندی نہیں۔ یوں چونکہ اسلام میں خاندان اور نظام امور کی خاطر تقسیم عمل کا ایک خاص تصور یہ ہے کہ خواتین کے اکثر فرائض کا تعلق اندرون خانہ خصوصاً بچوں کی پرورش سے ہے، اس لیے گھر میں رہنے کی پابندی نہ بھی ہو تو ایک مجبوری فرض ضرور ہے، خصوصاً جبکہ شخصی و معاشرتی اخلاق کے تقاضوں کے تحت خواتین کے لیے آزاد بیرونی زندگی میں قدم قدم پر حیا و عفت کو ٹھیس پہنچنے کے خطرے بھی ہوں۔

اسلام چونکہ ایک مسلسل دعوت بھی ہے اور دوامی عمل جہاد (پاکیزہ مقاصد کے لیے مستقل جد و جہد اور مدافعت و مقاومت) بھی ہے اس لیے آزادی نسواں (بلکہ آزادی مرداں کا) کے اس تصور کی اسلام میں گنجائش ہی نہیں، جو مغربی معاشرت سے مخصوص ہے۔ ضبط نفس اور تنظیم عادات اس دعوت و جہاد کے لیے ضروری ہے جو اسلام کے مد نظر ہے، مگر مغربی ذوق کے لیے، جس میں ضبط نفس سے آزادی جبلتوں کی آزادی کی مقصود و محمود ہے، اسلام کا دیا ہوا یہ ضابطہ شاید ناقابل فہم ہے۔

ان احتیاطوں کے مد نظر اسلام میں مرد و زن دونوں کے لیے کچھ ضابطے مقرر ہیں، مثلاً عصمت کے تحفظ پر زور، غض بصر (آمنا سامنا ہو جانے پر)، عورتوں کے لیے زینت کا چھپانا اور جلباب کا استعمال، محرم و نامحرم کا امتیاز، باہر سے کسی کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے استیذان (اجازت لینا)۔ ان احتیاطوں کے باوجود تمدنی اور انسانی مجبوریوں کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے: ضرورت کے لیے گھروں سے باہر جانا، طبی ضرورتوں کے تحت معالج کے سامنے پردہ نہ کرنا، رشتے کے انتخاب کے وقت لڑکے لڑکی کو دیکھنا، وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی شرع

میں ممانعت نہیں ہے ۔

جن امور میں حجاب کا حکم ہے ان میں عمر کے مطابق بعض احکام ساقط ہیں، اسی طرح ان معاملات میں بھی جن میں حیا اور عصمت کے خلل کا کوئی امکان نہیں ۔ کم عمر بچوں اور رتبے میں کم درجے کے ملازمین و خدام پر حجاب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

چہرے کا کھلا ہونا یا نہ ہونا موضوع اختلاف ہے ۔ بعض حضرات اِلاَّ مَاظَہَرَ کے استثنا کو ہاتھ اور چہرے کے کھلا ہونے کے حق میں استعمال کرتے ہیں، لیکن غضّ بصر اور جلباب کے احکام کے نفاذ کے بعد یہ محض موشگافی ہے؛ اگر کوئی عورت ان دونوں پر پوری طرح عمل کرتی ہے تو چہرے اور اِلاَّ مَاظَہَرَ کی بحث اضافی ہو جاتی ہے ۔

برقع کی مختلف شکلیں بھی وسائل کا درجہ رکھتی ہیں ۔ یہی کام کہیں چادر سے لیا جاتا رہا ہے، کہیں شال سے، کہیں سفید یا کالے نقاب سے اور کہیں محض وقار آمیز علٰیحدگی سے ۔ زیادہ پر تکلف نقاب اظہار ثروت کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے ۔ اسی طرح بعض پرانے خاندانوں میں حجاب و نقاب کا مسئلہ برتری کی علامت بھی بنا رہا ۔ اسی سے یہ خیال بھی پیدا ہوا کہ اونچے درجے کی خواتین پردے میں رہتی ہیں اور کم درجے کی بے پردہ ۔ اس سے باثروت خواتین کے یہاں کچھ نہ کرنے اور فارغ رہنے کا رجحان بھی پیدا ہوا، جسے شرع کی سند کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ۔ یہ ان کی ایک مجلسی رسم یا عادت سمجھنا چاہیے۔

تمدنی ضرورت کا ذکر پہلے آ چکا ہے ۔ حیا اور عفت کی پاسداری کے ساتھ کام کاج میں اپنے مردوں کا ہاتھ بٹانے والی خواتین آج بھی ہیں اور ہمیشہ رہی ہیں ۔ بیکار رہنا کوئی اسلامی رسم نہیں بلکہ بعض اجتماعی احوال کی پیدا کردہ ہے، جس کی ذمے داری اسلام پر نہیں معاشی اخلاق کی ناہمواری پر ہے ۔

اسلام میں ان مجلسی احتیاطوں پر قائم رہنے کی حمایت کرنے والے، اس سلسلے میں، مغربی زندگی اور خاندانی نظام کی ابتری کا بھی حوالہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عدل و شرافت کی زندگی کے لیے مذکورہ احتیاطوں کی ضرورت ہے ورنہ بصورت دیگر کسی نہ کسی مرحلے پر انسانی شرف زائل ہو کر حیوانی انداز حیات پیدا ہو جاتا ہے؛ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ پردے کی معقول احتیاط کو، عورتوں پر ظلم کرنا اور انہیں جائز آزادیوں سے محروم کرنا بھی اسلامی احکام کی روح کے خلاف ہے ۔ کُل مسئلہ تصور زندگی اور تصور معاشرت کا ہے ۔ صحیح اسلامی تصور زندگی کو قائم رکھتے ہوئے معاشرے کی تنظیم اور جملہ مرد و زن کی خوشی اور خوش حالی کے لیے اسلام مرد و زن کی جائز اور تعمیری آزادیوں پر کوئی پابندی نہیں لگاتا، لیکن تعمیری آزادیوں کی وہ تعریف قبول نہیں ہو سکتی جو مغربی ذوق نے ہمیں بتائی ۔ اس کے علاوہ اسلام کی دینی و معاشرتی تاریخ کو سند ماننا پڑے گا۔

۳ ۔ حجاب سے مراد وہ پردہ بھی ہوتا ہے جس کے پیچھے بیٹھ کر خلفا اور حکمران اپنے آپ کو دوسروں کی نظر سے (حفظ وقار کی خاطر) پوشیدہ کر لیتے تھے (تاکہ رکھ رکھاؤ باقی رہے)۔ یہ دستور، جس سے بظاہر الحجاز کے شروع زمانے کے باشندے ناواقف تھے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں بنو امیّہ نے ساسانی تمدّن کے زیر اثر داخل کیا ۔ اس پردے کو ستارہ یا ستر بھی کہتے ہیں، لیکن بہر صورت دستور یکساں تھا اور آخر میں اس نے ایک ادارے کی شکل اختیار کر لی (اسے حجابة سے

جو بعض اوقات حجاب بھی کہلاتا ہے اور جس سے مراد حاجب کا منصب ہے، ممیز کرنا چاہیے [رک بہ حاجب]).

یہ دستور بنو امیّہ سے اندلس، شمالی افریقہ اور مصر میں پہنچا اور وہاں درباری زندگی کے ارتقا کے ساتھ ساتھ زیادہ پیچیدہ ہوتا گیا، بالخصوص فاطمیوں کے ہاں جہاں اس کے لیے بتدریج ایک پر تکلّف آئین مراسم قائم ہو گیا جو اسی نوعیت کا تھا جیسا کہ بوزنطہ کا (*Le cérémonial Fatimite*: M. Canard).

قاہرہ میں حجاب کا سرکاری نگران صاحب المجلس کہلاتا تھا (القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۳ : ۴۸۵؛ المقریزی: الخطط، ۱ : ۳۸۶)، جو صاحب الباب یا نگران کی رو سے ایک مختلف عہدہ تھا، جس کا منصب وہی تھا جو الحاجب الکبیر کا، اسے متولّی السّتر بھی کہتے تھے (المقریزی: کتاب مذکور، ۱ : ۴۱۱) اور صاحب السّتر بھی (M. Canard: کتاب مذکور، ص ۳۷۴؛ الف لیلة و لیلة، ۱ : ۱۴۷، مطبوعۂ Imprimerie Catholique، بیروت ۱۹۰۶ء)۔ وہ بڑا خواجہ سرا ہوتا تھا اور صاحب السّتر کے منصب کے ساتھ حاجب کا عہدہ بھی اسی کی تحویل میں رہتا تھا (M. Canard: کتاب مذکور، ص ۳۷۴، حاشیہ)۔ درباروں کے موقع پر اس کا خاص کام یہ ہوتا تھا کہ جب خلیفہ اپنی نشست گاہ پر بیٹھ جائے تو وہ وزیر کو اطّلاع دے دے اور اپنے دونوں نائبوں کو خلیفہ کے سامنے سے پردہ اٹھا دینے کا حکم دے۔ اب خلیفہ درباریوں کے سامنے اپنے تخت پر بیٹھا ہوا نظر آتا تھا۔ دربار کے خاتمے پر پردہ گرا دیا جاتا تھا اور خلیفہ اپنے محل میں واپس چلا جاتا تھا (القلقشندی: کتاب مذکور، ۳ : ۴۹۹ ببعد)۔ جب خلیفہ نو روز کے موقع پر جلوس کے ہمراہ سوار ہو کر جانا چاہتا تھا تو اس وقت بھی بارگاہ کے دروازے کے سامنے ایک پردہ لٹکا دیا جاتا تھا۔ وزیر اور دیگر اہم امرا بادشاہ کے گھوڑے کے قریب باہر کھڑے انتظار کرتے رہتے تھے۔ مناسب وقت پر پردہ اٹھا دیا جاتا تھا اور خلیفہ، جس کے آگے آگے خواجہ سرا ہوتے تھے، باہر نکل کر اپنے گھوڑے پر سوار ہو جاتا تھا (القلقشندی: کتاب مذکور، ۱ : ۵۱۶).

فاطمی درباروں اور سرکاری تقریبات کے موقع پر حجاب کا استعمال عام طور پر رائج تھا اور رمضان میں اس کے استعمال کا خاص طور پر ذکر کر دینا چاہیے۔ اس مہینے کے دوسرے، تیسرے اور چوتھے جمعے کو خلیفہ مسجد میں آتا، منبر پر چڑھتا اور قبّے کے نیچے بیٹھ جاتا تھا۔ اس کے اشارے پر وزیر بھی اوپر چڑھتا تھا اور اس کے قریب جا کر سب لوگوں کے سامنے اس کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیتا تھا اور پردے گرا دیتا تھا۔ اس طرح خلیفہ یوں پوشیدہ ہو جاتا تھا کہ گویا کسی ہودج میں بیٹھا ہو۔ اس کے بعد وہ ایک مختصر سا خطبہ دیتا تھا، جس کے بعد وزیر۔ پردے اٹھا دیتا تھا (القلقشندی: کتاب مذکور، ۳ : ۵۱۱؛ المقریزی: کتاب مذکور، ۱ : ۴۵۱ ببعد)۔ عیدالفطر کے دن نماز عید کے بعد، قاضی منبر پر سے ایک ایک کر کے ان امرا کے نام لیتا تھا جنھیں منبر پر چڑھنے اور خلیفہ کے دائیں بائیں کھڑے ہونے کا اعزاز عطا کیا گیا ہو۔ وزیر کے ایک اشارے پر یہ سب لوگ نقاب ڈال لیتے تھے اور پھر خلیفہ، جو خود بھی نقاب پہنے ہوتا تھا، بولنا شروع کرتا تھا۔ خطبے کے خاتمے پر وہ اپنے اپنے نقاب اٹھا دیتے تھے (القلقشندی: کتاب مذکور، ۳ : ۵۱۴).

حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے ماتم کی رسم کے موقع پر خلیفہ نقاب ڈال کر اور ایک بے گدّے کی کرسی پر بیٹھ کر امرا کو بار دیتا تھا جو سب نقاب پوش ہوتے تھے (المقریزی: کتاب

مذ کور، ۱ : ۳۳۱) ۔

ابن خلدون نے کئی مختلف اقسام کے حجابوں کا ذکر کیا ہے، جنھیں حکومت اپنے ارتقا کے ساتھ ساتھ اپنی ضروریات کے مطابق بنا لیتی ہے ۔ مصنف مذکور کے مطابق پہلا حجاب [علیحدگی یا رکاوٹ] تو وہ ہے جو خانہ بدوشی کو ترک کرتے وقت عموماً اختیار کی جاتی ہے، جب حکمران ابتدائی رسم و رواج کو چھوڑ کر اپنے آپ کو عوام سے الگ کر لیتا ہے اور صرف اپنے مقربین کو اپنی دہلیز کے اندر آنے کی اجازت دیتا ہے ۔ حکومت کے ارتقا اور اس کے کاروبار کے تنوع کے ساتھ ایک دوسری قسم کا حجاب بھی قائم کر دیا جاتا ہے ۔ اس کی رو سے حکمران سے صرف ان لوگوں کو کسی قسم کا رابطہ قائم کرنے کی اجازت ہوتی ہے جنھیں دربار کے آئین و آداب سے آگاہی حاصل ہو چکی ہے ۔ اپنی جگہ پر حکمران کے ندما اور خواص بھی اپنے اور دوسرے لوگوں کے درمیان [فاصلہ رکھنے کی خاطر] ایک حجاب یا علیحدگی کا اہتمام کرتے ہیں ۔ آخر میں جب حکومت زوال پذیر ہونے لگتی ہے تو وہ امرا جنھوں نے تخت پر حاکم وقت کے جانشینوں کو بٹھا دیا ہو، بعض اوقات حکومت کے اختیارات اپنے ہاتھوں میں لینے کی کوشش کرتے ہیں ۔ اس صورت میں بادشاہ گر بادشاہ کو محجوب کر دیتا ہے، وہ ایک حجاب کے ذریعے اسے اس کے گھر والوں اور مشیروں سے علیحدہ کر دیتا ہے اور اسے یہ یقین دلاتا ہے کہ اس کا شاہی وقار اس کا مقتضی ہے کہ اسے ان لوگوں سے الگ تھلگ رکھا جائے (مقدمہ، ۲ : ۱۰۰ تا ۱۰۳، ترجمہ Rosenthal، ۲ : ۱۱۱ تا ۱۱۳) ۔

۴ ۔ صوفیوں کی نظر میں حجاب ہر وہ چیز ہے جو مقصود حقیقی پر پردہ ڈال دے (الجرجانی : تعریفات، ص ۸۶)، یعنی ہر وہ چیز جس کی وجہ سے انسان حقیقت ربانی محسوس کرنے کے قابل نہ رہے، ''حجاب ایک پردہ ہے جو سالک اور اس کی خواہش کے مابین یا جیسے نشانچی اور اس کے نشانے کے درمیان) حائل کر دیا جائے'' (Massignon : *Hallaj*، ص ۶۹۹) ۔ یہ حجاب دل پر مادی دنیا کی صورتوں کے نقش سے پیدا ہوتا ہے جو حق کے ظہور میں مانع ہوتی ہیں ۔ محجوب وہ شخص ہے جس کا قلب نور یزدانی کے لیے بند ہو چکا ہے، اس لیے کہ اس کی آگاہی پر حسی یا ذہنی جذبات کا غلبہ ہے ۔ الحلاج کا قول ہے کہ : تمھارا حجاب تمھاری ہوا و حرص ہے'' (Massignon : کتاب مذکور، ص ۶۹۹) ۔ درحقیقت اس طرح محجوب ہو جانے کے بہت سے اسباب ہیں ۔ انسان کی طبعی خواہشات کو جتنی بھی غذا دی جائے اس کی جبلت اتنی ہی طاقتور ہوتی جاتی ہے اور حرص و ہوا اس کے اعضا میں بے روک ٹوک پھیل جاتی ہے، اور ہر رگ میں ایک مختلف پردہ وجود میں آ جاتا ہے (الھجویری : کشف المحجوب، ص ۳۲۵) ۔ وصال روحانی کے حصول کی راہ میں ان اندرونی جذبات سے مساوی طور پر رکاوٹ پیدا ہوتی ہے جن کا مرکز روح، عقل اور نفس میں ہوتا ہے ۔ نفس کا حجاب جذبات و خواہشات ہیں، غیر اللہ (= غیر الحق) کے بارے میں غور و فکر قلب کا حجاب ہے، عقل کا اسی طرح [ذکر و فکر کو چھوڑ کر] محض معقولات پر غور و خوض کرنا بھی حجاب ہے (التھانوی : کشاف، ۱ : ۲۷۶) ۔

حجاب (جس کا خاصہ قبض [رَکْ باں] ہے) کی ضد کشف (بسط [رَکْ باں]) ہے ۔ قبض اور بسط دو اضطراری حالتیں ہیں جنھیں کوئی انسانی کوشش نہ تو پیدا کر سکتی ہے اور نہ تباہ کر سکتی ہے، اس لیے کہ ان کا منبع ذات باری ہے (الھجویری : کتاب مذکور، ص ۳۷۴) ۔ تاہم

سفلی زندگی اتنی کمزور ہو جاتی ہے کہ وہ رکاوٹوں پر غلبہ حاصل نہیں کر سکتی اور جب ہوس معدوم ہو جاتی ہے تو حق کے ظہور سے تمام جھوٹی خواہشیں محو ہو جاتی ہیں، پردہ کھل جاتا ہے اور جو شخص خدا کی تلاش میں ہے وہ اپنا مقصد پوری طرح حاصل کر لیتا ہے (الہجویری: کتاب مذکور، ص ۳۲۵).

علائق دنیوی سے صوفیہ کا قطع تعلق بھی حجاب کہلاتا ہے۔ اس سے وہ اپنے آپ کو مادی دنیا کی مضرتوں سے محفوظ کر لیتے ہیں، اس کے ایک معنی تعویذ (دیکھیے مادۂ طلسم) بھی ہے جو اپنے پہننے والے کو ہر قسم کے گزند سے محفوظ کر دیتا ہے اور اس کے کاموں میں کامیابی کا ضامن ہوتا ہے۔ کوئی شیخ یا فقیر کاغذ کے ایک پرزے پر علامات اور قرآن مجید کی آیات لکھ کر ایک چھوٹی سی رقم کے عوض وہ خواہش مندوں کو دے دیتا ہے۔ ایسی تحریروں کو بہت ہی پُر تاثیر سمجھا جاتا ہے اور ان میں یہ قوت مانی جاتی ہے کہ وہ کسی خاوند [یا بیوی] کی محبّت کو کھینچ کر لا سکتے ہیں، بیمار کو شفا دے سکتے ہیں، بانجھ عورت کو بچے جننے کے قابل بنا سکتے ہیں، بلکہ (بندوق کی) گولیوں سے بھی محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ انہیں گلے میں پہنا جاتا ہے اور مسلسل و متواتر پہنا جاتا ہے (Jausson: *Moab*، ص ۳۵ ببعد، ۳۸۱۔ انہیں معنوں میں حجاب کا استعمال شام میں اور نجف کے خانہ بدوشوں کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، جن کے بارے میں J. Chelhod نے حال میں تحقیقات کی ہے).

مآخذ: عمومی: (۱) لسان العرب؛ (۲) Lane؛ (۳) ڈوزی: *Suppl.*؛ (۴) وہی مصنف: *Dict. des vêtements*؛ (۵) البخاری: الصحیح، بر قرآن حکیم (۳۳ [الْاَحْزَاب]: ۵۳)؛ (نیز البیضاوی والطبری تفسیر آیات مذکورہ در متن).

نقاب یا برقع پہننا: (۷) ابن سعد: الطبقات، طبع صادر، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۹) علی الہاشمی: المرأۃ فی الشّعر الجاہلی، بغداد ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) قاسم امین: تحریر المرأۃ، قاہرہ ۱۸۹۹ء؛ (۱۱) مَیّ زیادہ: باحثۃ البادیۃ، قاہرہ ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) فہمی: *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) Doria Regaï (Shafik): *La femme et le droit religieux de l'Égypte contemporaine*، پیرس ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) C. Vreede de Stuers: *Pardah*، در *REI*، ج ۳۰/۱، (۱۹۶۲ء): ص ۱۰۱ تا ۲۱۲ نیز رک بہ مرأۃ؛ [(۱۵) ابوالاعلیٰ مودودی: پردہ، لاہور ۱۹۵۹ء].

شاہی حجاب: (۱۶) المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ؛ (۱۷) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، قاہرہ ۱۹۱۸ء؛ (۱۸) [منسوب بہ] الجاحظ: کتاب التّاج، مترجمۂ Ch. Pellat: *Le livre de la couronne*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۱۹) ابن خلدون: مقدّمہ؛ (۲۰) M. Canard: *Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin*، در *Byzantion*، ج ۲۱ (۱۹۵۱ء): ص ۳۵۵ تا ۴۲۰.

صوفیہ کے ہاں: (۲۱) الجُرجانی: کتاب التّعریفات، طبع Flügel، ۱۸۴۵ء؛ (۲۲) الہجویری: کشف المحجوب، اردو تراجم، نیز انگریزی ترجمۂ R. A. Nicholson، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۲۳) التّہانوی: کشّاف اصطلاحات الفنون؛ (۲۴) R.A. Nicholson: *Studies in Islamic mysticism*، ۱۹۲۱ء؛ (۲۵) L. Massignon: *Passion d'al-Hallaj*؛ (۲۶) T. Burkhardt: *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*، ۱۹۵۵ء؛ (۲۷) عبدالرزاق: *Technical terms*.

نسلیات: (۲۸) A. Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*، بار دوم، پیرس ۱۹۴۸ء؛

(۲۹) J. Chelhod : *Surnaturel et guérison dans le Negueb*، در *Objets et Mondes*، ج ۵ / ۳، ۱۹۶۵ء.

(J. Chelhod [و ادارہ])

* **الحِجاز** : جزیرۃ العرب کا شمال مغربی حصہ، جہاں آفتاب اسلام طلوع ہوا؛ یہ اب بھی اسلام کا روحانی مرکز ہے۔ یہیں کعبہ یعنی بیت اللہ شریف واقع ہے۔ حضرت محمّد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے وطن مالوف اور مَنْزِلُ الوَحْی، نیز شروع زمانے میں اسلامی ریاست کے صدر ضلع کی حیثیت سے، الحجاز مسلمانوں کے نزدیک ارض مقدّس (البلاد المقدّسہ) ہے۔ مسلمان اپنے مقدّس مقامات کی حرمت و تقدّس کی حفاظت کے لیے دوسروں سے زیادہ جوش و ولولہ رکھتے ہیں؛ مکّۂ مکرّمہ اور مدینۂ منوّرہ کے گرد و پیش کے علاقے حرم ہیں، جہاں صرف مسلمانوں کو داخلے کی اجازت ہے، اور الحجاز کے دیگر حصوں میں بھی غیر مسلموں کے داخلے پر اکثر پابندیاں عائد کی جاتی رہی ہیں.

اگرچہ عربی مآخذ بالعموم اس پر متّفق ہیں کہ الحجاز کا مفہوم ''روک یا رکاوٹ'' ہے، تاہم ان میں اس کے اطلاق کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ سب سے زیادہ اتّفاق اس پر ہے کہ اس ''رکاوٹ'' سے مراد سَرات [رَكَ بآں] کا پہاڑی سلسلہ [جَبَل السَّراۃ] ہے، جو الغَور یعنی تِہامہ [رَكَ بآں] کی ان نشیبی زمینوں کو جو بحیرۂ قلزم کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہیں اندرون ملک کی بلند سر زمین نجد [رَكَ بآں] سے جدا کرتا ہے۔ کچھ اور لوگوں کا خیال ہے کہ یہ رکاوٹ شمال میں واقع الشام اور جنوب میں واقع الیمن کے مابین حائل ہے، اور زمانۂ حال کی طبقات الارضی تحقیقات سے یہ پتا چلتا ہے کہ ان دونوں خطّوں کے پہاڑ، ''عربی ڈھال'' [رَكَ بہ جزیرۃ العرب]، کے، جس میں جبل السَّراۃ شامل ہے، باہر ہیں.

الحجاز کا بطور ایک رکاوٹ تصوّر اس حقیقت پر بھی مبنی ہے کہ اس کے بہت سے علاقوں (حرّات [رَكَ بآں] میں لاوا [برکانی مادّہ] ہے، جس کی وجہ سے یہ ایک ''سیاہ رکاوٹ'' بن گیا ہے (یاقوت، بذیل مادّہ)۔ شروع اسلامی عہد کے معروف ترین حرّات میں وہ حرّات شامل تھے جو لَیْلَی، وَاقِم، النّار اور بنو سُلَیْم کے ناموں سے موسوم تھے۔ ان کی شناخت اور جدید ناموں کی صحیح اشکال کی تعین کے سلسلے میں ابھی مزید تحقیق و تفتیش کی ضرورت ہے۔ مثلاً راقم مقالہ جب ایک دفعہ تَبُوک [رَكَ بآں] گیا تو اسے معلوم ہوا کہ جنوبی سمت کے حرّات کو الرھات (اعراب غیر یقینی) اور عُوَیْرِض کہتے ہیں، نہ کہ الرَّحا اور العُوَیْرِض جیسا کہ نقشوں میں اکثر لکھا جاتا ہے.

الحجاز کی جغرافیائی حدود کی تعین کے بارے میں کوئی قطعی اتّفاق رائے نہیں پایا جاتا۔ اگرچہ صحیح معنوں میں تہامۃ الحجاز کا حصّہ نہیں ہے، تاہم اسے اکثر اس میں شامل سمجھا جاتا ہے، چنانچہ پہاڑیوں پر واقع مکّے کو تہامیّہ اور مدینے کو نصف تہامیہ اور نصف حجازیّہ کہا گیا ہے۔ مشرق میں بعض اوقات الحجاز کی حدود فَیْد تک بڑھا دی جاتی ہیں، جو اَجَأ و سَلْمٰی [رَكَ بآں] کے قریب ہے، لیکن یہ ایک انتہائی مفہوم ہے، جیسے کہ یہ کہنا کہ الحجاز کا علاقہ شمال میں فلسطین تک چلا جاتا ہے۔ شمالی حد کی محدود ترین تعریف کے مطابق مَدْیَن اور اس کا عقبی علاقہ حِسْمٰی الحجاز سے خارج ہیں۔ جنوب میں ایک وقت میں الحجاز کی سرحد الیمن سے ملتی تھی، لیکن زمانۂ حال میں دونوں کے درمیان عَسِیر [رَكَ بآں] کو حائل کر دیا گیا ہے، اس مقابلے میں الحجاز سے مراد وہ علاقہ ہے جو بالعموم سعودی عرب کی موجودہ سلطنت کا مغربی صوبہ ہے.

عام طور پر الحجاز کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے: شمالی، وسطی اور جنوبی۔ وسطی حصّے کا، جو تاریخ اسلام کے نقطۂ نظر سے کہیں زیادہ اھمیت رکھتا ھے، ذکر سب سے پہلے کیا جائے گا۔

اس وسطی یا مرکزی حصے کی حدود یہ سمجھی جا سکتی ھیں: جنوب میں وہ علاقے جو الطّائف، مکّہ اور جدّہ [رکّ بآنہا] کے نواحِ میں ھیں، اور شمال میں وہ علاقے جو مدینہ اور ینبوع [رکّ بآنہا] کے نزدیک ھیں۔ مدینے کے کنارے سے ایک وسیع حرّہ جبال السّراۃ کے ساتھ ساتھ تقریباً تین سو کیلو میٹر تک چلا گیا ھے اور مکّے کے قریب جا کر ختم ھوتا ھے۔

قدیم سڑک الطّائف سے شروع ھو کر شمال کی سمت النّخلۃ الیمانیّۃ کی وادی تک جاتی تھی جہاں سے نیچے اتر کر وہ مکّے کی جانب چلی جاتی تھی۔ اس وادی میں قرنُ المنازل واقع تھا، جو جنوبی نجد اور عُمان سے آنے والے حاجیوں کے لیے مِیقات [رکّ بہ اِحرام] کا کام دیتا ھے؛ موجودہ مِیقات اسی وادی میں وہ جگہ ھے جو السّیل الکبیر کہلاتی ھے۔ النّخلۃ الشّامیّۃ میں ذات العِرق تھا، جو ان حاجیوں کے لیے میقات تھا جو شمالی نجد اور عراق سے دَرب زُبیدہ کے ساتھ ساتھ آتے تھے، یعنی اس راستے سے جہاں ھارون الرّشید کی ملکہ زبیدہ نے حوضوں اور دیگر سہولتوں کا انتظام کیا تھا۔ اس سمت میں ذاتُ العِرق کا ذکر الحجاز کی حد کے طور پر کیا جاتا ھے۔ اب پہاڑوں میں سے ایک پختہ راستہ بل کھاتا ھوا براہ راست الطّائف سے مکّے جاتا ھے، اور اس طرح حاجی شمال کے لمبے چکّر سے بچ جاتے ھیں۔ نخلہ نام سے موسوم دونوں مقام، جو اب محض الشامیہ اور الیمانیّہ کہلاتے ھیں، کا پانی وادی فاطمہ (= مَرّالظّھران) میں آتا ھے، جس کی زرخیز تلیٹھی پر سے مکّہ سے جدّہ جانے والی سڑک گذرتی ھے۔

اسلام کی پوری تاریخ میں مکّۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ کے مابین سفر کرنے والوں کو دو راستوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق رھا ھے: ایک وہ جو ساحل کے ساتھ ساتھ جاتا ھے (الطّرِیق یا الدّرب السّلطانی) اور دوسرا وہ جو بڑے حرّے کے ساتھ ساتھ چلا گیا ھے (الطّرِیق یا الدّربُ الشّرقی)، دونوں راستوں میں مختلف مقامات سے گزر سکتے ھیں۔ موٹر گاڑیوں کی آمد سے پہلے جو لوگ الطّریق السّلطانی کو اختیار کرتے تھے وہ جدّے کے پاس سے گزر جاتے تھے تاکہ وقت بچا سکیں۔ مکّے کے باھر تین گھنٹے کی مسافت پر بمقام سَرِف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی آخری زوجہ محترمہ ام المؤمنین حضرت میمونہؓ [رکّ بآں] کا مقبرہ اور مسجد تھی۔ وادی فاطمہ کے شمال میں یہ سڑک عُسفان میں سے گزرتی تھی۔ یہ وھی مقام ھے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (بنو) لِحیان [رکّ بآں] پر حملہ کیا تھا۔ اس کے بعد یہ خُلیص کے مزروعہ رقبے کو عبور کرتی تھی، جو ساحل سے کچھ فاصلے پر واقع ھے۔ قُدَیمہ کے پرے تھوڑے ھی فاصلے پر سمندر نظر آتا ھے۔ رابغ اگرچہ ساحل سمندر پر واقع تھا تاھم اس کی کوئی باقاعدہ بندرگاہ نہ تھی۔ جہاز ساحل سے خاصے فاصلے پر لنگر انداز ھوتے اور اپنا سامان مقامی کشتیوں میں منتقل کر دیتے تھے۔ ان حاجیوں کے میقات کی حیثیت سے جو خشکی کے راستے شام، مصر اور المغرب سے آتے تھے رابغ نے الجُحفہ کی جگہ لے لی جو اب ایک ویران شدہ گاؤں ھے اور ایک وادی میں واقع ھے جو رابغ کے ٹھیک جنوب میں سمندر تک پہنچ جاتی ھے۔ جو حاجی بحیرۂ قلزم میں سے ھو کر آتے ھیں، وقت اِحرام باندھ لیتے ھیں جب ان کا رابغ

کے پاس سے گزرتا ہے ۔ رابغ کے شمال میں الاَبْواء [رک باں] کے مقام پر جو اب الخُرَیبہ کہلاتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کی والدۂ ماجدہ حضرت آمنہؓ کا معروف مدفن ہے ۔

رابغ سے پہاڑوں کے درمیان مدینے تک شمال کی سمت میں کئی چھوٹی سڑکیں جاتی تھیں جو الطّریق السّلطانی کی نسبت ایک زیادہ سیدھا اگرچہ دشوار گذار راستہ مہیا کرتی تھیں ۔ یہ راستہ [الطّریق السّلطانی] اب تک بھی ساحل کے ساتھ ساتھ جاتا تھا ۔ مَستورہ کی بندرگاہ سے ایک متبادل راستہ، جو ''موڑ'' (المَلَفّ) کہلاتا تھا، اندرون ملک کی جانب مڑ جاتا تھا، لیکن بڑی سڑک اس وقت تک نہ مڑتی تھی جب تک کہ وہ بدر [رک باں] نہ پہنچ جائے ۔ یہاں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم نے میدان جنگ میں قریش کو [illegible] تھی ۔ ینبوع سے آنے والی سڑک، جس نے مدینے کے لیے بڑی بندرگاہ کی حیثیت سے الجار [رک باں] کی جگہ لے لی ہے، اس سڑک سے جو جنوب سے آتی ہے بدر کے مقام پر مل جاتی ہے، اور یہیں سے الطّریق السّلطانی اوپر کو جاتے ہوے وادی الصّفراء میں سے گزر کر مدینے کو جاتا ہے ۔ اس وادی میں نجد کے عبداللہ بن سعود نے ۱۲۲۶ھ / ۱۸۱۱ء میں احمد طُوسُون اور اس کی مصری فوج پر ایک شاندار فتح حاصل کی تھی ۔

اب چونکہ ایک تار کول کی پختہ سڑک جدّے، رابغ اور بدر سے ہوتی ہوئی مکّے اور مدینے کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے، اس لیے یہ راستہ زیادہ آسان ہو گیا ہے، اور اس میں وقت بھی کم لگتا ہے اس کی بنسبت کہ عُسفان اور انتہائی شمال میں واقع پہاڑی دروں میں سے جانے والے قریبی راستوں کو اختیار کیا جائے ۔

الطّریق الشّرقی عام طور پر شمال کی سمت سے جا کر عَقیق ذات العِرق [رک بہ العَقیق] سے نیچے اترتا ہے ۔ بعض اوقات یہ راستہ حاذہ اور صُفَینہ کے قدیم نخلستانوں میں سے گزرتا ہے جو حرّہ کے مشرقی کنارے پر واقع ہیں، اور بعض مرتبہ ان کے ذرا مشرق کی طرف سے سَوارِقیّہ (جدید نام سُوَیرِقیّہ) کا نخلستان بھی حرّہ کے مشرقی کنارے پر ہے، لیکن وہ سڑک سے اور بھی زیادہ دور ہے ۔ زمانۂ حال کی کان مَہدالذّہب، جو اب متروک ہے، کے شمال میں الطّریق الشّرقی کچھ دور تک ایک اور وادی میں سے گزرتا ہے جو العقیق کہلاتی ہے اور مدینے کے جنوب میں واقع ہے ۔ یہ شہر کے مغرب میں واقع العقیق کی ''وادی مبارک'' سے مختلف ہے ۔

مدینے سے نجد جانے والا بڑا راستہ الحَناکیّہ نامی نخلستان کے فوراً بعد دو شاخوں میں بٹ جاتا ہے، ان میں سے ایک شاخ بدستور مشرق کی سمت القَسِیم کو چلی جاتی ہے اور دوسری شمال کی جانب الحایل [رک باں] کو ۔ مکّے سے مشرق کو جانے والا بڑا راستہ (دُرْب الحجاز) اب السَّیل الکبیر سے شروع ہو کر، القاعیّہ اور الدَّوادمی سے گزرتے ہوے الرّیاض کو جاتا ہے اور اس نے اب حاجیوں کے پرانے راستے کی جگہ لے لی ہے جو القُنصلیۃ اور القُویعیۃ میں سے گزرتا تھا ۔

الحجاز کے شمالی حصّے کے بارے میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ سعودی عرب اور اردن کی درمیانی سرحد تک چلا گیا ہے، جو العَقَبۃ [رک باں] کے جنوب میں ایک نقطے سے شروع ہو کر الطُّبَیق کے پہاڑی سلسلے کے اوپر تک چلی گئی ہے ۔ چونکہ اسرائیل نے خلیج عقبہ کے ایک مقام پر قبضہ کر لیا ہے، اس لیے حاجیوں کے لیے اب یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ قدیم خشکی کے راستے سے، جو سینا سے عقبہ ہوتا ہوا جاتا تھا، آ جا سکیں ۔ الحجاز کی چھوٹی بندرگاہوں میں خلیج عقبہ پر واقع حقل

اور مَقْنا ہیں، اور بحیرۂ احمر کے ساحل پر المُوَیلح، ضَبا، الوَجْه اور اَمْلَج (اعراب غیر یقینی) ۔ چھوٹے چھوٹے راستے الوجه سے شروع ہو کر پہاڑوں کے درمیان سے گزرتے ہوے اندرونی بڑی سڑک سے العُلا پر یا اس کے قریب مل جاتے ہیں۔

گزشته صدی کے دوران میں الحجاز کے شمالی حصّے میں سب سے زیادہ آمد و رفت ان راستوں پر رہی ہے جو السّرات کے مشرق میں ہیں : یعنی پہلے تو حاجیوں کی قدیم سڑک پر تبُوک اور العُلا [رَكَ بآنہا] کے راستے، اور پھر حجاز ریلوے [رَكَ بآں] کے ذریعے، جو زیادہ تر مقامات میں حاجیوں کے قدیم راستے ہی کے مطابق بنائی گئی تھی ۔ اس ریلوے کو پہلی عالمگیر جنگ میں نقصان پہنچا اور تعمیر نو کا کام ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء تک شروع نه ہو سکا ۔ اس اثنا میں مدینے سے تبوک اور اردن کی سرحد تک ایک پخته شاہراہ بنانے کا کام شروع کر دیا گیا تھا ۔ یه شاہراہ خیبر اور تَیماء [رَكَ بآنہا] سے گزرتی ہے جو دونوں حاجیوں کی سڑک اور ریلوے کے مشرق میں کافی فاصلے پر واقع ہیں۔

الحجاز کے جنوبی حصّے میں باقی دو حصّوں سے زیادہ اونچے پہاڑ ہیں اور وہاں بارش اور زراعت بھی زیادہ ہوتی ہے ۔ جدّے سے چل کر ایک سڑک اللِّیث، القُنفُذه اور حَلْی (حلی ابن یعقوب [رَكَ بآں] جسے ایک زمانے میں الحجاز کی جنوبی حد مانا جاتا تھا) سے گذرتی ہوئی ساحل کے متوازی القُحمه تک جاتی ہے جسے اب تہامه عَسِیر کا شروع سمجھا جاتا ہے ۔ سمندر کی طرف بہنے والی ندی نالوں کے زیرین حصّے زراعت کے لیے اچھے رقبے مہیّا کرتے ہیں۔

الطّائف سے ایک شاہراہ الخرمه نه که خرمه، جیسا که وا، لائڈن، بار دوم، ۱ : ۷۰۸، پر نقشے میں دکھایا گیا ہے، کے نخلستان کو جاتی ہے، جو حَضَن کے پہاڑی سلسلے سے پرے ہٹ کر واقع ہے (ان علاقوں میں اس سلسلے کو اکثر الحجاز کی حد بتایا جاتا ہے) ۔ بلند علاقے میں واقع ایک اور سڑک الطّائف کو تُربه (یا تَربه) سے ملاتی ہے جو اسی طرح حَضَن کے دوسری طرف ہے، اور ایک تیسری سڑک زیادہ براہ راست بِیشه [رَكَ بآں] کو چلی گئی ہے، جس کے پرے الحجاز کے جنوب مشرقی سرے پر تَثْلِیث واقع ہے ۔ مشرق کو جانے والے مسافر وہ راستے اختیار کرتے ہیں جو سرحدی علاقوں سے الرّیاض، وادی الدّواسر اور نجد کے دیگر مقامات کو جاتے ہیں ۔ پہاڑی علاقوں میں زراعت زیادہ تر مشرقی نخلستانوں میں اور السّرات کی چوٹی کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔

وا، لائڈن، بار دوم، ۱ : ۸۹۱ پر جو نقشه دیا گیا ہے اس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیه و سلّم کے زمانے کے الحجاز کے بڑے بڑے قبائل، باستثنائے قریش مکه، الاَوس اور الخَزرج [رَكَ بآنہا]، دکھائے گئے ہیں ۔ عرصه ہوا که یه تینوں قبیلے الحجاز سے اہم اجتماعی گروہوں کی حیثیت سے غائب ہو چکے ہیں، کیونکه ان کے ارکان وسیع تر ملت اسلامی کا جز بن گئے ہیں ۔ مکّے، مدینے اور جدّے کے باشندے مخلوط النّسل ہو چکے ہیں؛ وہاں بہت سے غیر عرب سکونت پذیر ہیں اور قبائلی تعلّقات کی اہمیت کم ہوتی جا رہی ہے ۔ قریش کے باقی مانده منتشر افراد چھوٹے چھوٹے قبیلوں یا کنبوں کی شکل میں الحجاز میں رہ گئے ہیں ۔ وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و سلّم کی اولاد سے ہونے کا دعوی کرتے ہیں [رَكَ به شریف] اور ان میں سے بعض نے بدوی طرز زندگی اختیار کر لی ہے ۔ قریش نے بادشاہوں اور حکمران خاندانوں کو جنم دیا ہے، چنانچه خلفاے راشدین، عبداللہ بن الزبیر، بنو اُمیّه، بنو العبّاس اور خود الحجاز کے بعض چھوٹے

حکمران گھرانے جن میں سب سے پیش پیش مکے کے بنو ہاشم [رک بآں] تھے، سب قریش ھی میں سے ہوئے ھیں ۔ الحجاز میں قریش کے دیگر باقی ماندہ لوگوں میں سے قابل ذکر بنو شیبہ ھیں، جو کعبے کے موروثی متولی ھیں ۔

الحجاز کے وسطی حصے میں سے بنو سُلَیم، بنو ہلال [رک بآں] اور بنو ہوازن کی ایک شاخ نے بدویوں کی اس بڑے پیمانے پر ھجرت میں حصہ لیا جو پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی عیسوی میں مصر اور اس کے آگے المغرب کی طرف عمل میں آئی ۔ مکے اور مدینے کے درمیان ایک مقتدر قبیلے کی حیثیت میں، ان کی جگہ اب بنو حرب [رک بآں] نے لے لی ھے ۔

مکۂ مکرمہ اور طائف کے نواح میں چار قدیم قبیلے اب تک موجود ھیں : [بنو] ھُذَیل [رک بآں]، جن میں متعدد شاعر پیدا ہوئے؛ [بنو] ثقیف [رک بآں]، الطائف کے پرانے حکمران؛ [بنو] فہم، صعلوک شاعر تأبط شرًا [رک بآں] کا قبیلہ اور [بنو] سعد بن بکر، جنھوں نے بمطابق روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کو آپؐ کے بچپن میں اس وقت بدوی طور طریقوں سے آشنا کیا جب آپؐ دائی حلیمہ [رک بآں] کی نگرانی میں تھے (بنو سعد کے سب ارکان آج کل گاؤوں میں آباد ھیں) ۔ قریب ترین زمانۂ حال کے قبائل میں بنو جحادلہ ھیں، جو جدہ اور عدوان کے جنوب میں طائف کے جنوب کی سمت واقع پہاڑوں میں ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ آباد ھیں ۔ ان کے سردار عثمان المضایفی نے اس جنگ میں نمایاں حصہ لیا تھا جو تیرھویں صدی ھجری / انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں مکہ مکرمہ کے شریف غالب، خاندان سعود اور مصر کے محمد علی [پاشا] کے درمیان ہوئی ۔

الحجاز کے شمالی حصے میں عُذرہ اور جُذام [رک بآنہا] کے قبیلے ناپید ہو گئے ھیں اور ان کے علاقوں پر عام طور سے ساحل کی جانب [بنو] الحُوَیطات [رک بآں] اور اندرون ملک میں بنو عطیہ قابض ھیں ۔ [بنو] مُزَینہ [رک بآں]، فَزارہ، اور سَعد ھُذَیم منتشر ہو چکے ھیں، لیکن [بنو] بَلِی [رک بہ وا، بذیل مادہ البَلَوِی] اور [بنو] جُہینہ اب تک خوشحال جمعیتوں کی حیثیت سے باقی ھیں اور ان کے مرکز علی الترتیب الوَجْہ اور ینبوع ھیں ۔

الحجاز کے جنوبی حصے میں جو قبائل آباد تھے [دیکھیے نقشہ در وا، لائڈن، بار دوم] ان کی جگہ بالائی علاقوں میں رہنے والے زہران اور غامد [رک بآنہا] کے عظیم وفاقوں اور اسی طرح ان علاقوں کے قرب و جوار اور تہامہ میں آباد اور بہت سے قبیلوں نے لے لی ھے ۔

الحجاز اور نجد کے درمیان سرحدی علاقوں میں جدید قبائل مُطَیر، عُتَیبہ، بُقوم اور سُبیع [رک بآنہا] کے مختلف عناصر آباد ہو گئے ھیں، جنھوں نے قدیم تر گروہوں، مثلاً غطفان اور ہوازن [رک بآنہا] کی جگہ لے لی ھے ۔ انتہائی جنوب میں وہ قبیلہ آباد ھے جو قدیم نام قحطان [رک بآں] کا حامل ھے ۔

چونکہ الحجاز کی تاریخ کا تعلق مکے، مدینے اور ان بہت سے مقامات اور مختلف قبائل کی تاریخ سے بہت قریب کا ھے جن کا ذکر اوپر کیا گیا ھے، لہٰذا اسے یہاں بیان نہیں کیا جائے گا ۔ صرف یہ بتا دینا کافی ہو گا کہ تاریخ میں الحجاز کی خود مختار سلطنت کا سرکاری نام صرف دس برس سے کم عرصے کے لیے رہا، یعنی شاہ الحسین بن علی کے عہد حکومت میں (۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۶ء تا ۱۳۴۳ھ / ۱۹۲۴ء) ۔ ۱۳۴۴ھ / ۱۹۲۵ء سے پورا الحجاز سعودی خاندان کی مملکت میں شامل ھے ۔

الحجاز ایسا غریب ملک جہاں مدت سے

bestturdubooks.wordpress.com

قانون و قاعدے کی بندش ناگوار سمجھی گئی، اب کئی لحاظ سے ایک بہتر دور میں داخل ھو رہا ھے ۔ قبائل کی حرص و آز کو، جس نے صدیوں تک خشکی کے راستے حج کرنے والوں کو اپنی آماجگاہ بنائے رکھا تھا، اب زیر کر لیا گیا ھے اور بین القبائلی کینہ توزی کا خاتمہ ھو گیا ھے ۔ خشکی، سمندر اور ہوا میں سفر کرنے کے ذرائع میں مؤثر اصلاحات نافذ کی گئی ھیں ۔ بیرونی دنیا سے زیادہ قریبی تعلّقات استوار کیے جا رھے ھیں اور تعلیم، صحت عامّہ اور دوسرے شعبوں میں ترقّی کی جانب قدم بڑھایا جا رہا ھے ۔ ان اصلاحات کی بدولت بہت سے باشندوں کی زندگی زیادہ آرام و آسائش سے گزر رہی ھے ۔ سعودی عرب کی حکومت کو معدنی تیل کی صنعت سے جو آمدنی ھوتی ھے اس کی وجہ سے الحجاز بیرونی اسلامی دنیا کی داد و دہش سے بے نیاز ھو گیا ھے ۔

مآخذ : دیکھیے مآخذ بذیل مقالات جزیرة العرب، مکه، مدینه؛ الحجاز کے مقامی جغرافیے کو نسبةً بہت زیادہ صحت کے ساتھ ان مفصل نقشوں (پیمانه : ۱ = ۵۰۰۰۰۰) میں دکھایا گیا ھے جو United States Geological Survey (۱۹۵۸ تا ۱۹۶۲ء) نے شائع کیے ھیں ۔ مقامی لاطینی اور عربی رسم الخط میں دیے گئے ھیں، لیکن باعتبارِ معیار صحت مقامی جغرافیے کی صحت کا مقابله نہیں کرتا ۔ جن علاقوں سے اس مقالے میں بحث کی گئی ھے وہ جغرافیائی نقشوں، I-200B، I-204B، I. 205B، I-210B، I-211B، I. 216B، اور I-217B، بذیل سلسلۂ موسومه *Miscellaneous Geologic Investigations* میں آ گئے ھیں ۔ ان کے مقابلے کے طبقات الارضی نقشے بھی ملتے ھیں ۔ جو معلومات ۱ = ۵۰۰۰۰۰ پیمانے کے نقشوں میں دی گئی ھیں، ان کا خلاصه جزیرة العرب کے ایک نقشے (پیمانه : ۱ = ۲۰۰۰۰۰۰) میں کر دیا گیا ھے، جسے USGS نے علٰحدہ علٰحدہ انگریزی اور عربی میں شائع کیا ھے (بار دوم، ۱۹۶۳ء)۔

(G. Rentz)

حجاز ریلوے : عثمانی سلطان عبدالحمید ثانی* کے عہد حکومت کے ریلوے کے دو بڑے منصوبوں میں سے ایک (دوسرا منصوبه بغداد ریلوے) ۔ اس کا مقصد دمشق اور مقدس شہروں [مکه و مدینه) کے درمیان ریلوے لائن بچھا کر حج کے لیے سہولتیں مہیا کرنا اور اتحاد اسلامی کی حکمت عملی کو فروغ دینا تھا ۔ اس سے سلطنت کے ایسے عرب صوبوں میں جن میں اکثر ہنگامے ھوتے رہتے تھے فوجی دستوں کو بھیجنے کا کام بھی لیا گیا ۔ ایک طویل مدت سے اس پر غور و فکر کیا جا رہا تھا ۔ ۱۹۰۰ء میں سلطان نے دو کمیشن قائم کیے، ایک کمیشن عزت پاشا دمشقی کے تحت، اور دوسرا والیِ شام کے تحت ۔ اس کے ساتھ ساتھ عبدالحمید نے خود پچاس ہزار پونڈ کا ایک عطیه دے کر تمام عالم اسلام سے چندے کے لیے اپیل کی ۔ اسی طرح سلطنت کے دیوانی اور فوجی افسروں کو حکم دیا گیا که اپنی تنخواھوں کا ایک حصه چندے میں دیں اور مملکت کے تمام لوگوں پر ایک خصوصی محصول عائد کیا گیا ۔ اس منصوبے کو کبھی سرمائے کی کمی کا سامنا نہیں کرنا پڑا ۔ اس منصوبے میں درعه سے حیفه تک ایک برانچ لائن بھی شامل تھی، جس کے لیے ۱۸۹۰ء میں ایک برطانوی فرم کو ٹھیکه دیا گیا، لیکن یه فرم اسے مکمّل نه کر سکی ۔ اس فرم نے فی الواقع چند میل لمبی جو پٹڑی بچھائی اس کا سامان بھی حجاز کمیشن نے خریدا تھا ۔ دو اور برانچ لائنوں (ایک زرقاء سے لے کر الصّلت کے نزدیک فاسفیٹ کی کانوں تک، اور دوسری معان سے عقبه تک) کا بھی منصوبه بنایا گیا (مؤخرالذکر کو ۱۹۰۵ء میں، مصر اور ترکیه کے درمیان ایک سرحدی تنازع کے نتیجے میں ترک کرنا پڑا) ۔ ۱۹۰۱ء میں

اطالوی انجینئر لابیلا La Bella کی جگہ، جسے ابتدا میں تعمیر کا کام سپرد کیا گیا تھا، جرمن انجینئر مائسنر Meissner کو مقرر کیا گیا، جس کے زیرِ ہدایت تعمیر مکمل ہوئی، اگرچہ العُلا کے ورے صرف مسلمان انجینئروں کو ملازم رکھا گیا۔ دمشق سے مدینه لائن کا سروے ایک ترک انجینئر مختار بیگ نے کیا؛ یه بالعموم حاجیوں اور کاروانوں کے راستے پر بچھائی گئی، کہیں کہیں پہاڑیوں یا غیر موزوں زمین کی وجه سے انحراف کیا گیا۔ ایک ایسے علاقے میں اس کی تعمیر ایک شاندار کارنامه تھا جس کا بیشتر حصه بے آب تھا، جسے T. E. Lawrence نے *Seven Pillars of Wisdom* میں بڑی وضاحت سے مسموم کا علاقه قرار دیا ہے، جہاں پیچش کا مرض عام تھا۔ آب رسانی سب سے زیاده مشکل تھی اور اس مشکل پر جزوی طور پر کنویں تعمیر کر کے اور انہیں بھاپ کے پمپوں یا پون چکیوں سے چلا کر، یا ریلوے ٹرکوں میں پانی لا کر دور کیا گیا۔ عمّان کے قریب، جہاں ڈھلانوں کے اتار چڑھاؤ ہیں (جہاں کسر کی طرف چڑھائی کرتے وقت گاڑی کو دو حصّوں میں لے جایا گیا تھا) اور العقبة الحجازیه کے قریب، جہاں لائن سطح سمندر سے تین ہزار سات سو فٹ کی بلندی پر تھی اور اس کے بعد یک لخت تیز موڑوں کے ذریعے بطنُ الغُول نام ایک گھاٹی میں اتری۔ فوجیوں سے کام لینے کی وجه سے تعمیر ممکن ہو گئی۔ ان فوجیوں کی مجموعی تعداد ۵۶۵۰ تھی اور انہیں اس کام کے لیے ایک اضافی الاؤنس ملتا تھا.

ریل کی پٹڑی کا سرا زرقاء (دمشق سے ۲۰۳ کیلومیٹر) میں ۱۹۰۲ء میں، قطرانه (۳۲۶ کیلومیٹر) میں ۱۹۰۳ء میں، معان (۴۵۹ کیلومیٹر) میں ۱۹۰۴ء میں، ذاتُ الحجّ (۶۱۰ کیلومیٹر) میں ۱۹۰۶ء میں، العلا (۹۹۳ کیلومیٹر) میں ۱۹۰۷ء میں اور مدینے (۱۳۲۰ کیلومیٹر) میں ۱۹۰۸ء میں پہنچا۔ درعه سے حیفه کا حصّه (۱۶۰ کیلومیٹر) ۱۹۰۵ء میں مکمل ہوا۔ ریلوے پر چالیس لاکھ پونڈ لاگت آئی، جس میں انجنوں اور ڈبوں کی خرید اور ضروری عمارتوں کی تعمیر شامل تھی (*Consular Reports*)۔ ۱۹۰۴ء اور ۱۹۱۷ء کے درمیان درعه سے حیفه حصّے کو بُصریٰ تک بڑھا دیا گیا اور عکّا تا بلد الشّیخ (۱۷ کیلومیٹر)، عفوله تا لُدّ (ایک سو کیلومیٹر)، وادی السُّور تا العوجاء (۱۰۵ کیلومیٹر)، التین تا بیت ہنم (۳۹ کیلومیٹر) کی برانچ لائنوں کا اضافه کیا گیا (*Syria and Palestine*، *Foreign Office Handbook*، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۶۹)۔ دمشق تا مدینه، درعه تا حیفه بڑی پٹڑی بچھانے کا کام بڑی سرعت سے مکمل ہوا۔ سالانه کوئی ۱۸۲ کیلومیٹر لمبی لائن بچھائی گئی۔ یه ایک ایسی شرح ترقی ہے جسے آناطولی کی ریلوے بھی حاصل نه کرسکی اور عثمانی ریلوے کی تاریخ میں تیز ترین تھی۔ مال برداری کے چند ایک ڈبوں کو چھوڑ کر، جو بحری اسلحه‌خانے میں بنائے گئے، تمام مواد باہر سے خریدا گیا، پٹڑیاں اور سلیپر بلجئم، جرمنی اور امریکی فرموں نے مہیا کیے اور انجن اور ڈبے صرف بلجئم اور جرمنی کی فرموں نے۔ گاڑیوں کی لمبائی عام طور پر اس وزن سے متعین کی جاتی جسے انجن عمّان اور یرموک کی وادیوں کی ڈھلانوں میں کھینچ سکتا تھا۔ ابتدا میں دستی بریکیں استعمال کی جاتی تھیں، لیکن رفته رفته Hardig کا خود کار بریکوں کا طریقه شروع کیا گیا (*Consular Reports*)۔ پٹڑیوں کی چوڑائی ۱۰۰۵ میٹر تھی۔ انجنوں میں شروع میں کوئله اور پھر لکڑی استعمال کی جاتی تھی۔ ایک مسئله یه تھا که صحرائی پانی میں معدنیات کی وجه سے بوائلر ٹیوبیں اکثر خراب ہو جاتی تھیں۔ اس کا نتیجه یه ہوا که ۱۹۱۴ء میں صرف

پندرہ انجن کام کے قابل تھے (*Admiralty Handbook,* *Arabia*، لنڈن ۱۹۱۷ء، ۲ : ۳۷ تا ۴۱) - کوئی ایک ہزار چھے سو حاجی سالانہ اس ریلوے پر سفر کرتے تھے (غالب اکثریت شامیوں اور کردوں کی تھی)، کیونکہ بہت سے حاجی جدّے کے راستے سے جاتے تھے - دمشق سے مدینے تک کے سفر میں تقریباً باسٹھ گھنٹے صرف ہوتے تھے - گاڑی تقریباً تیئیس کیلومیٹر فی گھنٹہ کی رفتار سے چلتی تھی - درجۂ سوم کے مسافروں کا ایک طرفہ کرایہ ۳.۱۰ پونڈ اسٹرلنگ تھا (*Consular Reports*) - بڑے سٹیشن دمشق، درعہ، حَیْفَہ، قطرانہ، معان، تبوک، قلعةالمعظم، مدائن صالح، العلا، ھدیہ اور مدینہ تھے - عام طور پر سٹیشنوں کا درمیانی فاصلہ تقریباً بیس کیلومیٹر ہوتا تھا اور انھیں بدوؤں کے مسلسل حملوں کے خلاف حفاظت کے لیے بطور قلعوں کے بھی استعمال کیا جاتا تھا - ۱۹۰۸ء کے دوران میں ایک سو اٹھائیس حملوں کی اطلاع دی گئی؛ بدو ٹیلیگراف کے تار کاٹ دیتے، پٹڑی تباہ کر دیتے، سٹیشن کی عمارات کو نقصان پہنچاتے اور مسافروں کو لوٹ لیتے - ریلوے، جسے وہ فرنگیوں کی ناپاک چیز قرار دیتے تھے، حاجیوں کی آمد و رفت کے سلسلے میں ان کے مفادات کے لیے مضر تھی (*Consular Reports*) - حجاز ریلوے کے بارے میں بدویوں کا یہ طرز عمل نوجوان ترکوں کے انقلاب اور ترکیہ - اطالیہ جنگ کی وجہ سے حجاز ریلوے کی مزید تعمیر کا کام بند ہو گیا اور مکّے تک ریلوے کی توسیع کے ابتدائی منصوبے پر عمل درآمد نہ ہو سکا - جدّے اور مکّے کے درمیان ایک لائن کا منصوبہ، جس کے لیے ۱۹۱۱ء میں سروے کیا گیا تھا، انھیں اسباب کی بنا پر ختم ہو گیا.

حجاز ریلوے کی تعمیر مہنگی اور اسے برقرار رکھنا مشکل تھا (*Foreign office handbook, Arabia*، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۲۶) - بہرحال یہ ریلوے حیفہ کی ترقی کے لیے ایک نعمت عظمٰی ثابت ہوئی، جو درعہ-o-حیفہ لائن کے کھلنے سے قبل ایک چھوٹی سی بندرگاہ تھی اور اپنی حریف بندرگاہ جفّہ کی وجہ سے ماند پڑی ہوئی تھی - ریلوے کے کھل جانے سے حیفہ نے مسلسل ترقی کی، حوران سے غلے کی برآمد بیروت سے اپنی طرف موڑ لی اور دمشق و عرب سے درآمد کی تجارت بھی اپنی طرف کھینچ لی - ۱۹۰۷ء میں حیفہ کی برآمدات کی کل قیمت دو لاکھ ستر ہزار پونڈ تھی - ۱۹۱۲ء میں یہ بڑھ کر تین لاکھ چالیس ہزار ہو گئی - ۱۹۰۷ء میں اس کی کل برآمدات، ریلوے کے سامان کو چھوڑ کر، دو لاکھ چالیس ہزار پونڈ مالیت کی تھیں، ۱۹۱۲ء میں بڑھ کر تین لاکھ پچھتر ہزار ایک سو پونڈ ہو گئی (*Syria (including Palestine)* : **Admiralty Handbook**، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۳۰۴، ۴۹۲) - پہلی جنگ عظیم کے آغاز تک یہ ریلوے کام کر رہی تھی، آخر کرنل لارنس Lawrence نے معان اور مدینے کے درمیان کے بعض حصوں کو تباہ کر دیا - تب سے یہ حصہ بے کار پڑا ہے - جنگ کے بعد ریلوے کی ملکیت ان علاقوں کو مل گئی جن میں سے وہ گزرتی تھی - شام کو دمشق-o-درعہ، درعہ-o-سمخ کی؛ فلسطین کو حیفہ-o-سمخ کی، شرق اردن کو درعہ-o-معان کی اور سعودی عرب کو معان-o-مدینے کے حصوں کی (اس کی توثیق ۱۸ اپریل ۱۹۲۵ء کے فیصلے سے ہو گئی، جو جمعیت اقوام کے مقرر کردہ سوئٹزرلینڈ کے پروفیسر M. Eugène Borei نے دیا) - ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۹ء کے دوران میں برطانیہ اور فرانس کی انتدابی طاقتوں نے معان-o-مدینے کے حصے کو بحال کرنے کی کوشش کی (دوسرے حصے پہلے ھی کام کر رہے تھے)، لیکن سلطان ابن سعود کے اس اصرار کی وجہ سے یہ کوشش ناکام ہو گئی کہ ریلوے کو ایک وقف قرار

دیا جائے اور اس طرح تمام مسلمانوں کی طرف سے پوری لائن کی ملکیت کا مطالبہ کیا۔ جب جنوری ۱۹۲۳ء میں لوزان Lausanne کانفرنس میں اس مسئلے پر بحث ہوئی تو برطانیہ اور فرانس نے، جو ریلوے کو مذہبی نوعیت کا ادارہ تسلیم کرنے کی خواہش رکھتے تھے، ایک اسلامی مشاورتی مجلس کی تشکیل کے لیے اپنی رضامندی کا اعلان کیا کہ اس مجلس میں چار ریاستوں کے نمائندے ہوں اور یہ ریلوے کو برقرار رکھنے اور حج کے حالات بہتر بنانے کے لیے مشورہ دے۔ ۶ اگست ۱۹۲۸ء کو حیفہ میں ایک کانفرنس منعقد ہوئی تا کہ معان سے مدینے کے حصے کو بحال کرنے کے مسئلے کو حل کیا جائے، لیکن سلطان ابن سعود کے اس مطالبے کی وجہ سے ناکام ہو گئی کہ ریلوے کی بحالی سے بیشتر زیر انتداب علاقوں میں واقع لائن کے حصوں کی انہیں ملکیت دی جائے۔ نومبر ۱۹۲۸ء میں مستقل انتدابی کمیشن نے شام اور شرق اردن کے بعض مسلمانوں کی طرف سے درخواستیں وصول کیں کہ ریلوے کو چلانے کا کام اور اس پر اختیار مکمل طور پر ایک مسلم کمیشن کو منتقل کر دیا جائے (*League of Nations, Permanent Mandates Commission, Minutes of the Fifteenth Session*، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰، ۲۶۲، ۲۷۹ تا ۲۸۰)۔ اس درخواست کے مسترد ہو جانے پر دسمبر ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں منعقد ہونے والی مسلم کانگریس نے اس مسئلے پر بحث کی اور پہلی درخواستوں میں کیے ہوئے مطالبے کو دہرایا۔ اس اثنا میں سلطان ابن سعود نے اپنے سابقہ موقف میں ترمیم کر لی اور اس بات پر رضامندی دے دی کہ ملکیت کے دعوے پر زور دیے بغیر ریلوے کو دوبارہ کھولنے کے ٹیکنیکل مسائل کو زیر بحث لایا جائے، جبکہ انہوں نے اپنے حقوق محفوظ رکھے۔ ۱۹۳۸ء میں برطانوی حکومت نے، جو فلسطین میں درپیش صورت حال کے مدّ نظر سلطان ابن سعود کی خوشنودی حاصل کرنے کی خواہش مند تھی، ان کے علاقے میں واقع حصے کی مرمت کے کچھ اخراجات ادا کرنے کے لیے آمادگی کا اظہار کیا اور اگلے سال ایک کانفرنس منعقد کرنے کی تجویز پیش کی۔ دوسری جنگ عظیم کے شروع ہو جانے سے یہ مسئلہ ایک بار پھر دب گیا۔ معان اور مدینے کے درمیانی حصے کو دوبارہ تعمیر کیا جا رہا ہے (۱۹۶۹ء)، اور اس کا ٹھیکہ برطانوی فرموں کو دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) ریلوے کے مفصل احوال *Consular Report* میں مل سکتے ہیں، جو پبلک ریکارڈ آفس، لندن میں محفوظ ہیں: *FO*، ص ۷۸، ۱۹۵، ۳۶۸، ۳۷، ۴۲۳؛ (۲) Auler Pasha: *Hedschasbahn*، گوتھا ۱۹۰۶ء؛ (۳) H. Guthe: *Die Hedschasbahn von Damaskus nach Medina: ihr Bau ihre Bedeutung*، لائپزگ، (Eduard Gaehlers Geographisches Institut)، بدون تاریخ؛ (۴) محمد انشاء اللہ: *The history of the Hamidia Hedjaz Railway Project* (اردو، عربی اور انگریزی میں)، لاہور ۱۹۰۸ء؛ (۵) عثمان نوری: عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی، استانبول ۱۳۲۷ھ/۱۹۱۱ء، ص ۱۸۷ تا ۲۳۷؛ (۶) سعید پاشا: سعید پاشانین خاطراتی، استانبول ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۲ء، ۲: ۳۷۶ تا ۳۷۹؛ (۷) *Times Index*، بذیل مادّہ۔

(Z. H. ZAIDI)

⊗ **حجّ:** (ع): حَجّ یا حِجّ کے لفظی معنے ہیں قصد کرنا، کسی جگہ ارادے سے جانا (لسان العرب)۔ اسلامی شریعت کی اصطلاح میں مکۂ مکرمہ میں جا کر بیت اللہ، عرفات، مُزدلفہ اور مِنٰی وغیرہ کا قصد کرنے اور طواف و دیگر مناسکِ حج ادا کرنے اور مقررہ آداب و اعمال بجا لانے کا نام حج بیت اللہ ہے۔

حج اسلام کے ارکان خمسہ، یعنی پانچ بنیادی

ارکان میں سے اھم اور آخری رکن ھے [رک بہ ارکان اسلام].

حج کے لیے اللہ تعالٰی نے بیت اللہ (کعبہ) کو مرکز اجتماع قرار دیا؛ یہ خدا کا پہلا گھر تھا جو نوع انسانی کے لیے قبلہ مقرر کیا گیا۔ قرآن مجید کی رو سے اس کا محل وقوع مکۂ مکرمہ میں ھے اور اس بیت اللہ کو انسانوں کے لیے باعث برکت و ھدایت ٹھیرایا گیا ھے (۳ [اٰلِ عمرٰن]: ۹۶)۔ حضرت ابراھیم علیہ السلام نے اپنے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ کو ساتھ لے کر اس کی بنیادیں اٹھائیں (۲ [البقرۃ]: ۱۲۷) اور دعا کی: رَبِّ اجْعَلْ ھٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّارْزُقْ اَھْلَهٗ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْھُمْ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (۲ [البقرۃ]: ۱۲۶)، یعنی ”اے میرے پروردگار! اس شہر کو پر امن بنا اور اس شہر کے جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ھیں انھیں پھلوں سے رزق عطا کر“؛ نیز یہ التجا کی: رَبَّنَآ اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَھْوِيْٓ اِلَيْھِمْ وَارْزُقْھُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّھُمْ يَشْكُرُوْنَ ۝ (۱۴ [ابرٰھیم]: ۳۷)، یعنی ”اے ھمارے پروردگار! میں نے اپنی اولاد کو تیرے حرمت والے گھر کے پاس ایسی وادی میں آباد کیا ھے جہاں کوئی زرعی پیداوار نہیں ھوتی۔ یہاں بسانے کا مقصد اقامت صلوٰۃ ھے، لہٰذا تو لوگوں کے دل ان کی طرف مائل کر دے اور انھیں کھانے کو پھل عطا کر تاکہ وہ تیرا شکر ادا کرتے رھیں“۔ اللہ تعالٰی نے حضرت ابراھیمؑ کی یہ اور دیگر دعائیں قبول فرمائیں، اور اعلان فرما دیا کہ اللہ نے کعبے کو حرمت والا گھر اور لوگوں کے لیے قیام کا باعث بنایا . . . (۵ [المائدۃ]: ۹۷)؛ نیز فرمایا کہ ھم نے بیت اللہ لوگوں کے لیے مرکز اور مأمن بنایا اور ابراھیمؑ اور اسمٰعیلؑ کو حکم دیا کہ وہ میرے گھر کو طواف کرنے، اعتکاف کرنے اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے پاک و صاف رکھیں (۲ [البقرۃ]: ۱۲۵)۔ حضرت ابراھیم علیہ السلام کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو حج کی دعوت دیں . . . (۲۲ [الحجّ]: ۲۷).

حج کی حقیقت: انسان کے قوائے روحانی کی ابتدائی شگفتگی کے زمانے سے لے کر دنیا کی آج تک کی مذھبی اور روحانی حالت پر اگر نظر ڈالی جائے تو اقوام عالم میں ھمیں عبودیت اور بارگاہ ایزدی میں نیاز کے لیے رنگا رنگ طریقے نظر آتے ھیں اور ھم اس ذات بےرنگ کے ساتھ بندے کی وابستگی، عقیدت مندی اور والہانہ پن کی تصویریں اس کے اعضاء و جوارح کی مختلف حرکت کے آئینے میں دیکھ سکتے ھیں.

عام طور پر نیازمندی دو قسم کی ھوتی ھے، ایک خادمانہ دوسری عاشقانہ۔ پہلی قسم کی نیازمندی کے لیے ضروری ھے کہ درباری لباس پہن کر بڑے ادب اور وقار سے مالک کے دربار میں حاضری دے، تمام احکام و اوامر کی اطاعت کا اقرار کرے، ھاتھ باندھ کر حکم کا منتظر رھے، جھک کر تعظیم بجا لائے، زمین پر تذلل کا ماتھا رکھے۔ یہی مجملاً نماز کی حقیقت ھے۔ عاشقانہ نیاز میں ضروری ھے کہ جس کی نسبت یقینی طور پر معلوم ھو کہ میرے محبوب کی عنایات اور توجہات کا مرکز ھے وھاں دوڑتا، لپکتا، سر کے عمامے اور ٹوپی سے بے خبر، لباس سے بیگانہ، زیب و زینت سے بے پروا، دیوانہ وار چلا جائے۔ یہی مجملاً حقیقت حج ھے.

حجّ کن پر فرض ھے: حج ھر اس مسلمان پر فرض ھے (۱) جو عاقل ھو، مجنون مکلف نہیں؛ (۲) بالغ ھو، بچوں کے لیے ضروری نہیں؛ (۳) اس کے پاس اتنا مال ھو جو نہ صرف اس کے مصارف حج کے لیے کافی ھو بلکہ اُن تمام افراد

کے لیے بھی کافی ہو جن کے معاش کی ذمے داری اُس کے کندھوں پر ہے؛ (۴) تندرست اور صحت مند ہو اور اس کے بدن میں اتنی طاقت ہو کہ حج کا سفر کر سکے اور احکام بجا لا سکے؛ (۵) اس کے لیے راستہ پُر امن ہو؛ (۶) ذریعۂ سفر میسّر ہو، خواہ بری، خواہ بحری، خواہ ہوائی؛ (۷) کوئی عملی روک ٹوک اور بندش نہ ہو، مثلاً حکومت وقت نے حج کو جانے والوں کی تعداد مقرر کر رکھی ہو اور اس میں اس کا نام نہیں آ سکا یا روپیہ تو موجود ہے لیکن زر مبادلہ میسر نہیں، وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (۳ [آل عمرٰن] : ۹۷).

حج کب فرض ہے: جب کسی شخص میں یہ تمام شرائط پائی جائیں تو جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے تصریح کی ہے، اس پر اسی وقت حج فرض ہو جاتا ہے اور امام الشافعیؒ نے تاخیر کرنے والے کو گناہ گار قرار دیا ہے ۔ یہ طریق حتماً غلط اور نا درست ہے کہ انسان حج کے فریضے کو ملتوی کرتا چلا جائے یہاں تک کہ جب بڑھاپا آ دبائے تو اس وقت حج کا ارادہ کر لے ۔ موت کے وقت کا کسی کو علم نہیں؛ اگر شرائط کی تکمیل کے بعد ایک سال بھی گزر جائے اور موت آ جائے یا بیماری آ گھیرے تو ایک فرض کا ترک لازم آئے گا۔

حج کتنی بار فرض ہے: چونکہ حج کے لیے کافی روپیہ، مشقت اور وقت درکار ہے اور اگر تمام احکام ملحوظ رکھ کر صحیح طور پر حج کر لیا جائے تو ساری عمر کے لیے کافی تربیت ہو جاتی ہے، اس لیے شریعت نے عمر بھر میں ایک ہی دفعہ حج فرض قرار دیا ہے ۔ ہاں کسی شخص کو اللہ تعالٰی توفیق عطا فرمائے اور وہ ایک سے زائد حج کر لے تو وہ اس کا نفلی حج ہو گا، جس کی اجازت ہے؛ لیکن فرض صرف ایک حج ہے۔

حج بدل: اگر کسی شخص پر حج فرض ہو چکا ہے اور وہ کسی وجہ سے حج نہ کر سکے، مثلاً اس کے لیے راستہ پر امن نہیں، یا اسے سواری میسر نہیں، یا اس کی صحت کمزور ہے تو وہ اپنی طرف سے کسی دوسرے شخص کو حج کروا سکتا ہے ۔ اگر حج فرض ہونے کے بعد کوئی شخص فوت ہو جائے تو اس کے ورثہ کو چاہیے کہ وہ اس کی طرف سے حج بدل کروائیں ۔ بعض فقہا نے لکھا ہے کہ اس غرض کے لیے تقسیم وراثت سے پہلے اس کے مال میں سے رقم علٰحدہ کر لی جا سکتی ہے ۔ بہتر ہے کہ حج بدل اس شخص سے کروایا جائے، جو خود حج کر چکا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں۔

حج کا وقت: حج کے معیّن ایام تو صرف چھے ہیں، یعنی اسلامی قمری تقویم کے مطابق آٹھ ذوالحجہ سے لے کر تیرہ ذوالحجہ تک بلکہ ضرورت اور مجبوری ہو تو گیارہ ذوالحجہ تک بھی، لیکن اس کا احرام یکم شوال سے آٹھ ذوالحجہ تک جب چاہیں باندھا جا سکتا ہے ۔

حج کے مواقیت: شریعت نے اطرافِ عالم کے لیے چند مقامات متعیّن کر دیے ہیں کہ جو شخص حج کے ارادے سے مکۂ مکرمہ جانا چاہے وہ ان مقامات سے بغیر احرام باندھے نہ گزرے، گویا یہ مقامات اس شاہی دربار کی حدود ہیں، یہیں سے ظاہری طور پر بھی تذلل، انکسار اور تواضع کی حالت ضروری ہے ۔ ان مقامات کو اصطلاح میں مَواقیت کہتے ہیں، جو مِیقات کی جمع ہے ۔ یہ مواقیت تعداد میں پانچ ہیں:

۱ ۔ **یلملم:** یہ ایک پہاڑی کا نام ہے، جو تہامہ کے علاقے میں ہے ۔ یہ پاکستان، ہندوستان اور یمن وغیرہ کی طرف سے آنے والے حاجیوں کا میقات ہے، لیکن اگر کسی شخص کا حج سے

پہلے مدینۂ منورہ جانے کا ارادہ ہو تو اُسے چاہیے کہ یَلَمْلَم سے احرام نہ باندھے بلکہ جدّے اُتر کر مدینۂ منورہ احرام کے بغیر چلا جائے۔ پھر وہاں سے واپسی پر مدینۂ منورہ کے میقات، یعنی ذوالحُلَیفہ سے احرام باندھے۔

۲۔ جُحفہ: یہ مکۂ مکرّمہ اور مدینۂ منورہ کے درمیان ایک بستی تھی، جو اب موجود نہیں۔ اس وقت اس کے قریب ایک اور آباد بستی ہے، جسے رابغ کہتے ہیں۔ یہ جگہ مکۂ مکرّمہ سے جانب شمال تقریباً ایک سو چالیس میل کے فاصلے پر ہے اور مصر، شام، طرابلس اور یورپ وغیرہ سے آنے والے حاجیوں کا میقات ہے۔

۳۔ ذاتِ عِرق: یہ عراق والوں کا میقات ہے۔

۴۔ قَرنِ المنازل: یہ ایک پہاڑ کا نام ہے، جو عَرَفات کی طرف واقع ہے۔ یہ نجد والوں کا میقات ہے، اسے مخفّف کر کے صرف ''قَرن'' بولتے ہیں۔

۵۔ ذوالحُلَیفہ: اس جگہ کو آج کل بئر علی کہتے ہیں۔ یہ مدینے سے تقریباً پانچ میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ مدینے والوں کا میقات ہے۔ مکے سے بعید ترین میقات یہی ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے یہ میقات ان اطراف کے لیے مقرر کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ میقات ان ملکوں کے لیے ہیں اور جو شخص یہاں سے یا ان ملکوں سے گزرے جو ان کے آس پاس یا آمنے سامنے میں پڑتے ہیں اور اس کی نیت حج کرنے کی ہو تو اس پر فرض ہے کہ یہاں سے بغیر احرام باندھے نہ گزرے، جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں سے احرام باندھیں، حتّٰی کہ جو لوگ مکے میں رہتے ہیں وہ اپنے گھروں ہی سے احرام باندھیں۔

اِحرام: حج کے لیے احرام باندھنا اسی طرح ہے جس طرح نماز کے لیے تکبیر تحریمہ۔ حج کے موقع پر کمال اتحاد اور یکرنگی اور اس کے ساتھ ہی انتہائی عجز و انکسار کے اظہار کے لیے ایک معمولی سا مخصوص لباس پہننے کا حکم دیا گیا ہے یعنی بن سِلی، بے رنگی، صرف دو چادریں، جن میں سے ایک بطور تہبند باندھ لی جاتی اور دوسری جسم کے اوپر کے حصے پر اوڑھ لی جاتی ہے۔ سر پر عمامہ، ٹوپی یا کوئی اور چیز، پاؤں میں جرابیں یا موزے منع ہیں۔ کوئی سلا کپڑا استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ لباس مردوں کا ہے۔ عورتیں اپنے عام لیکن سادہ اور حتی الوسع سفید لباس میں رہ سکتی ہیں۔ احرام باندھنے کے بعد خوشبو یا تیل وغیرہ لگانا، بال بنوانا، ناخن ترشوانا، حرم کے درختوں، پودوں اور (باستثناے اذخر) گھاس وغیرہ کاٹنا، شکار کرنا، شکار کو بھگانا، ڈرانا یا کسی شکاری کی کوئی امداد کرنا، بیویوں سے متمتع ہونا، واہیات کتابیں پڑھنا، بیہودہ باتیں کرنا منع ہے۔ گویا احرام ہی سے اصل عبادت حج شروع ہوجاتی ہے۔ احرام باندھنے کے بعد بکثرت درود پڑھنا اور استغفار و ذکر الٰہی کرنا چاہیے، خاص طور پر تلبیہ بلند آواز سے کہنا چاہیے۔

تلبیہ: تلبیہ یہ ہے: لَبَّیْکَ، اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ، لَبَّیْکَ، لَا شَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ، اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ، لَا شَرِیْکَ لَکَ (مسلم): میرے اللہ! میں حاضر ہوں، میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں تیرے دربار میں حاضر ہوں۔ ہر قسم کی حمد اور نعمت تیرے لیے ہے، حکومت بھی تیری ہی ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ ان الفاظ سے جذبۂ تعبد و اطاعت کی تعبیر ہوتی ہے اور اس کے بار بار کہنے سے اس کا استحضار ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ احرام سے دراصل اللہ تعالٰی کے لیے اپنے اخلاص، جذبۂ تعظیم اور والہانہ عقیدت محسوس طور پر

دکھانا مقصود ہے ۔ اس میں انسان لذات نفسانی، عادات مالوفہ، زیب و زینت اور تجمل و آرائش کو ترک کر کے اپنے آپ کو جناب باری تعالیٰ کے سامنے ذلیل و حقیر صورت میں پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ وہ یہ ذمے داری محسوس کرتا ہے کہ نفس کو اپنی خواہشات پورا کرنے کے لیے مطلق العنان نہ چھوڑے ۔ شکار ایک قسم کی تفریح اور آزادہ‌روی ہے اس سے روک دیا، لیکن شکار کی حقیقت کا سمجھ لینا بھی ضروری ہے، بعض وقت آدمی کسی جانور کو اس لیے قتل کرتا ہے کہ اس کا گوشت کھائے، بعض وقت صرف تفریح اور مشق و تمرین مقصود ہوتی ہے، لیکن عرف و عادات کا استقراء بتاتا ہے کہ کوئی بھی موذی چیز کے قتل کو شکار نہیں کہتا ۔ اسی طرح حلال پالتو جانوروں نیز مرغی وغیرہ کے ذبح کرنے کو شکار نہیں کہتے ۔ جنسی خواہش کا پورا کرنا بہیمیت کے اقتضا میں منہمک ہو جانا ہے ۔ ہر چند کہ نظام تشریعی کے اصول اس کے کلیۃً ممنوع قرار دینے سے مانع ہیں اور رہبانیت اسلام میں منع ہے، پھر بھی بعض مخصوص حالات اور مقامات میں اس سے اجتناب عین صواب ہے ۔ سلے ہوے کپڑے نہ پہننے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا پہننا ’ارتفاق‘ کے مفہوم میں داخل ہے اور ان سے تجمل و زینت حاصل ہوتی ہے، جس کا حالت احرام میں چھوڑنا مقصود ہے ۔ احرام باندھنے سے احرام کھولنے تک دنگا فساد، ایذا رسانی اور لڑائی جھگڑے سے باز رہے ۔ کسی چیونٹی تک کو بھی نہ مارے ۔ حاجی تو نیکی، پاکبازی اور امن و سلامتی کا پیکر ہوتا ہے ۔

حج کی صورتیں : حج کی تین صورتیں ہیں : ۱ - حج مفرد؛ ۲ - حج قِران؛ ۳ - حج تمتّع - **حج مفرد :** حج مفرد یہ ہے کہ انسان احرام باندھتے وقت صرف حج کرنے کی نیت کرے اور کہے اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ بِالْحَجِّ ’’یا الٰہی میں حج کے لیے حاضر ہوا ہوں‘‘ ۔ اس کے بعد حج کے اختتام تک اپنے احرام کو قائم رکھے اور اگر عُمرہ کرنا چاہے تو حج کے ختم کرنے اور اس کا احرام کھول دینے کے بعد عمرہ کر سکتا ہے، جس کے لیے اسے پھر سے عمرے کی نیت کر کے احرام باندھنا ہوگا۔

حج قِران : حج قِران یہ ہے کہ انسان احرام باندھتے وقت حج و عمرہ دونوں کی اکھٹی نیت کرے اور کہے اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ (یا الٰہی میں حج اور عمرہ دونوں کے لیے حاضر ہوا ہوں)؛ اور پھر تا اختتام عمرہ و حج احرام نہ کھولے، جیسا بھی موقع ہو خواہ عمرہ پہلے کرے خواہ حج ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حج قِران کی نیت کی تھی لیکن امت کے لیے آپ کو حج تمتّع پسند تھا ۔

حج تمتّع : حج تمتّع یہ ہے کہ انسان احرام باندھتے وقت حج اور عمرہ دونوں کی نیت کرے، لیکن یا تو پہلے مرحلے پر صرف یہ کہے اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ بِالْعُمْرَةِ (یا الٰہی میں عمرے کے لیے حاضر ہوا ہوں)، پھر عمرہ کر کے بالوں کے قصر یا حلق کے بعد احرام کھول دے اور پھر اس کے بعد یوم عرفہ یعنی حج سے ایک دن پہلے حج کا احرام یوم التَّرْوِیَہ کو باندھے اور اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ بِالْحَجِّ یا اللہ میں حج کے لیے حاضر ہوا ہوں کہہ کر حج کے مناسک ادا کرے یا اسی طرح پہلے حج کرے اور پھر عمرہ کرے۔

حج مفرد، قِران یا تمتع کی نیت کر لینے کے بعد اسے تبدیل نہیں کیا جا سکتا، ایک صورت کے سوا کہ آدمی نے حج تمتع کی نیت کی ہو اور پھر اس کا خیال ہو کہ میں قِران کر لوں تو وہ طوافِ عمرہ شروع کرنے سے پہلے پہلے قِران کی نیت کر سکتا ہے، اس میں فقہا میں سے کسی کو اختلاف نہیں۔

حج تمتع کا طریق : حج تمتع کا طریق یہ

ھے کہ میقات سے حج تمتع کا احرام باندھ کر روانہ ھو جائے اور راستے بھر کثرت سے دعا، استغفار اور ذکر الٰہی کرتا رھے اور مکّۂ مکرمہ پہنچنے کے ساتھ ھی وضو کر کے اور (اگر ممکن ھو تو قیام گاہ پر جانے سے پہلے ھی) عمرہ کر کے احرام کھولدے۔ احرام کھول دینے کے بعد احرام کی پابندیاں ختم ھو جاتی ھیں، لیکن ذکر الٰہی میں ھر وقت مصروف رھنا ضروری ھے۔ اس کے بعد ساتویں ذوالحجہ سے مناسک حج شروع ھوتے ھیں جو ایک ھفتے میں ختم ھوتے ھیں۔

یوم الزِّینَة: ذوالحجہ کی ساتویں تاریخ کو یوم الزِّینة کہتے ھیں۔ اس دن آدمی کو چاھیے کہ صاف کپڑے پہنے، غسل کرے، خوشبو لگائے اور اگلے دن حج کے فریضے کے لیے باقاعدہ تیار ھو جائے۔ اس دن ظہر کے بعد امام مسجد حرام میں خطبہ پڑھتا ھے، جس میں مسائل حج بیان کرتا ھے۔ یہ خطبہ مسنون ھے، اس کا سننا مستحب ھے۔

یوم التَّروِیَة: ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ کو یوم الترویة کہتے ھیں، یوم الترویة اسے اس لیے کہتے ھیں کہ اس دن تقریباً بے آب و گیاہ میدان میں ایک ھفتے کے سفر پر روانہ ھوتے ھیں، اس لیے اس دن اچھی طرح اونٹوں کو، جو عرب کی مخصوص سواری ھے، پانی وغیرہ پلا کر سیر کر لیا جاتا ھے، اس دن حاجی نماز فجر ادا کرنے کے بعد اپنی قیام گاہ سے حج کا احرام باندھے اور بہتر ھے کہ اس کے بعد دو رکعت نفل پڑھ لے اور منٰی کے لیے روانہ ھو جائے۔ منٰی مکے سے تقریباً تین میل ھے، ظہر، عصر، مغرب، عشا اور فجر یعنی پانچ نمازیں منٰی ھی میں ادا کرے۔

یوم الحج: ذوالحجہ کی نویں تاریخ کو یوم الحج کہتے ھیں۔ اسی کا نام یوم العرفة بھی ھے۔ یوم عرفہ اسے اس لیے کہتے ھیں کہ یہ دن عرفات میں گزارا جاتا ھے اور یوم الحج اسے اس لیے کہتے ھیں کہ در اصل یہی وہ دن ھے جس کے انتظار میں مسلمانوں کا عظیم الشان اور عالمگیر اجتماع ھوتا ھے۔ اگر اس دن کوئی شخص عرفات میں نہ پہنچ سکے تو اس کا حج نہیں ھوتا۔ اس دن سورج نِکلنے کے بعد منٰی سے عرفات کے لیے روانہ ھو جاتے ھیں جو منٰی سے تقریباً چھے میل کے فاصلے پر ھے۔ سنت یہ ھے کہ ضَب کے راستے سے انسان جائے اور مأزِمان کے راستے سے واپس آئے۔ اسی طرح عرفات کی حدود میں سورج ڈھلنے کے بعد داخل ھونا چاھیے۔ عرفات ایک وسیع بیابان ھے جہاں نہ کوئی درخت ھے، نہ سایہ۔ اس جگہ مسجد نمرہ میں یا جبلِ رحمت پر خطبہ ھوتا ھے۔ اس کے بعد اذان دی جاتی ھے اور ظہر و عصر کی دونوں نمازیں قصر کر کے سورج ڈھلتے ھی پڑھ لی جاتی ھیں۔ اس کے بعد شام تک کے چار پانچ گھنٹے حج کا لب لباب ھیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا اَلحج الوُقُوفُ بِعَرَفَة (حج عرفات میں ٹھیرنے کا نام ھے)۔ اس تمام وقت کو دعا، استغفار، تسبیح، تہلیل، تکبیر، تحمید اور ھر طرح کے ذکرِ الٰہی، درود اور تلاوت قرآن مجید میں گزارے اور بیچ بیچ میں احرام کے خاص شعار یعنی تلبیہ کی صدا بھی لگاتا جائے۔ اس موقع پر ادعیۂ مسنونہ کے علاوہ اپنی زبان میں دعائیں مانگے۔ حتی الوسع یہ وقت کھڑے ھو کر گزارا جائے۔ پھر جب سورج غروب ھو جائے اور شفق کی سرخی زائل ھونے لگے تو اُسی وقت عرفات سے واپس مُزدلفہ روانہ ھو جائے۔ سورج غروب ھونے سے پہلے عرفات سے نِکلنا منع ھے۔ مزدلفہ پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر کے ادا کرے اور صرف فرض رکعتیں پڑھے اور بقیہ رات مُزدلفہ میں بسر کرے، ھاں آدھی رات کے بعد کمزوروں، بیماروں، بچّوں اور عورتوں کو

منی کے لیے روانہ ہو جانے کی اجازت ہے ۔ یہاں نماز فجر بالکل اول وقت میں ادا کرے ۔ اس نماز کے بعد سے حج کی خاص تکبیر شروع ہو جائے گی اور تیرہ تاریخ کی عصر تک ہر نماز کے بعد کہی جائے گی، تکبیر یہ ہے : اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا الٰہ الا اللہ، و اللہ اکبر، اللہ اکبر، و للہ الحمد، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ ہی سب سے بڑا ہے، وہی سب سے بڑا ہے اور ہر قسم کی حمد و ستائش کا وہی سزاوار ہے ۔

یوم النحر : ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو یوم النحر کہتے ہیں، وہی دن جس میں حج کی یادگار کے طور پر دنیا کے سب مسلمان عیدالاضحٰی مناتے ہیں ۔ اس دن حاجی کو چاہیے کہ اول وقت نماز فجر ادا کر کے مشعر الحرام میں کھڑا ہو کر ذکر الٰہی اور دعاؤں میں مصروف ہو جائے۔ اس کے بعد جب طلوع فجر کے بعد خوب روشنی ہو جائے اور سورج نکلنے کے قریب ہو تو منی کے لیے کوچ کرے، جو یہاں سے جانب مکۂ مکرمہ تین میل کے فاصلے پر ہے اور وادی محسر سے چلتے چلتے رمی جمار کے لیے ستر کنکریاں اٹھا لے ۔ یہ کنکریاں کم و بیش چنے کے دانے کے برابر ہوں ۔ آگے جا کر وادی محسر، جو تین سو گز لمبی ہے، تیزی سے قطع کرے، اسے تیزی سے اس لیے قطع کیا جاتا ہے کہ یہاں اصحاب فیل پر عذاب الٰہی نازل ہوا تھا ۔ منی پہنچ کر سب سے پہلے صرف جمرۃ العقبہ پر سات کنکریاں پھینکے ۔ یہ رمی جمار (کنکریاں مارنا) قیام منی کے پہلے دن یوم الاضحیۃ کو عمل میں آتی ہے ۔ اس کے بعد دوسرے، تیسرے اور چوتھے دن (یعنی ۱۱، ۱۲ و ۱۳ ذوالحجہ) تینوں جمروں پر اسی طرح رمی کرے، سات کنکریوں کے حساب سے یہ ستر کنکریاں ہوئیں ۔ جمرے تین ہیں: (۱) الجمرۃ العقبۃ (۲) الجمرۃ الوسطٰی (۳) الجمرۃ الصغرٰی؛ انھیں کو عوام ابلیس کبیر، وسطانی، اور صغیر کہتے ہیں ۔ ان ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ عوام انھیں شیطان کی جائے قیام سمجھتے ہیں اس لیے بعض جذباتی لوگ بڑے بڑے پتھر اٹھا کر ان پر دے مارتے ہیں، بعض پرانی جوتیاں پھینکتے ہیں ۔ یہ غلط طریق ہے ۔

رمی جمار کا طریق : رمی جمار کا طریق یہ ہے کہ جمروں کے سامنے کھڑے ہو کر منی کو اپنے دائیں ہاتھ رکھے اور کعبے کو بائیں ہاتھ اور ایک ایک کنکری کو انگوٹھے اور ساتھ والی انگلی میں پکڑ کر دعائیں پڑھتا اور تکبیریں کہتا ہوا پھینکے ۔ بیمار اور کمزور لوگوں کی طرف سے دوسرا آدمی بھی رمی جمار کر سکتا ہے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا : رمی جمار کا یہ فائدہ ہے کہ ہر کنکری کے عوض اللہ تعالٰی ہر وہ گناہ معاف فرماتا ہے جو ہلاکت کا موجب ہوتا ہے ۔

رمی جمار اس واقعے کی یادگار ہے جو حضرت ابراہیمؑ کو پیش آیا تھا، جب وحی الٰہی کے مطابق حضرت اسمعیلؑ کی قربانی دینے کے لیے آپ چلے تو شیطان نے وسوسہ پیدا کیا کہ ایسا نہ کریں ۔ اس وقت آپ نے اسے جمرۂ اولٰی کے پاس کنکریاں ماری تھیں ۔ اس کے بعد شیطان حضرت ہاجرہ کے پاس گیا اور ان سے حضرت ابراہیمؑ کا ارادہ بیان کر کے اس کی برائی ظاہر کی ۔ اس وقت حضرت ہاجرہؓ نے اسے جمرۂ ثانیہ کے پاس کنکریاں ماریں، پھر وہ حضرت اسمعیلؑ کے پاس گیا اور حضرت ابراہیمؑ کا ارادہ قربانی کی نسبت بیان کر کے انھیں باپ کے خلاف بھڑکایا ۔ اس وقت انھوں نے اسے جمرۂ ثالثہ کے پاس کنکریاں ماریں ۔

اس سنگ باری سے دیو نفس کو رام کرنے کی تربیت ملتی ہے اور برائی کے راستوں سے دور رہنے کا

سبق حاصل ہوتا ہے۔

قربانی: رمی جمار کے بعد قربانی کا وقت ہے۔ قربانی کا جانور عیب دار یعنی اندھا، کانا، سینگ کٹا، کان کٹا، دُم کٹا، لنگڑا، بیمار اور بہت کمزور و نحیف نہیں ہونا چاہیے۔ قربانی میں اُونٹ، گاے، بیل، بھینس، بکرا، چھترا، دُنبہ وغیرہ دینا چاہیے۔ دودھ والے جانور، جن کے نیچے بچّے ہوں، ذبح نہیں کرنے چاہییں۔ قربانی کے جانور کے لیے جس عمر (مُسِنّہ) کی قید شریعت نے رکھی ہے اس کا بھی خیال رکھنا لازم ہے۔ کم سے کم ایک جانور کی قربانی ضروری ہے۔ اگر کوئی زیادہ کرسکے تو بہتر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم نے ایک سو اونٹوں کی قربانی دی تھی، جن میں سے اپنی عمر کی نسبت سے تریسٹھ اونٹ آپ نے اپنے ہاتھ سے ذبح کیے تھے اور بقیہ آپ کی طرف سے حضرت علیؓ نے۔ جس نے حج تمتع کیا ہے اور اتنی مالی استطاعت نہیں رکھتا کہ جانور ذبح کرسکے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ قربانی کے بجاے وہ دس روزے رکھے جن میں سے تین ایام تشریق یعنی گیارھویں، بارھویں، تیرھویں ذوالحجہ کو اور باقی سات اپنے وطن واپس پہنچ کر رکھے جائیں (۲ [البقرۃ]: ۱۹۶)۔ یہ قربانی حج تمتع کی صورت میں فرض ہے۔ حج مفرد میں ضروری نہیں۔ اس قربانی کا گوشت خود بھی کھائیں اور دوست احباب اور مساکین و فقرا کو بھی کھلائیں (۲۲ [الحج]: ۲۸، ۳۶)۔ قربانی کا وقت مِنٰی کے سہ روزہ قیام یعنی دس ذوالحجہ رمی جمار کے بعد سے لے کر بارہ [محدثین کے نزدیک تیرہ] ذوالحجہ کی شام تک ہے۔

حج کے سلسلے میں اگر بعض کوتاہیاں ہو جائیں، مثلاً احرام میں سلے ہوے کپڑے پہن لینا، سر ڈھانک لینا، بال کٹوا لینا، ناخن ترشوا لینا، خوشبو کا استعمال، حرم کا درخت یا سبزی کاٹنا وغیرہ تو بھی قربانی دینا پڑتی ہے، لیکن جرمانے کی اس قربانی کے لیے نئی قربان گاہ نہیں، بلکہ یہ قربانی مکۂ مکرمہ میں ہوگی۔ اس قربانی میں سے خود کھانا منع ہے۔

قربانی کی حکمت: قربانی خدا کے تقرب کے لیے پیش کی جاتی ہے۔ اس کا دستور پُرانا ہے، گو زمان و مکان کے اختلاف سے اس کی نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ قربانی میں چند حکمتیں ہیں: حضرت زید بن ارقمؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم سے دریافت کیا یا رسول اللہ یہ قربانی کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: تمھارے باپ حضرت ابراہیمؑ کی سنت (احمد بن حنبل: مسند)۔ اس طرح یہ قربانی حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیل علیہما السلام کی سچی اور قلبی قربانی کی یادگار ہے، جو ان بزرگ ہستیوں نے اللہ تعالٰی کی فرمانبرداری میں کر دکھائی۔ اس واقعے کو قرآن مجید (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۰۲ تا ۱۰۵) میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

''ابراہیمؑ نے اسمٰعیلؑ سے کہا: اے میرے پیارے بیٹے! میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں۔ اب تو غور کر کے بتا کہ تیری کیا راے ہے۔ اسمٰعیلؑ نے جواب دیا آپ وہی کیجیے جس کا آپ کو حکم دیا گیا ہے۔ آپ مجھے انشاءاللہ صابر پائیں گے اور جب ان دونوں نے پوری طرح تسلیم و رضا کے ساتھ اللہ تعالٰی کے آگے اپنے کو ڈال دیا اور (ابراہیمؑ نے) ذبح کرنے کے لیے اسمٰعیل کو پیشانی کے بل لٹا دیا تو ہم نے آواز دی: اے ابراہیمؑ تو نے اپنے خواب کو سچّا کر دکھایا ہے''۔

یہ قربانی حضرت اسمٰعیلؑ کی تھی نہ کہ حضرت اسحٰق کی۔ بائبل میں حضرت اسحٰق کا نام یہود کی تحریف و اضافہ ہے اور مسلمان متکلمین نے قطعی دلائل سے اس تحریف کو ثابت کیا ہے (حمید الدین: الرأی الصحیح فی من ہو الذّبیح)۔

اس لیے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا میں جو یه لکها هے که ''بائبل میں حضرت اسحٰق کی قربانی کا باب نه اصلی هے نه قدیم'' (۱ : ۵۵، طبع یازدهم) بالکل درست معلوم هوتا هے۔

یه قربانی مشرکوں کو بتاتی هے که دیوی دیوتاؤں کے لیے قربانیاں سب لغو هیں۔ وه همارے رنج و راحت میں کچه نهیں کر سکتے۔ اگر ایسا نهیں تو دیکهو که هم جانوروں کو خدائے واحد کے نام پر ذبح کرتے هیں اور ان دیوی دیوتاؤں کی نذر نیاز نهیں چڑهاتے، لیکن وه همارا بال بینکا نهیں کر سکتے۔

ظاهر کا اثر باطن پر پڑتا هے۔ یه پلے هوئے جانوروں کی قربانی فربه نفس کی قربانی کا احساس دلاتی هے۔

اسلام میں قربانی کا مفهوم و منشا خود اس لفظ میں موجود هے۔ قربان کے معنے هیں اللّٰہ تعالٰی کی رضامندی کے لیے اپنے کو اس کے نزدیک کرنا اور اس کے خواص میں شامل هو جانا۔ قربانی کا مقصد جذبۂ تسلیم و رضا پیدا کر کے راه خدا میں بڑی سے بڑی جانی و مالی قربانی کے لیے تربیت و تیاری هے۔

قربانی کے بارے میں اسلام کی اصلاحات: اسلام نے جهاں اور بهت سے معاملات میں اصلاحی قدم اٹهایا هے وهاں قربانی کے مسئلے میں بهی همیں بعض اصلاحات ملتی هیں۔ اول، اس نے ان تمام قربانیوں کو ختم کر دیا جن میں شرک اور بت پرستی کی آمیزش تهی: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ (۲ [البقرة] : ۱۷۳) مردار، خون اور لحم خنزیر کے علاوه وه تمام قربانیاں بهی ممنوع هیں جو غیر اللّٰہ پر چڑهائی جائیں یا ان کے نام سے ذبح کی جائیں۔ دوم، قربانی کے گوشت کو جلا دینے سے منع کر دیا۔ سوم، انسانی قربانی ممنوع قرار دی گئی۔

حجامت: منٰی میں دسویں ذوالحجه کو قربانی کے بعد سر کے بال منڈوانے یا ترشوانے چاهییں، منڈوانا افضل هے۔ حلق و قصر کی وجه یه هے که بهت دنوں سر کهلا رها اور گرد و غبار پڑتا رها۔ پهر بال بڑه بهی جاتے هیں۔ نیز یه که زینت کا یه قدرتی انداز (احرام کی حالت) بهی اس طرح ختم کر دیا جاتا هے۔ حلق و قصر کے بعد احرام کی تمام پابندیاں (مباشرت کے علاوه) ختم هو جاتی هیں۔ عورتیں بالوں کی صرف ایک چهوٹی سی لٹ کاٹ لیں۔

طواف: حجامت کے بعد حاجی منٰی سے تهوڑی دیر کے لیے مکۂ مکرمه میں بیت اللّٰہ کا طواف کرنے کے لیے آ جائے۔ اس طواف کو طواف اِفاضه یا طواف زیارت کهتے هیں۔ جو طواف مکۂ معظمه پهنچتے هی کیا جاتا هے اسے طواف زیارت یا طواف قدوم کهتے هیں اور جو طواف حج کے بعد مکے سے روانه هوتے وقت کیا جاتا هے وه طواف وَداع کهلاتا هے۔ طواف اِفاضه باره ذوالحجه کی شام تک کسی وقت بهی هو سکتا هے۔ طواف کے بعد دو رکعت نماز مقام ابراهیم پر ادا کرے، مُلتَزِم پر آ کر دعا کرے۔ چاه زمزم پر خوب سیر هو کر پانی پیے۔ اس کے بعد صفا و مروه کی سعی کرے۔ اب احرام کی تمام پابندیاں ختم هو جاتی هیں۔ اس کے بعد منٰی واپس آ جائے اور یهیں رات بسر کرے۔

یوم التشریق الاول: ذوالحجه کی گیارهویں تاریخ کو یوم التشریق الاول کهتے هیں۔ اس دن سورج ڈهلنے کے بعد جمرۂ اولٰی کے پاس آ کر، جسے جمرۂ دنیا بهی کهتے هیں، سات کنکریاں ماری جائیں اور پهر کچه پیچهے هٹ کر هاته اٹها کر دعا مانگی جائے۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیه وسلّم نے اس

bestudubooks.wordpress.com

جگہ پون گھنٹے کے قریب وقت دعا میں صرف کیا تھا۔ اس کے بعد جمرۂ وسطٰی میں آ جائے۔ وہاں بھی اسی طرح سات کنکریاں مارے اور اسی طرح تقریباً اتنا ہی وقت دعا میں صرف کیا جائے۔ اس کے بعد جمرۂ عقبٰی میں آ جائے اور یہاں بھی اسی طرح سات کنکریاں مارے۔ یہ رمی جمار سورج ڈھلنے سے لے کر شام تک کسی وقت کی جا سکتی ہے۔

یوم التشریق الثانی : ذوالحجہ کی بارھویں تاریخ کو یوم التشریق الثانی کہتے ہیں اس کا دوسرا نام یوم النفر الاول بھی ہے، کیونکہ اس دن حاجتمند حج کے مناسک کو ختم کر کے مکہ واپس جا سکتے ہیں۔ اس روز بھی سورج ڈھلنے کے بعد سے لے کر شام تک پچھلے روز کی طرح تینوں جمروں پر کنکریاں پھینکی جائیں۔

یوم التشریق الثالث : ذوالحجہ کی تیرھویں تاریخ کو یوم التشریق الثالث کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام یوم النفرالثانی بھی ہے۔ پچھلے دونوں دنوں کی طرح اس دن بھی تینوں جمروں پر رمی جمار کی جائے اور پھر مکۂ مکرمہ کو واپسی ہو۔ مناسب ہے کہ راستے میں وادی مُحَصَّب میں، جسے بطحا اور اَبْطح بھی کہتے ہیں، ایک رات بسر کر لی جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے یہاں رات گزاری تھی۔ اس کے بعد جب مکے سے آخری روانگی کا وقت آئے تو طواف وداع کیا جائے۔ یہ حج کے مناسک کا اختتام ہے۔ یہ تمام وقت ذکر و تہلیل، درود و سلام اور دعاؤں میں بسر کرنا چاہیے، اَدْعیۂ مأثورہ کی قبولیت کی زیادہ امید ہے، لیکن ان کے علاوہ اگر کوئی شخص کوئی اور دعا بھی مانگنا چاہے اور اپنی زبان میں مانگنا چاہے تو وہ ناجائز نہیں۔ ان ایام کو ایام تشریق کیوں کہتے ہیں؟ اس کے لیے دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ ح ج ج۔

مندرجۂ بالا طریق حج تمتع کا ہے۔ حج مفرد میں مکۂ مکرمہ میں داخل ہوتے ہی جو طواف کیا گیا ہے وہ طواف قدوم ہو گا اور اگر حج قران ہے تو یہ طواف عمرے کا طواف ہو گا۔ اسی طرح مفرد حج کا احرام باندھنے والے کو ابتدا میں صفا و مروہ کے درمیان سعی کی ضرورت نہیں، وہ طواف کے بعد فارغ ہو جاتا ہے اور حج قِران والا صفا و مروہ کے درمیان سعی کے بعد احرام کو نہیں کھول سکتا، جب کہ تمتع والا اس سعی کے بعد احرام کھول دے گا۔

عمرہ : جس طرح نماز میں کچھ فرض نمازیں ہیں جو پانچ معین اوقات میں ادا کی جاتی ہیں اور کچھ نوافل ہیں جو تقریباً ہر وقت ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح حج جو بطور فرض کے ہے اس کے ساتھ عمرہ نفل کی حیثیت رکھتا ہے۔

اصطلاح شریعت میں عُمْرہ یہ ہے کہ آدمی میقات سے احرام باندھ کر لبیک کہتا ہوا مکۂ مکرمہ پہنچے اور پھر وضو کر کے بیت اللہ کا طواف کرے۔ مکۂ مکرمہ کے رہنے والے اپنے گھروں ہی سے احرام باندھ سکتے ہیں۔

طواف : طواف کا طریق یہ ہے کہ آدمی حجر اسود کے مقابل اس طرح کھڑا ہو کہ حجر اسود کے بائیں کنارے پر اس کا دایاں کاندھا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ پورا حجر اسود طواف کے چکر میں شامل ہو جائے اور پھر ہو سکے تو حجر اسود کے قریب جا کر اس کے کناروں پر دونوں ہاتھ رکھ کر اسے بوسہ دے اور یہ کہے بِسمِ اللّٰہ، وَاللّٰہُ اکبر، وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ۔ اللہ کا نام لے کر میں یہ طواف شروع کرتا ہوں، وہی سب سے بڑا ہے اور وہی ہر طرح کی حمد و ستائش کا سزاوار ہے۔ اگر زیادہ مجمع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو حجر اسود کو صرف ہاتھ ہی لگا کر ہاتھ کو چوم لے۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو صرف اشارہ کافی ہے۔ اور بیت اللہ کو اپنے بائیں پہلو میں

رکھ کر طواف شروع کر دے، پہلے تین چکروں میں رمل کرے (رمل یہ ہے کہ جلدی جلدی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے اور بازو اور کاندھے ہلائے - یہ حکم عورتوں کے لیے نہیں اور یہ طواف واجب میں ہوتا ہے، نفل میں نہیں) - باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلے - ہر چکر میں جب رکن یمانی کے سامنے آئے تو اگر ممکن ہو تو اپنے دائیں ہاتھ یا دونوں ہاتھوں سے اسے صرف چھو لے - اور حجر اسود کے سامنے آ کر اسے بوسہ دے ورنہ صرف ہاتھ لگا کر ہاتھ کو بوسہ دے لینا یا اشارہ ہی کر لینا کافی ہے - اس طرح کُل سات چکر پورے کرے - یہ ایک طواف ہوگا - یہ تمام وقت تلاوت اور ذکر الٰہی میں صرف کرے - طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر آ جائے اور وہاں یا جہاں جگہ مل جائے دو رکعت نماز ادا کرے، پھر مُلْتَزِم پر آ جائے - ملتزم بیت اللہ کی دیوار کے اس حصے کا نام ہے جو حجر اسود سے لے کر بیت اللہ کے دروازے تک ہے - وہاں بازو پھیلا کر لپٹ جائے اور الحاح و زاری سے دعائیں کرے - اگر یہاں جگہ نہ ملے تو اس دیوار پر کسی جگہ لپٹ جائے اگر اس کا بھی موقع نہ ہو تو اس کی طرف منہ کر کے پیچھے ہٹ کر کسی جگہ کھڑا ہو جائے - یہاں سے فارغ ہو کر چاہ زمزم پر آ جائے اور قبلے کی طرف مُنہ کر کے خوب سیر ہو کر اس کا پانی پیے اور کچھ پانی چہرے اور سینے پر بھی ڈال لے، پانی پیتے وقت یہ دعا مسنون ہے : اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَسْئَلُکَ عِلْمًا نَافِعًا وَّ رِزْقًا وَّاسِعًا وَّ شِفَآءً مِّنْ کُلِّ دَآءٍ، اس کے بعد باب الصفا سے نکل کر کوہ صفا پر جائے اور اس پر کھڑے ہو کر قبلے کی طرف منہ کر کے سعی کی نیت کرے اور تین دفعہ اللہ اکبر کہے اور ہر مرتبہ کانوں تک ہاتھ اٹھا کر گرا دے اور مروہ کی طرف چلنا شروع کر دے - راستے میں ذکر الٰہی کرنا چاہیے اور جب وادی کے نشیب میں پہنچے تو دوڑے - اس نشیب کی تعیین کے لیے آج کل دونوں طرف سبز رنگ کے ستون نصب کر دیے گئے ہیں، کیونکہ اب نشیب نہیں ہے - اس حصے میں دوڑنے کو ہَرْوَلہ کہتے ہیں - یہ ہرولہ مردوں کے لیے ہے عورتوں کے لیے نہیں - مَرْوَہ پہنچ کر ایک چکر ہو گیا، جسے شَوْط کہتے ہیں - پھر مروہ پر بھی اسی طرح کرے جسطرح صفا پر کیا تھا اور نیچے اتر کر دوسرا شَوْط شروع کرے - اسی طرح سات دفعہ کرے - ساتواں شوط مروہ پر ختم ہو گا - اس کے بعد حلق یا قصر کروا کر احرام کھول دے - یہ تمتع اور عمرے کی صورت میں ہے، لیکن اگر قران یا افراد کا احرام تھا تو حجامت نہ کروائی جائے ۔

صفا اور مروہ کی سعی میں حکمت :

صفا اور مروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہؓ کی یادگار ہے، جب حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہؓ اور حضرت اسمٰعیلؑ کو چھوڑ کر واپس چلے گئے اور وہ پانی جو وہ پیچھے چھوڑ گئے تھے ختم ہو گیا تو حضرت ہاجرہؓ پانی کی تلاش میں اِدھر اُدھر دوڑتی پھریں اور ارد گرد کے علاقے پر اچھی طرح نظر ڈالنے کی غرض سے صفا کی پہاڑی پر چڑھ گئیں، لیکن جب وہاں سے کوئی چیز نظر نہ آئی تو مروہ کی پہاڑی پر آئیں اور درمیان میں جہاں نشیب تھا اور بچہ ان کی نظر سے اوجھل ہو جاتا تھا وہاں وہ بھاگ کر مسافت طے کرتی تھیں۔ مروہ سے پھر صفا پر آئیں اور اسی طرح انھوں نے نہایت اضطراب اور بے تابی کی حالت میں صفا اور مروہ کے درمیان سات چکر کاٹے - اسی کی یادگار میں صفا و مروہ کی سعی ہے (البخاری، کتاب بدء الخلق).

حج کے آداب : شریعت کے ہر حکم اور اسلام کے ہر رکن کے ساتھ کچھ آداب بھی وابستہ ہیں۔

انھیں بھی ملحوظ رکھنا چاہیے ۔ حج کے آداب یہ ھیں :

حج کا ارادہ کرنے سے پہلے استخارہ کر لینا چاہیے ۔ حج کے لیے نیت خالص ھونی چاہیے، ریا کا دخل، حاجی اور الحاج کہلانے کا شوق اور دیگر فاسد ارادے نہ ھوں ۔ راستے کا خرچ ساتھ ھو اور پیچھے اھل و عیال کے اخراجات کا پورا بندوبست ھو ۔ محض توکل پر چل دینا ھر شخص کا کام نہیں ۔ مال حلال ھونا چاہیے ۔ رشوت، چور بازاری اور ظلم سے حاصل کیا ھوا مال نہ ھو ۔ روانگی سے قبل دو رکعت نماز نفل ادا کرنا چاہیے اور کچھ صدقہ و خیرات دینا چاہیے ۔ دو یا دو سے زیادہ ھم سفر ھوں تو کسی دیندار، سمجھ دار، تجربہ کار، متحمل مزاج، جفا کش اور متواضع شخص کو اپنا امیر بنا لینا چاہیے ۔ یہ نہ ھو کہ گئے، چلے پھرے، چند گنے چنے مقامات پر ٹھیرے، ٹہلے، دوڑے، دو چار کلمات زبان سے ادا کیے اور واپس آ گئے ۔ ان عبارتوں کے ادا کرتے وقت ان حکمتوں، رفعتوں، وسعتوں اور افادات کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ھے جنھیں اسلام نے اس عظیم الشان روحانی اجتماع کی خصوصیت بنایا ھے ۔ حج کا تمام سفر کلیۃً ذکر الٰہی، تہلیل، تحمید، تسبیح، استغفار، دعا، تلاوتِ قرآن مجید اور انابت الی اللہ میں صرف ھونا چاہیے اور ھر قسم کی لغویات سے الگ رھنا چاہیے ۔ مناسک حج ادا کرتے وقت کسی کو دھکیلا نہ جائے، ھٹایا نہ جائے، گرایا نہ جائے، اور کسی قسم کی تکلیف نہ دی جائے، دھکم پیل نہ کی جائے، اور وہ وقت سامنے رکھا جائے جب حضرت ابراھیمؑ، حضرت ھاجرہؓ اور حضرت اسمٰعیلؑ نے تسلیم و رضا کی مثالیں پیش کی تھیں ۔ اسلام کی آواز اسی سر زمین سے بلند ھوئی تھی اور صحابۂ کرامؓ نے کمال صبر و اطاعت کا نمونہ یہیں دکھایا تھا۔

مناسک حج کی تاریخ : حج ابتدائے آفرینش سے چلا آ رھا ھے اور ان عبادات کی یادگار ھے جو حضرت آدمؑ کے زمانے سے لے کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم تک کسی نہ کسی شکل میں مختلف اقوام میں موجود تھیں ۔ اور "اپنے حقیقی معنوں میں حج کی اصلیت ھر قوم میں موجود ھے ۔ ھر ایک قوم اور اھل ملک کے ھاں ایک جگہ ھوتی ھے جسے وہ متبرک سمجھتے ھیں، کیونکہ وھاں انھوں نے اللہ تعالٰی کی آیات مشاھدہ کی ھوتی ھیں ۔ ایسی ھی جگھوں پر وہ مناسک اور آداب زیارت بجا لاتے اور قربانیاں کرتے ھیں جو ان کے اسلاف سے منقول ھیں ۔ ڈوزی Dozy : (*De Israëlieten to Mekka*) کا مناسک حج کو یہودی الاصل قرار دینا غلط ھے اور سنوک ھرخرنیا *Snouck Hurgronje* نے اپنی کتاب *Het Mekkansche Fesste* میں اس کی درست طور پر قرار واقعی تردید کر دی ھے ۔

حج میں بیت اللہ کو بنیادی حیثیت حاصل ھے ۔ یہ وہ جگہ ھے جس کے متعلق آیا ھے اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ (۳ [آلِ عمران] : ۹۶) یہ دنیا میں سب سے پہلی عبادت گاہ ھے ۔ علامہ ازرقی کے بیان کے مطابق اس کی مرمت میں حضرت شیث علیہ السلام کا بھی ھاتھ تھا ۔ علامہ تقی فاسی نے زبیر بن بکّار سے نقل کیا ھے کہ سب سے پہلے الوشن بن حضرت شیثؑ نے اس کا دروازہ پتھروں کا بنوایا تھا ۔ مؤرخ السہیلی نے بھی اس روایت کو اختیار کیا ھے اور قرآن مجید کی آیت اِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰھٖمُ الْقَوَاعِدَ (۲ [البقرۃ] : ۱۲۷) کے مطابق حضرت ابراھیمؑ کا اسے تعمیر کرنا تو ایک تاریخی حقیقت ھے ۔

بیت اللہ کے ساتھ زمانۂ قدیم سے روحانی عقیدتیں وابستہ رھی ھیں ۔ مؤرخ المسعودی اور ابن اسحٰق نے قوم عاد کے متعلق ذکر کیا ھے کہ

جب ان پر قحط مسلط ہوا تو وہ ایک وفد کی صورت میں بیت اللہ آئے اور یہاں انھوں نے دعائیں کیں ۔ طبرانی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا مسجد خَیف میں ستّر انبیا نے نماز پڑھی ہے ۔ حضرت ابو موسیٰ رض اشعری سے مروی ہے کہ بیت اللہ کا حج ستّر انبیا نے کیا ۔ حجة الوداع کے موقع پر جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم وادی عُسفان سے گزر رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ابھی اللہ تعالٰی نے مجھے حضرت ہود ؑ اور حضرت صالح ؑ کی وہ کیفیت دکھائی ہے جب وہ اونٹنیوں پر سوار اس بیابان سے گزر کر بیت اللہ کا حج کرنے جا رہے تھے (احمد: مسند) ۔ ایک روایت ہے کہ حضور نے ایک جگہ پر فرمایا: مجھے اللہ تعالٰی نے یونس ؑ کے حج کی کیفیت دکھائی ہے؛ آپ ایک اونٹ پر سوار ہیں اور موٹی اون کا ایک کمبل لپیٹ رکھا ہے (ابن ماجہ) ۔ اسی طرح آپ ؐ نے حضرت موسیٰ ؑ کو دیکھا کہ وادی عُسفان سے گزر کر بیت اللہ کا حج کرنے جا رہے ہیں ۔ یہ سب حضور کے کشفی نظارے تھے ۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت اللہ سے روحانی وابستگی تاریخ کا ایک قدیم واقعہ ہے ۔

طواف کے ثبوت کے لیے دیکھیے زبور: ”تب میں اے خدا وند تیرے مذبح کا طواف کروں گا“ (۲۶ : ۶).

طواف کا آغاز حجر اسود سے ہوتا ہے ۔ حجر اسود کے بارے میں روایت ہے کہ جب حضرت ابراہیم ؑ نے بیت اللہ کی تعمیر مکمل کر لی تو حضرت اسمعیل ؑ سے فرمایا مجھے کوئی ایسا پتھر دو جو ان پتھروں کے رنگ کا نہ ہو (کعبے کی عمارت کے پتھر نیلے رنگ کے اور سخت تھے) تاکہ لوگوں کے لیے طواف کے آغاز کا نشان بنے ۔ چنانچہ ایک چمکدار بیضاوی شکل اور عنابی رنگ کا پتھر مشرقی زاویے (رکن) میں نصب فرمایا ۔ یہی حجر اسود [رَکْ بآں] ہے ۔ اس وقت اس کا رنگ سیاہ سرخی مائل تھا .

احرام کے دوران میں پابندیاں اور قیود، پھر احرام کھولتے وقت سر منڈوانے کی نظیر بھی کتب سابقہ میں ملتی ہے: ”نذیر کے سر پر اُسترا نہ پھیرا جائے جب تک وے دن جن میں اس نے اپنے آپ کو خدا وند کے لیے نذر کیا ہے گزر نہ جائے سر کے بال بڑھنے دے“ (گنتی، ۶ : ۵) ۔ اسی طرح حلق کا رواج بھی کتب مقدسہ سے ثابت ہے (دیکھیے ایوب، ۱ : ۲) پھر گنتی میں لکھا ہے: ”نذیر جماعت کے خیمے کے دروازے پر سر کی منت منڈوا دے“ (گنتی، ۶ : ۱۸).

صفا اور مروہ کے درمیان حضرت ہاجرہ رض کی یادگار میں سعی کی جاتی ہے ۔ اس قسم کی یادگاریں بھی اولاد ابراہیم ؑ میں مروج تھیں (قبّ پیدائش، ۳۵ : ۱۶).

قربانی: قربانی کا رواج بھی بڑا قدیم ہے ۔ ایران، پاک و ہند، یونان، روم، عرب، افریقہ، قدیم امریکہ میں قربانی کا عام رواج تھا اور قربانیاں رضائے الٰہی، کفارۂ معاصی، ازالۂ غضب اصنام اور شاعر کے ملکۂ شعر گوئی کی افزائش وغیرہ کے لیے دی جاتی تھیں (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، ۳ : ۱۳ طبع یازدھم، نیز انسائیکلوپیڈیا ببلیکا، ۴ : ۴۱۸۷) ۔ عبرانیوں میں شکریے، کفارے اور حمد الٰہی کے لیے لڑکے کے تولد، ختنہ، شادی بیاہ، مہمانداری، فتحمندی، زمین کے جوتنے، کنویں یا عمارت کی بنیاد رکھنے اور باہمی معاہدات وغیرہ کے موقع پر قربانی ہوا کرتی تھی ۔ حضرت سلیمان نے جب ہیکل تیار کی تو قربانیوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچی، نیز لکھا ہے قدیم میکسیکو کے مشہور تین منزلہ مندر میں سبز پتھر پر قربانی ہوتی تھی (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، ۱۶ : ۲۱۰، طبع یازد ہم)، نیز دعا اور قربانی

bestturdubooks.wordpress.com

کو لازم و ملزوم قراز دیا گیا ہے (۲۴ : ۳۰۰۰) ۔ تمام انبیاے بنی اسرائیل قربانی کے مؤیّد رہے ہیں ۔ مختلف ممالک میں بھی قربانی مختلف صورتوں میں مروج تھی ۔ حضرت ابراهیمؑ نے اپنے ایک رؤیا کی متابعت میں اپنے بیٹے اسمٰعیلؑ کی قربانی کرنی چاہی، لیکن اللہ تعالٰی کے حکم سے بجاے بیٹے کے مینڈھا ذبح فرما دیا ۔ اور اس طریق سے انسانی قربانی ختم کرکے اس کی جگہ جانوروں کی قربانی کا حکم دیا ۔

اسلام نے جہاں اور بہت سے معاملات میں قدیم رسوم میں اصلاحات نافذ کی ہیں وہاں قربانی کے مسئلے میں بھی ہمیں بعض اصلاحات ملتی ہیں، مثلاً اس نے ان تمام قربانیوں کو ختم کر دیا ہے جن میں شرک اور بت پرستی کی آمیزش تھی ۔ اسی طرح سوختنی قربانیوں سے روک دیا ۔

حج کے ایّام میں بعض باتوں کا ارتکاب منع ہے، جیسے سلے ہوے کپڑوں کا استعمال، مردوں کا سر ڈھانپنا، بال کٹوانا، سر منڈوانا، ناخن ترشوانا، وغیرہ لیکن اگر کسی وجہ سے محرم ان میں سے کسی کا مرتکب ہو جائے تو اس خطا کے کفارے کے طور پر قربانی دینی پڑتی ہے (قب گنتی، ۶ : ۱ ببعد) ۔

منٰی میں جتنی زیادہ سے زیادہ قربانیاں دی جا سکیں دینی چاہییں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے سو اونٹ کی قربانی دی تھی ۔ کتب مقدسہ میں کثرت قربانی کے لیے دیکھیے (۲ ۔ تاریخ، ۵ : ۵ : ۷ و ۱ ۔ سلاطین، ۸ : ۵) ۔

اصل بات یہ ہے کہ انبیاے کرام قوموں کے مصلح بن کر آتے ہیں ۔ وہ تمام رسوم سابقہ کا استیصال کرنا نہیں چاہتے، بلکہ وہ ان عمدہ رسوم اور پاکیزہ اصول کو جو ان کی بعثت سے پہلے ان کی قوم میں رائج چلے آتے ہیں، خواہ بطور عادت ہوں یا بطرز عبادت، اذہان سابقہ کا حصہ ہوں یا کتب مقدسہ کا عطیہ، انہیں ان کی حالت پر قائم اور بحال رکھتے ہیں، البتہ وہ رسوم جو محض غلط اور توہم پر مبنی ہوتی ہیں انہیں باطل قرار دیتے ہیں ۔ یہی چیز ہمیں حج میں بھی نظر آتی ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حج کے سلسلے میں جہاں ان عبادات کو قائم رکھا جن کی بنیاد انبیاے سابقین نے رکھی تھی وہاں غلط اور بیہودہ رسوم کا قلع قمع بھی کر دیا، مثلاً برہنہ طواف کی ممانعت فرمائی، قربانی کا خون بیت اللہ کی دیواروں پر ملنا اور اس کے دروازے پر قربانی کا خون گوشت لٹکانا ممنوع قرار دیا، لَنْ یَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَ لَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ (۲۲ [الحج] : ۳۷)؛ نسئی کی رسم کا کلیةً خاتمہ کر دیا، اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَةٌ فِی الْکُفْرِ (۹ [التوبة] ۳۷)؛ حج مصمت (یعنی دوران حج میں گونگا بن جانا) کو بے اصل قرار دیا ۔ میلے ٹھیلے، ناچ، رنگ، شاعری کے دنگل اور تماشے، بند کر دیے، جو حج کی حقیقی روح کے منافی تھے ۔

حج کی افادیت: احکام الٰہیہ کی تعمیل کے ساتھ ان احکام کی افادیت اور حکمتوں پر نظر بھی ضروری ہے ۔ شاہ ولی اللہؒ نے حجة اللہ البالغة میں ارکان اسلام کے اسرار پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حج کا حکم بھی فوائد و مصالح سے خالی نہیں ۔ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے : لِیَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ (۲۲ [الحج] : ۲۸) (تاکہ اپنے فائدوں کے لیے آموجود ہوں) ۔ یہاں رضاے الٰہی اور روحانی ترقی کے علاوہ سیاسی، اقتصادی اور تمدنی فوائد کی طرف اشارہ ہے ۔

مکۂ معظمہ حضرت ابراہیمؑ کے زمانے سے پہلے اور ان کے زمانے سے عموماً اور محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے سے خصوصاً ہزارہا مخلوق کا مرجع اور مرکز ہے اور اس طرح صدیوں سے ہزاروں مرتبہ کروڑوں کی تعداد میں مخلوق خدا اس

طریق کو سینے سے لگائے ہوئے دنیا کے گوشے گوشے سے کفن پہنے سر بکف دوڑی چلی آ رہی ہے۔ لوگ ہیں کہ دیوانہ وار وادیوں اور گھاٹیوں کو طے کر رہے ہیں۔ فریادوں پر فریادیں ہیں، پکاروں پر پکاریں ہیں۔ اپنے رب اور خالق کو پکارتے جا رہے ہیں اور کہے جا رہے ہیں: اے اللہ! میں بار بار میں حاضر ہوں اور صرف تیرے لیے آیا ہوں۔ اور بلانے والے مالک صرف تیرے دربار میں حاضری دینے کے لیے آیا ہوں۔ مشکلات سفر سے گو انتہائی چور ہوں مگر ابھی تک تھکا نہیں اور نہ میرے ذوق و شوق کا رنگ پھیکا پڑا ہے۔ بس ایک دھن میں کھوئے کھوئے سے پھر رہے ہیں۔ نہ رات کی پروا، نہ سردی کا خیال، نہ تکلیف کا احساس، آخر اگر کوئی خوبی، کوئی افادیت، کوئی نتیجہ نہیں تو پھر ہزاروں مرتبہ پورے شعور کے ساتھ کروڑوں جانیں اپنا سکھ چین، مال، بے دریغ کیوں لٹاتے چلے آ رہے ہیں۔ پھر ہزارہا انسانوں کی سچی گواہیاں موجود ہیں کہ انھیں اس رنگ عبادت نے کمال فائدہ دیا ہے، Lady Evelyn اپنی کتاب *Pilgrimage to Mecca* میں رقم طراز ہیں: "حج کے اثرات اور نتائج میں مبالغے کی گنجائش نہیں۔ چار دانگ عالم سے آنے والے لوگوں کے اس زبردست اجتماع میں، جو اس مبارک موقع اور مقدس مقام پر (جسے دنیا کے تین زبردست مذاہب یہودیت، مسیحیت اور اسلام کے جد امجد [حضرت ابراہیمؑ] کی یاد نے مقدس بنا دیا ہے) منعقد ہوتا ہے، شامل ہونے والوں کا خشوع و خضوع کے ساتھ اللہ کی تکبیر و تحمید کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان کے دل و دماغ پر اسلامی اصول و مقاصد و غایات کا مفہوم پورے طور پر نقش ہو جائے اور اسے اس سب سے زیادہ روح پرور عمل میں شامل ہونے کا فخر حاصل ہو جو انسان کو شاذ و نادر ہی نصیب ہوتا ہے۔ مولد اسلام کی یاد، اس زمین پر چلنا جسے حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے طویل دورِ ابتلا اور مصائب، کی یاد نے متبرک بنا دیا ہے، قربانی، بذل نفس اور ایثار کے اُن شاندار برسوں میں دوبارہ زندگی بسر کرنا اور اپنی روح کو اس آسمانی نور سے منور کرنا ہے جس نے تمام کرۂ ارض پر اُجالا کر دیا تھا"۔

پس اللہ تعالٰی کے پہلے گھر، عرب کے تاریخی میدان، ایک اعلٰی عہد کی یاد، بزرگوں کے نقوشِ قدم، اُن کی دعا اور قبولیت دعا کے مقامات، تجلیات ربانی کے مناظر اور لاکھوں بندگانِ خدا کا ایک وحدت کے رنگ میں، ایک ہی سادہ لباس اور شکل و صورت میں، ایک ہی حالت اور جذبے میں سرشاری، ایک بے آب و گیاہ اور خشک میدان اور جھلسی ہوئی پہاڑیوں کے دامن میں اکھٹے ہو کر دعا و مغفرت کی پکار اور یہ احساس کہ یہی وہ مقامات ہیں جہاں بہت سے انبیا اور لاکھوں بندگانِ خدا اسی حالت اور اسی صورت میں اور یہیں پر کھڑے ہوئے تھے، ایسا روحانی منظر، نفسیاتی گداز اور جذباتی کیف پیدا کر دیتا ہے جس کی افادیت کا انکار نہیں ہو سکتا۔ یقیناً یہ چیزیں اجتماعی اور انفرادی اصلاح کا عظیم الشان باب کھول دیتی ہیں۔ اس مقام اور ایام کی خصوصیت انبیا علیہم السلام سے متوارث ہے اس لیے انھیں توقیت و تعین کی بنیاد قرار دینا تشریع کا اہم اصول ہے، فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ (۶ [الانعام]: ۹۰) میں اسی کا اشارہ ہے۔

حج کے مناسک، احکام اور ہدایات، طبیعتوں میں حوصلہ، صبر، تواضع، تعاون، شفقت اور سادگی پیدا کرنے کے لیے ایک روحانی و جسمانی تربیت اور اصلاحی مشق ہے۔

حج کی تیاری کا آغاز ماہ رمضان ہی سے ہو جاتا

ہے ۔ بلکہ حج پر جانے والے عملاً تیاری اس سے پہلے سے شروع کر دیتے ہیں ۔ پھر حج کے بعد واپسی میں بھی خاصا وقت صرف ہو جاتا ہے ۔ اس طرح رمضان سے لے کر تقریباً ربیع الآخر تک حج کے لیے جانے آنے والوں کی ھماھمی رہتی ہے اور اس طرح چھے سات ماہ تک تمام عالم اسلامی میں عملاً ایک طرح کی دینی حرکت جاری رہتی ہے ۔ حجاج تو روحانی کیفیات سے سرشار ہوتے ہی ہیں مگر جو نہیں جاتے اُنھیں بھی حاجیوں کے رخصت کرنے اور پھر واپسی پر اُن کا استقبال کرنے اور اُن سے حج کے حالات سننے کی وجہ سے اس کیفیت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملتا رہتا ہے اور اُن کی سوئی ہوئی روحیں بھی بیدار ہوتی رہتی ہیں ۔ اس طرح حج کی وجہ سے تمام روے زمین پر مسلمانوں کی بیداری کے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا جو یہ حکم ہے کہ حجاج کی مشایعت اور استقبال کیا جائے تو اس میں بھی یہی حکمت ہے ۔ دراصل کعبہ اسلامی دنیا کے اندر ایسا ہی ہے جیسے انسان کے جسم میں دل، جب تک وہ حرکت کرتا رہے انسان کی زندگی قائم رہتی ہے، چاہے گونا گوں بیماریوں کی وجہ سے وہ کتنا ہی نحیف و ناتواں کیوں نہ ہو چکا ہو ۔ بالکل اسی طرح اسلامی دنیا کا یہ دل بھی ہر سال روحانی خون پہنچاتا رہتا ہے ۔ جب تک اس دل کی حرکت جاری ہے اس وقت تک اسلامی دنیا کی زندگی ختم نہیں ہو سکتی ۔ یہی مفہوم اس حدیث نبوی کا ہے کہ یہ امت اس وقت تک محفوظ رہے گی جب تک مکۂ مکرمہ کی تعظیم کرتی رہے گی اور جب اسے ضائع کر دیگی تو ہلاک ہو جائے گی (ابن ماجہ).

حج اسلامی وحدت کا ذریعہ ہے ۔ اس موقع پر اطرافِ عالم سے سینکڑوں قوموں اور ملکوں کے لاکھوں افراد ہزاروں راستوں سے ایک ہی مرکز پر جمع ہوتے ہیں ۔ ان کی شکلیں مختلف، رنگ مختلف، زبانیں مختلف اور لباس مختلف ہیں، لیکن یہاں پہنچتے ہی سب اپنا اپنا قومی لباس اُتار کر ایک ہی طرز کا سادہ لباس پہن لیتے ہیں ۔ سب کی زبانوں پر ایک ہی نعرہ ہوتا ہے ۔ سب ایک مرکز کے گرد گھومتے ہیں ۔ سب ایک ساتھ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں ۔ منٰی میں سب اکھٹے قیام کرتے ہیں ۔ عرفات میں اکھٹے وقوف ہوتا ہے ۔ مزدلفہ میں رات کو چھاؤنی ڈالی جاتی ہے ۔ پھر سب ایک ساتھ منٰی کی طرف پلٹتے ہیں اور ان سارے کاموں میں ایسی یک دلی، یک جہتی اور ہم آہنگی ہوتی ہے جو اپنا اثر چھوڑے بغیر نہیں رہ سکتی.

حج قیام امن کا بے مثال ذریعہ ہے ۔ ضروری ہے کہ سال کے چار مہینے جو حج اور عمرے کے لیے مقرر کیے گئے ہیں دنیا میں عموماً اور بیت اللہ کی طرف آنے والے راستوں میں خصوصاً پُرامن رہیں ۔ اس طرح یہ دنیا میں امن قائم رکھنے کی سب سے بڑی اور مستقل تحریک ہے ۔ اگر دنیا کی سیاست کی باگیں اسلام کے ہاتھ میں ہوں تو اسی ایک بنیاد پر کم سے کم سال کا تہائی حصہ تو ہمیشہ کے لیے جنگ و جدال سے محفوظ رہ سکتا ہے ۔ پھر یہ امر بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ قیام امن کے لیے ایک بہت بڑی معاون چیز یہ سمجھی گئی ہے کہ کسی نہ کسی طرح جنگ کے تسلسل کو توڑ دیا جائے ۔ اشہرِ حُرُم (ذوالقعدہ، ذوالحجہ، المحرم، رجب) غیر مسلسل (مثلاً رجب) اور مسلسل (مثلاً باقی تین ماہ) طور پر اس ذریعے کہ قائم کرنے میں سب سے زیادہ سازگار فضا پیدا کرتے ہیں .

اسی حج کی وجہ سے مکۂ مکرمہ ایک حرم قرار پایا ہے جو رہتی دنیا تک امن کا شہر ہے حرماً اٰمنًا (۲۸ [القصص] : ۵۷) جس میں انسان تو کیا حیوانات

اور نباتات تک کی زندگیاں محفوظ هیں - پھر اس نے ایک ایسا مرکز عطا کیا هے جس میں ان تمام انسانوں کے حقوق برابر هیں جو لااله الاالله محمّد رسول الله کے مقر هیں سَوَآءَ نِالْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ (۲۲ [الحج] : ۲۵) - حج کے ذریعے بہت سے آثار قدیمه کی حفاظت کا سامان پیدا هو گیا هے.

حج مرکز اسلام کی تقویت کا ذریعه هے - یه ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس کے مواقع مہیّا کرتا هے - محلے محلے کے مسلمان باهم هر روز پانچ نمازوں میں ملتے هیں - پورے شہر کے اجتماع کے لیے جمعے کا دن هے، شہر اور اس کے مضافات کے لیے عیدین هیں - اور تمام بلاد اسلامیه کے مسلمانوں کے لیے حج کا موقع هے - اس کے ذریعے انہیں وہ مرکز حاصل هوتا هے جس کے گرد وہ اکناف عالم سے آ کر جمع هوتے هیں - هر ملک کے تاجر تجارت کے معاملات پر گفتگو کر سکتے هیں اور یه ان کے لیے ایک بین الاقوامی ایوان تجارت کا کام دیتا هے - یہی حال دینی، معاشی، معاشرتی اور قومی و ملّی ضروریات کا هے - غرض اسلام میں بین الاقوامی کانفرنس کا یه ایک عجیب سامان هے اور ایسے روحانی محرکات اس میں موجود هیں جن کے باعث اس کانفرنس کے برهم هونے کا کوئی خطرہ نہیں.

حضرت شاه ولی الله‎ؒ نے حجة الله البالغة کے بارهویں باب میں اسرار حج پر بحث کرتے هوئے یه بھی لکھا هے : ''یه بھی تطہیر نفس کا ایک ذریعه هے که آدمی کسی ایسے مقام کی زیارت کے لیے جائے اور کچھ دنوں کے لیے اس جگه اقامت پذیر هو جسے صالحین قابل تعظیم و تکریم سمجھتے هوں، وهاں اکثر قیام رکھتے هوں اور خصوصیت کے ساتھ الله تعالٰی کی یاد اور اس کی عبادت میں مشغول رهتے هوں - اس کا نتیجه یه هوتا هے که جو اعمالِ خیر وہ بجا لاتے هیں ان کا رنگ اس پر بھی چڑھنے لگتا هے اور ان کے انوار اس پر بھی نورافگن هوتے هیں - اسے میں نے خود بطور مکاشفه عیاناً مشاهده کیا هے'' - پھر لکھتے هیں : ''بعض اوقات انسان کے دل میں الله تعالٰی سے محبت و والہیت کا بے پناه جذبه ابھرتا هے اور وہ چاهتا هے که کسی نه کسی شکل میں اس کا یه شوق پورا هو - حج اسی شوق کو پورا کرنے کی بہترین صورت هے - هر ایک سلطنت یه ضروری خیال کرتی هے که سال بھر میں کوئی ایسا موقع مہیا کرے جس تقریب سے وہ اپنے وفادار باشندوں کا جائزہ لے تاکه سرکش اور باغی افراد مطیع و منقاد جماعت کے افراد سے نمایاں طور پر متمیز هو سکیں - پھر اس قسم کے دربار منعقد کرنے سے مملکت کی شان و شوکت کا مظاهره بھی هوتا هے اور وابستگان دامن حکومت کا آپس میں تعارف هوتا هے - اسلام کے احکام میں حج کا اجتماع بعینه اسی قسم کی ایک تقریب هے - . . . پھر جب حج کی پابندی اس قدر عام هو که اس کی حیثیت ایک رسم مشہور کی هو جائے تو وہ ''غوائل رسوم'' کے ازالے کے لیے بھی نہایت مفید ثابت هوتا هے - ائمهٔ ملت کی یاد اور ان کے اعمال جلیله کی یاد دلوں میں قائم رکھنے کا بھی یه ایک قوی ترین ذریعه هے جس سے مخلص مؤمنوں کے دلوں میں ان کے اتباع اور ان کے نقش قدم پر چلنے کا جذبه پیدا هوتا هے'' - اس کے بعد دوسری جلد، فصل ابواب الحج میں لکھتے هیں: ''پھر اس کے ذریعے تعلیمات دینیه اور احکام ملت کی اشاعت هوتی هے اور یه ایسے اعمال و مناسک پر مشتمل هے جس سے یه عیاں هو جاتا هے که ان کا بجا لانے والا موحد هے''.

الغرض حج فلاح و سعادت دارین کا بہت بڑا ذریعه هے - اس با برکت اجتماع میں مسلمان اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشی اور ملی مسائل کے بارے میں غور و خوض کر کے مفید اور صحیح قدم اٹھا

سکتے ھیں .

مآخذ: (۱) قرآن مجید : ۲ [البقرة] : ۱۵۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۷؛ ۳ [آل عمران] : ۹۷؛ ۹ [التوبة] : ۳، ۱۹، ۲۷ کے تحت تفاسیر القرآن، مثلاً (الف) ابن جریر، (ب) الکشّاف؛ (ج) تفسیر کبیر؛ (د) روح المعانی؛ (ھ) البحر المحیط؛ (۲) کتب احادیث : بمدد مفتاح کنوز السُّنة، بذیل مادّۂ حج؛ (۳) کتب فقه و فتاوی، بذیل مادّۂ حج؛ (۴) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّۂ ح ج ج؛ (۵) ونسنک : المُعْجم المُفَهْرِس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادّۂ ح ج ج؛ (۶) لبیب البَتَنُونی : الرحلة الحجازیة؛ (۷) ابن جُبَیْر : الرحلة؛ (۸) C.M. Doughty : *Travels in Arabia Deserta*؛ (۹) *Travels of Ali Beg*، لنڈن ۱۸۱۲ء، ج ۲؛ (۱۰) J. L. Bruckhardt : *Travel in Arabia*؛ (۱۱) R. F. Burton : *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah*، لنڈن ۱۸۵۷، ج ۲؛ (۱۲) T.F. Kene : *Six months in Meccah*، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۱۳) شاہ ولی اللّٰه : حجة اللّٰه البالغة، ج ۱، باب ۱۲؛ ج ۲، ابواب الحج؛ (۱۴) احمد اللّٰه : مسائل حج کی مکمل بحث، امرتسر ۱۳۴۴ھ؛ (۱۵) احتشام الحسن : تجلیات کعبه، دہلی ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) وھی مصنّف : رفیق حج، دہلی ۱۳۵۹ھ؛ (۱۷) الیاس برنی : صراط الحمید (سفرنامۂ مقامات مقدسه)، دکن ۱۳۴۶ھ؛ (۱۸) امیر احمد علوی : سفر سعادت، لکھنئو ۱۹۳۲ء؛ (۱۹) رھنماے حج، پاکستان انٹروڈکشن لیگ، کراچی؛ (۲۰) تجمل خان : رھنماے حج، لاھور ۱۳۴۷ھ، (۲۱) محمد حبیب الرحمٰن : حبیب الحُجاج، بجنور ۱۹۴۹ء؛ (۲۲) راشد حسین خان، راہ عشق، سنبھل؛ (۲۳) رحیم بخش : سفر نامۂ بیت اللّٰه شریف، بلند شہر ۱۹۰۸ء؛ (۲۴) رھبر حُجاج، طبع ام القرٰی ۱۹۳۳ء؛ (۲۵) رشید احمد گنگوھی : زبدة المناسک، لاھور و کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۲۶) ریاض الدین : ریاض الحج، پشاور؛ (۲۷) سلطان داؤد : رفیق الحج، لاھور ۱۳۸۹ھ؛ (۲۸) سعید احمد : معلّم الحُجّاج، سہارنپور ۱۳۵۵ھ؛ (۲۹) سید عبدالغفار : حج معظم، حیدر آباد (دکن)؛ (۳۰) محمد زکریا : فضائل حج، کراچی؛ (۳۱) مسعود احمد عباسی : بیان حج، دہلی؛ (۳۲) ابو الکلام آزاد : حقیقت الحج، لاھور ۱۹۴۶ء؛ (۳۳) سیّد سلیمان ندوی : سیرة النبی، ۵ : ۳۲۹ تا ۴۰۳، (بار سوم، اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء)؛ (۳۴) حکیم محمد صادق : حج مسنون .

[اداره]

⊗ **اَلْحَجّ** : (سورة)، [قرآن مجید کی مدنی سورت، ترتیب تلاوت ۲۲، ترتیب نزول ۱۰۳]، دس رکوع اور ۷۸ آیات پر مشتمل ھے ۔ اس کا نام اسی کی ستائیسویں آیت ’’وَ اَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ (لوگوں میں حج کا اعلان کرو) سے ماخوذ ھے ۔ اس سورت کے مکی یا مدنی ھونے میں اختلاف راے ھے، بعض نے اسے مکی اور بعض نے مدنی قرار دیا ھے ۔ متقدمین علماے تفسیر میں سے القرطبی (۱۲ : ۱)، البیضاوی (۱ : ۶۳۶) اور الزمخشری (۳ : ۱۴۱) نے چند آیات کے سوا تمام سورت کو مکی قرار دیا ھے، مگر دور جدید کے بعض مفسروں نے اسے مدنی لکھا ھے (فی ظلال القرآن، ۱۷ : ۶۷) ۔ ابن عباس رضؓ اور مجاھد رحؒ کا قول ھے که تین آیات (۱۹ تا ۲۱) کے علاوہ اس سورت کی تمام آیات مکی ھیں، لیکن ابن عباس رضؓ سے ایک روایت یه بھی ھے، جسے قتادہ اور ضحّاک نے بھی نقل کیا ھے که چار آیات (۵۲ تا ۵۵) کے سوا اس سورت کی تمام آیات مدنی ھیں (تفسیر القرطبی، ۱۲ : ۱) ۔ تاھم متقدمین و متاخرین میں سے جمھور مفسرین کا مسلک یه ھے که یه سورت مخلوط ھے، جس کی بعض آیات مکی ھیں اور بعض مدنی، اور یہی صحیح ھے (روح المعانی، ۱۷ : ۱۱۰؛ فی ظلال القرآن، ۱۷ : ۶۹؛ تفسیر القرطبی، ۱۲ : ۱) ۔ القرطبی نے لکھا ھے که یه عجیب سورت ھے جس کا نزول دن کو بھی ھوا، رات کو بھی، سفر میں

bestundubooks.wordpress.com

بھی ھوا، حضر میں بھی، مکے میں بھی ھوا، مدینے میں بھی، امن میں بھی ھوا، جنگ میں بھی، یہ ناسخ، منسوخ، محکم اور متشابہ آیات پر بھی مشتمل ھے (الجامع لاحکام القرآن، ۱۲ : ۱ ببعد؛ فتح البیان، ۶ : ۱۹۹).

مفسرین نے ما قبل کی سورت سے اس کا یہ ربط بیان کیا ھے کہ گزشتہ سورت کے آخر میں آسمان کے لپیٹے جانے اور وعدالحق کے قریب آنے کا ذکر کر کے یوم القیامۃ کے اٹل ھونے پر زور دیا گیا ھے۔ اب اس سورت کا آغاز بھی آثار قیامت سے کیا گیا ھے۔ اسی طرح پچھلی سورت (اَلْاَنبیآء) میں انبیاے کرام کے واقعات زندگی اور اھل حق کی کامیابی کا ذکر ھے۔ اب اس سورت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم اور اھل اسلام کو پیش آنے والے واقعات اور ان کی فتح و نصرت کا تذکرہ کیا گیا ھے (تفسیرُ المراغی، ۱۷ : ۸۳؛ فی ظلال القرآن، ۱۷ : ۶۹ ببعد).

سورت کے شروع میں قیامت کی ھولناکیوں، منکرین کے بودے استدلال و حجت بازی اور منافقین کے عدم ثبات کا ذکر ھے۔ اس کے بعد اھل ایمان کی جزا، پیغمبر اسلام اور مسلمانوں کی فتح و غلبہ اور وجود باری تعالٰی پر عقلی دلائل بیان کیے گئے ھیں۔ پھر مظلوم مسلمانوں کو جہاد کی اجازت، اھل حق کی کامیابی، ھجرت کے ثواب کے ساتھ حج، زکوٰۃ اور نماز کے احکام کا ذکر آتا ھے۔ سب سے آخر میں یہ بتایا گیا ھے کہ اسلام ملت ابراھیمی ھے، جس کی خصوصیت سہولت اور فطرت انسانی سے مطابقت ھے اور یہ کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قیامت کے دن امت پر گواہ ھوں گے اور یہ امت دوسری امتوں پر گواہ ھو گی (فی ظلال القرآن، ۱۷ : ۶۹ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۱۷ : ۱۵۱ ببعد؛ تفہیم القرآن ۳ : ۱۹۲؛ فتح البیان، ۶ : ۱۹۹ ببعد).

ابو بکر ابن العربی نے ذکر کیا ھے کہ سورت الحج میں سولہ آیات ایسی ھیں جن سے اھم فقہی مسائل اور دینی احکام کا استنباط ممکن ھے، ان فقہی مسائل اور دینی احکام کی مجموعی تعداد اسّی سے متجاوز ھے (احکام القرآن، ص ۱۲۵۹ ببعد).

سورۃ الحج کے فضائل کے ضمن میں بہت سی احادیث وارد ھوئی ھیں جن میں سے ایک یہ ھے : حضرت عُقبہ بن عامرؓ نے روایت کیا ھے کہ میں نے حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلّم سے دریافت کیا کہ سورۃ الحج کو کیا اس لیے فضیلت حاصل ھے کہ اس میں دو سجدۂ تلاوت ھیں؟ آپؐ نے فرمایا : ھاں اور جس نے یہ دو سجدے نہ کیے گویا اس نے سورت تلاوت ھی نہیں کی (القرطبی، ۱۲ : ۱؛ الکشاف، ۳ : ۱۷۳؛ البیضاوی، ۱ : ۶۳۲).

مآخذ : (۱) البیضاوی : تفسیر؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاھرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) ابن العربی : احکام القرآن، قاھرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، قاھرہ ۱۹۴۲ء؛ (۵) المراغی : تفسیر المراغی، قاھرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) صدیق حسن خان : فتح البیان، قاھرہ تاریخ ندارد؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، قاھرہ؛ (۸) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۱۸ء؛ (۹) ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن، لاھور ۱۹۶۲ء؛ [(۱۰) امیر علی : مواھب الرحمٰن، نول کشور، لکھنؤ؛ (۱۱) المھائمی : تبصیر الرحمٰن؛ (۱۲) السیوطی : لباب النقول فی اسباب النزول].

(ظہور احمد اظہر)

حَجّاج : فرمانروائے کرمان [رکّ بہ قتلغ خان].

اَلْحَجّاج بن یُوسُف : بن الحَکَم بن [ابی] عَقیل الثّقفی، ابو محمد، بنو امیہ کا سب سے زیادہ مشہور اور لائق ترین گورنر، قبیلۂ بنو ثقیف کی شاخ الاَحْلاف سے تعلق رکھتا تھا۔ طائف میں ۴۱ھ / ۶۶۱ء کے

www.bestundubooks.wordpress.com

لگ بھگ پیدا ھوا۔ اس کے آبا و اجداد غریب تھے اور معمولی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور کہا جاتا ھے کہ ان کا ذریعۂ معاش سنگ برداری اور معماری تھا (ابن عبدربه : العقد، ۵ : ۳۸؛ ابن الأثیر : الکامل، ۴ : ۳۱۳)۔ اس کی ماں الفارِعة، قبیلۂ بنو ثقیف کی ایک عورت، المغیره بن شعبه کی مطلقه بیوی تھی جو ایک قابل آدمی ھونے کے ساتھ ساتھ غیر محتاط بھی تھا، اور جسے امیر معاویہؓ نے کوفے کا گورنر مقرر کر دیا تھا۔ بچپن ھی میں الحجاج کا عرف کُلیب (''چھوٹا کتا'') تھا، جس کا ذکر شعرا کے ھجویه قصائد میں ملتا ھے (المبرّد : الکامل، ص ۲۹۰ ببعد)۔ جوانی کے زمانے میں وہ طائف میں ایک مدرس تھا (العقد، ۵ : ۱۱۳)۔ اس کے اس پہلو کی بھی شعرا نے ھجو کی ھے۔ اس کے علاوہ اس کی جوانی کے حالات کے متعلق کچھ معلوم نہیں، اور اس کی سیاسی زندگی کے ابتدائی برسوں کے بارے میں بہت کم معلوم ھے۔ اس نے مدینے کے الحرّہ [رک بآں] ۶۵ھ / ۶۸۴ء (الأغانی، ۱۶ : ۳۲) اور الرَّبذه میں ۶۵ھ / ۶۸۴ء (الطّبری، ۲ : ۵۷۹) کی لڑائیوں میں یا تہامه میں تباله کے گورنر کی حیثیت سے (ابن قتیبه : کتاب المعارف، طبع عکاشه، ص ۳۹۶)۔ قابل ذکر خدمات سرانجام نہیں دیں.

تبدیلی اس وقت رونما ھوئی جب الحجّاج، عبدالملک کے عہد حکومت کے ابتدائی دور میں، طائف سے دمشق آیا تا کہ خلیفه کے وزیر ابو زُرعه رَوح بن زِنباع الجُذامی کے تحت پولیس (شُرطه) میں ملازمت کرے۔ اس نے خلیفه کی توجه اپنی طرف مبذول کر لی، کیونکه وہ ان باغی گروھوں میں نظم و ضبط بحال کرنے میں بہت جلد کامیاب ھو گیا جن کو ساتھ لے کر خلیفه مصعب بن الزّبیر سے لڑنے کے لیے عراق کی طرف روانه ھونے والا تھا۔ اس کٹھن کام کو سرانجام دینے کے لیے اس نے جو انقلابی طریقے استعمال کیے ان میں اس حکمت عملی کے آثار مل جاتے ھیں جس کی بدولت وہ بعد میں مشہور، اور بقول بعض بدنام ھوا۔ معلوم ھوتا ھے کہ مصعب کے خلاف مہم میں الحجاج نے عقبی دستے کی قیادت کی اور بہادرانه کارنامے سرانجام دینے سے ممتاز ھو گیا۔ ۷۲ھ / ۶۹۱ء میں دُجَیل پر مَسکِن کے مقام پر مصعب کے خلاف فتح کے بعد اسی مہینے میں وہ خلیفه کے حکم سے دو ہزار شامیوں کو ساتھ لے کر خلیفه کے مخالف عبداللّٰہ بن الزّبیر کے مقابلے کے لیے کوفے سے مکے کو روانه ھوا۔ وہ اپنے مولد طائف تک بغیر کسی مزاحمت کا سامنا کیے بڑھتا چلا گیا، جس پر اس نے بغیر کسی لڑائی کے قبضه کر لیا اور اسے پھر اڈے کے طور پر استعمال کیا۔ خلیفه نے اسے حکم دیا تھا کہ سب سے پہلے وہ ابن الزّبیر سے گفت و شنید کرے اور اسے یقین دلائے که اگر وہ بیعت کر لے گا تو اسے کوئی سزا نہیں دی جائے گی، لیکن اگر مخالفت جاری رھے تو محاصره کر کے اس کی رسد بند کر دے، مگر اس مقدس شہر میں کسی صورت میں بھی خون ریزی نه کی جائے۔ گفت و شنید ناکام ھوگئی اور الحجاج تحمل نه کر سکا، اس لیے اس نے عبدالملک کے پاس ایک قاصد بھیجا که کمک بھیجی جائے اور مکۂ مغظمه کو بزور شمشیر حاصل کرنے کی اجازت دی جائے۔ اسے دونوں چیزیں حاصل ھوگئیں اور اس نے جبل ابو قبیس سے مقدس شہر پر پتھر برسائے۔ حج کے دوران میں بھی پتھر برسانے کا کام جاری رھا۔ چونکه ابن الزّبیر نے اسے طواف اور سعی کی اجازت نه دی، اس لیے الحجاج نے ناراض ھو کر خانۂ کعبه اور وھاں پر جمع شده حاجیوں پر سنگباری کرنے سے بھی دریغ نه کیا۔ ایک اچانک طوفان برق و باراں کو، جسے گھبرائے ھوے سپاھیوں نے عذاب الٰہی کی ایک وعید سمجھا،

اس نے علامت فتح سے تعبیر کیا۔ جب محاصرہ کیے ہوے سات مہینے گذر گئے اور دس ہزار آدمی، جن میں ابن الزبیر کے دو بیٹے بھی تھے، الحجّاج کے طرف دار ہو گئے تو ابن الزبیر اپنے چند وفادار ساتھیوں کے ساتھ، جن میں اس کا سب سے چھوٹا بیٹا بھی شامل تھا، خانۂ کعبہ کے قریب لڑائی میں شہید ہو گیا (جمادی الاولٰی ۷۳ھ / اکتوبر ۶۹۲ع).

اس طرح ریاست کی وحدت بحال ہو گئی اور ۷۳ھ کو بعض اوقات ''وحدت کا سال'' (عام الجماعة) کہا جاتا ہے (العقد، ۵ : ۳۵)۔ عبدالملک نے اظہار تشکر کیا اور الحجاج کو حجاز، یمن اور یمامہ کی گورنری عطا کر دی۔ ۷۳ اور ۷۴ھ میں گورنر نے حج کی خود قیادت کی اور ابن الزبیر کے ہاتھوں خانۂ کعبہ کی بحالی سے قبل کے خانۂ کعبہ کے ابعاد کے ساتھ اس کی اصل بنیادوں پر تعمیر کے لیے اخراجات مہیا کیے۔ اس نے حجاز میں امن و امان تو بحال کر دیا، لیکن سختی کے ساتھ، جس کی وجہ سے خلیفہ کو اکثر مداخلت کرنی پڑتی رہی؛ اس لیے یہ امر بعید از قیاس نہیں کہ ۷۵ھ/ ۶۹۴ع میں الحجاج کو عراق میں تبدیل کر دینے کے اسباب و عوامل میں حجاز کے باشندوں کی اس کے خلاف شکایات بھی تھیں، اگرچہ اس تبدیلی کا فوری سبب اس سال میں خلیفہ کے بھائی بِشر بن مَروان کی موت تھی، جو اس وقت کوفے کا گورنر تھا۔ خارجیوں کی مسلسل سازشوں کے باعث عراق کی گورنری اسلامی ریاست کا سب سے اہم اور ذمے دار انتظامی عہدہ تھا۔ الحجاج نے تینتیس برس کی عمر میں ۷۵ھ/ ۶۹۴ع کے آغاز میں یہ گورنری سنبھالی (الطّبری، ۲ : ۹۴۴ س ۹، ص ۸۷۶ س ۳)؛ کوفے میں اس کا ورود ماہ رمضان میں ہوا (الطّبری، ۲ : ۸۷۲، س ۹)۔ شروع میں خراسان اور سجستان اس کے علاقے میں شامل نہیں تھے (الطّبری، ۲ : ۸۶۳؛ ابن قتیبه : کتاب المعارف، ص ۳۹۷؛ البلاذری : انساب الاشراف، طبع محمد حمید اللہ، ج ۱، قاہرہ ۱۹۵۹ع، ص ۵۰۳)۔ کوفے میں جانے کے بعد اس کا پہلا خطبہ اس کے ہم وطن اور پیشرو زیاد بن ابیه کے بصرے کے خطبے سے کم مشہور نہیں، اور اس کی طرح اسے بھی عربی ادب میں جگہ مل گئی ہے۔ سب سے زیادہ ضروری کام کوفے اور بصرے کے دستوں میں نظم و ضبط بحال کرنا تھا، جنھیں المهلب بن ابی صفرہ کی قیادت میں دریاے دجلہ کے دوسرے کنارے پر واقع ایک جگہ [رامَہُرمُز] پر متعین کیا گیا تھا، لیکن جو بشر کے اکسانے پر رخصت لیے بغیر اپنا خیمہ چھوڑ کر چلے گئے اور قصبوں میں آوارہ گردی کر رہے تھے۔ الحجاج نے دھمکی دی کہ جو سپاہی تین دن کے اندر واپس نہ آیا اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی جائداد اور مال و متاع لوٹ لیا جائے گا۔ یہ تدبیر بڑی کارگر اور مؤثر ثابت ہوئی، سپاہی اپنے خیمے میں واپس آ گئے۔ ان میں تنخواہیں تقسیم کرنے کا کام الحجاج نے خود سنبھال لیا، تاکہ اس طرح وہ ایک اور خطرناک بغاوت کو دبا سکے، جس کی قیادت ابن الجارود کر رہا تھا، اور اس کا سبب تنخواہوں میں کمی تھی، جس کی منظوری خود خلیفہ نے دی تھی۔ اسی زمانے میں الحجّاج اور حضرت انسؓ بن مالک کے درمیان شدید جھگڑا ہو گیا، جو خوش قسمتی سے خلیفہ عبدالملک کی مداخلت سے حضرت انسؓ کی اخلاقی فتح پر ختم ہوا (العقد، ۵ : ۳۶ تا ۳۹)۔ اس کے فوراً ہی بعد سپاہیوں کو ان ازارقہ کے خلاف لڑائی میں لگا دیا گیا جنھوں نے قَطَری بن فُجَاءَة کو، جو شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہے، خلیفہ چن لیا تھا۔ ۷۷ھ/ ۶۹۶ع میں

المہلب نے انھیں شکست دی ۔ اسی زمانے میں ایک اور خارجی سردار شَبِیب بن یزید موصل میں بیٹھا عراق کے لیے ایک خطرہ بنا ہوا تھا، لیکن کئی خطرناک پسپائیوں کے بعد اسے، شامی دستوں کی مدد سے، جنھیں الحجّاج نے خلیفہ سے درخواست کر کے حاصل کر لیا تھا، ۷۷ھ / موسم بہار ۶۹۷ء کو خوزستان میں دُجَیل پر شکست دی ۔ آخرکار الحجّاج نے اس سال مدائن کے گورنر المُطَرِّف بن المغیرہ بن شعبہ کو شکست دی، جس نے خارجیوں کی حمایت میں بغاوت کرنے کی حماقت کی تھی.

عراق سے خارجیوں کے خطرے کے ختم ہو جانے کے بعد الحجاج کو ۷۸ھ میں خراسانؔ اور سجستان کا بھی گورنر بنا دیا گیا (الطّبری، ۲ : ۱۰۳۲ ببعد؛ [انساب الاشراف، ۱ : ۵۰۳]) ۔ خراسان کا انتظام اس نے المہلب کو سونپا اور سجستان کی طرف، جسے از سر نو مطیع کرنا تھا، کرمان سے ایک آزمودہ کار جرنیل عبدالرّحمٰن بن الاشعث کو ایک اچھی طرح سے مسلح فوج جیش الطّواویس (''مَوروں کی فوج''؛ المسعودی : التنبیہ والاشراف [*BGA*، ج ۸]، ص ۳۱۴؛ ابن الأثیر، الکامل، ۴ : ۳۶۵ تا ۳۶۷) کا قائد بنا کر بھیجا ۔ یہ ایک ایسے انقلاب کا آغاز تھا جو تمام سابقہ انقلابوں سے کہیں زیادہ خطرناک تھا اور جو نہ صرف الحجاج کے خلاف تھا بلکہ شامیوں کے غلبے کے خلاف بھی، اور اس طرح خود خلیفہ اور اموی حکومت کے خلاف ۔ ابتدا میں تو ابن الاشعث نے یہ مہم بڑی احتیاط سے اور احکام کے مطابق چلائی؛ جو علاقہ فتح ہوتا اس میں وہ امن و امان بحال کر دیتا، رسد کا پکا انتظام کر دیتا، اور اپنے دستوں کو آہستہ آہستہ آب و ہوا کے مختلف حالات کا عادی بناتا ۔ الحجاج نے حسب معمول بے صبری سے کام لیا اور کئی سخت خطوط میں ابن الاشعث کو حکم دیا کہ بلا تاخیر پیش قدمی کرے اور اسے یہ دھمکی بھی دی کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو قیادت اس کے بھائی اسحٰق کو دے دی جائے گی ۔ ابن الاشعث نے فیصلہ اپنے بڑے افسروں پر چھوڑ دیا، جن کے متعلق اسے علم تھا کہ وہ الحجاج اور اس دور دراز کے علاقے میں اس غیر منتہی جنگ کے مخالف ہیں ۔ انھوں نے اس کی تائید کی اور ابن الاشعث نے ایک فوج لے کر، جس کی تعداد جلد ہی ایک لاکھ ہو گئی، الحجاج کے خلاف چڑھائی کر دی، کوفے اور بصرے پر قبضہ کر لیا، اور بصرے کے نواح میں گورنر کا محاصرہ کر لیا، جسے ایک بار پھر شامی دستوں کی مدد طلب کر کے ان کا احسان مند ہونا پڑا ۔ شامی فوج کو، جس کی قیادت عبدالملک کے دو بیٹے کر رہے تھے، یہ سکھلا دیا گیا تھا کہ وہ پہلے ابن الاشعث سے گفت و شنید کرے اور اسے امید دلائے کہ قابل نفرت گورنر کو واپس بلا لیا جائے گا ۔ چونکہ وہ کسی بھی تجویز سے متفق نہ ہوا اس لیے شامیوں نے اس پر حملہ کر دیا اور ۸۲ھ / ۷۰۱ء میں دیر الجماجم اور مَسْکِن میں دُجَیل پر فیصلہ کن شکست دی؛ تین سال بعد اس نے خودکشی کر لی (البلاذری : فتوح، ص ۴۰۰؛ الطّبری، ۲ : ۱۱۳۵؛ ان واقعات کی تاریخی ترتیب کوئی زیادہ یقینی نہیں).

عراق کے عربوں کی یہ آخری بغاوت تھی ۔ جب الحجاج انھیں دبا چکا اور کُردی اور دیلمی رہزنوں کو بھی کچل دینے کے بعد امن و امان قائم کر لیا (البلاذری : فتوح، ص ۳۲۳ ببعد) تو اس نے ملک پر شامی فوج کی حکومت کو مضبوط کیا ۔ ۸۳ھ / ۷۰۲ء میں اس نے کوفے اور بصرے کے درمیان قلعہ‌بند شہر واسط تعمیر کرایا، یہاں خود سکونت اختیار کی اور بیشتر شامی فوج کو یہیں منتقل کر دیا تاکہ لوگوں کو شامیوں کی لوٹ

مار سے محفوظ کر سکے، بلکہ درحقیقت انھیں عراقیوں سے علحدہ کر کے مکمل طور پر انھیں اپنے زیر تسلط لانے کی غرض سے یہ اقدام کیا۔ اب الحجاج خراسان کے سوا تمام اسلامی مشرق کا حکمران تھا۔ خراسان کا گورنر یزید بن المہلّب، مشہور فاتح کا بیٹا، بہت آہستہ آہستہ ابن الاشعث کے آخری پیرو کاروں کی بیخ کنی کر رہا تھا۔ جب اس نے واسط کی بار بار کی طلبی کی تعمیل نہ کی تو الحجاج نے آخر کار عبدالملک سے اس کی معزولی کا حکم حاصل کر لیا (۸۵ھ / ۷۰۴ء؛ الطّبری، ۲ : ۱۱۴۰ ببعد) اور اسے قید کر دیا.

اگرچہ عبدالملک اپنے گورنر کی کارروائیوں پر کبھی کبھی قدغن لگاتا رہتا تھا لیکن الولید (۸۶ھ / ۷۰۵ء تا ۹۶ھ / ۷۱۵ء) نے اسے ہر معاملے میں کھلی چھٹی دے دی اور اس پر بہت زیادہ اعتماد کرتا تھا الحجاج نے عبدالعزیز بن مروان کے دعوے کے خلاف عبدالملک کو اس کی جانشینی کے لیے آمادہ کیا تھا (الطّبری، ۲ : ۱۱۶۶ ببعد؛ الأغانی، ۱۶ : ۶۰)۔ مشرق میں الولید کی شاندار فتوحات بھی الحجاج کی مساعی کی مرہون منت تھیں : ماوراء النّہر کو قتیبہ بن مسلم نے فتح کیا، عمان کو مجّاعہ بن سِعْر نے (قب H. Klein : *Kapitel xxxiii der anonymen arabischen Chronik Kashf al-Ghumma al-djami'li-akhbār al-umma ...*، تحقیقی مقالہ، ہیمبرگ ۱۹۳۸ء، ۲۸)؛ ہندوستان کو محمد بن القاسم الثقفی نے۔ یہ تینوں ممتاز سپہ سالار تھے، جنھیں الحجاج نے بڑی دانشمندی سے کام لے کر ان کی صلاحیتوں اور لیاقت کی وجہ سے معین کیا تھا۔ اس نے مہمات میں خود حصہ نہیں لیا، لیکن وہ ان کے لیے بڑی احتیاط سے تیاری کرتا تھا اور کسی قسم کے خرچ سے دریغ نہ کرتا تھا، وہ اعلٰی مقاصد کے لیے بھاری سے بھاری اخراجات کو بھی بطیب خاطر برداشت کرتا۔ داخلی معاملات میں بھی الولید اپنے گورنر کی خواہشات کو ملحوظ رکھتا تھا، اور اس کے اشارے پر افسروں کو مقرر اور معزول کرتا تھا.

الحجاج اب ملک کی خوشحالی میں اضافہ کرنے کے لیے فکرمند تھا، جو بیس سالہ جنگ کی وجہ سے بری طرح متأثر ہوئی تھی۔ قرآن حکیم کے نسخوں میں یکسانیت پیدا کرنا بھی اس کا منتہاے مقصود تھا۔ اس کی خواہش تھی کہ ایک طرف تو قرآن حکیم کی مختلف قراءتوں کے بارے میں متکلمین کے جھگڑوں کو ختم کیا جائے اور ایک ھی متن مقرر کیا جائے، جسے پوری مِلّت اسلامیہ استعمال کرے۔ قرآن مجید کی علحدہ علحدہ اجزا یا پاروں میں تقسیم اس کی کوشش معلوم ہوتی ھے (نولدکہ *Geschichte des Qorans*، بار دوم، ۳ : ۲۶۰)، اور ہو سکتا ھے کہ نئے اعراب کا آغاز بھی اس کے احکام کا نتیجہ ہو (کتاب مذکور، ص ۲۶۲)۔ بہر صورت اس نے مستند متن کا اعلان کر دیا اور ابن مسعود کی قراءت سے سختی کے ساتھ منع کر دیا۔ ۷۶ھ/ ۶۹۵ء میں عبدالملک کی مالی اصلاحات کے سلسلے میں الحجاج نے خالص عربی سکے بنوانے شروع کیے، جو رفتہ رفتہ بوزنطی اور ساسانی سکوں پر غالب آ گئے، جو اب تک تجارت میں عام طور پر استعمال کیے جاتے تھے۔ اس مقصد کے لیے اس نے اپنی ٹکسال قائم کی، پہلے کوفے میں اور پھر واسط میں اور جعلی سکے بنانے [کی ممانعت کر دی۔ ایک یہودی سُمَیر نامی نے جعلی سکہ بنایا جسے قتل کرنے کی نیت سے گرفتار کر لیا گیا] (ابن الاثیر، ۴ [: ۴۱۷])۔ [لوگوں] نے ان سکوں پر [قُلْ ھُوَاللہُ اَحَدٌ لکھنے] کی وجہ سے ان کا بنانا ناجائز قرار دیا (اور اسی لیے شروع میں انھیں الدّراھم

المکروھه کہا جاتا تھا) کیونکه جُنُب اور حائضه کے ہاتھ لگنے سے آیت قرآنی کی بے حرمتی کا احتمال تھا (البلاذری : فتوح، ص ۴۶۸؛ ابن الأثیر، ۴ : ۴۱۷)۔ پھر بھی نئے سکے قانونی زر رائج کی حیثیت سے خوب جاری ہو گئے اور یه نقود کی گردش اور اقتصادی حالات کے استحکام میں ممد ثابت ہوے۔ الحجاج نے محاصل کے دیوان کا، جو اب تک فارسی میں تھا، عربی میں ترجمه کروایا (البلاذری : فتوح، ص ۳۰۰ ببعد؛ قب نیز الجهشیاری کتاب الوزراء، قاھره ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء، ص ۳۸)، تاکه وہ محاصل کے دفاتر کا خود مطالعه کر سکے۔

زراعت کو ترقی دینے کے سلسلے میں الحجاج کی کوششیں خصوصی اہمیت کی حامل تھیں۔ اس سے پہلے کے ساسانی سلاطین کی طرح وہ اس امر کے لیے بڑا متفکر تھا که فرات اور دجله کے زیریں علاقوں میں دلدلوں کا نہروں کے ذریعے سے نکاس کیا جائے اور اس طرح زرخیز زمین حاصل کی جائے؛ جب بند ٹوٹ جاتے تو وہ ان کی مرمت میں کسی خرچ سے دریغ نه کرتا تھا (البلاذری : فتوح، ص ۲۷۴، ۲۹۴)۔ اس نے قتیبه کے بھائی بشّار بن مسلم ایسے ممتاز عربوں کو جاگیروں کے طور پر غیر مزروعه اراضی عطا کیں (البلاذری : فتوح، ص ۳۶۱)۔ دیہاتی لوگوں کے شہروں میں انتقال کے خلاف، جس کی وجه سے خراج میں تباہ کن کمی واقع ہو گئی تھی، اس نے مزید اقدامات کیے اور نو مسلموں کو مجبور کیا که وہ ان کھیتوں میں واپس جائیں جنھیں وہ چھوڑ آئے تھے اور خراج کی ادائی جاری رکھیں۔ جب سواد کے کسانوں نے کئی جنگوں کی وجه سے زمین کی ویرانی کی الحجاج سے شکایت کی تو کہا جاتا ہے که اس نے مویشیوں کو ذبح کرنے کی ممانعت کر دی تا که انھیں ہل چلانے کے لیے بچایا جائے (اس پر دیکھیے دو طنزیه اشعار، در الأغانی، ۱۵ : ۹۸)۔

الحجاج بنوامیه کا سب سے زیادہ وفادار خادم تھا۔ اس کی اطاعت شعاری اور جذبۂ خدمت گذاری کی کوئی انتہا نه تھی، اور اموی خلفا نے بھی اس کا صله بے دریغ عنایات کے ساتھ دیا۔ یه سچ ہے که عبدالملک اسے اکثر تحمل کی تلقین کرتا تھا، مثلاً جب وہ محسوس کرتا که گورنر محاصل کے بڑھانے میں حق بجانب نہیں، عوام کے پیسے کو بے دردی سے خرچ کرتا ہے یا ضرورت سے زیادہ خون بہاتا ہے، لیکن اپنے جواب میں، جو اکثر اپنے یا دوسروں کے اشعار کی صورت میں ہوتا، الحجاج اپنے افعال کے لیے عملی جواز پیش کرتا، اور اس طرح خلیفه کے دل میں کبھی بے اعتمادی نہیں پیدا ہوئی۔ ادب کی کتابوں میں اس خط و کتابت کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ خلیفه اور گورنر دونوں ایک دوسرے پر اعتماد رکھتے تھے۔ الحجاج کے گاہے گاہے دمشق جانے سے تعلق اور مضبوط ہو جاتا اور یه سفر نجی بھی ہوتا تھا اور سرکاری بھی : الحجاج کی ایک بھتیجی، اس کے بھائی محمد، جو عبدالملک کے عہد حکومت میں یمن کا گورنر تھا، کی بیٹی کی شادی عبدالملک کے ایک بیٹے یزید ثانی سے ہوئی، جو بعد میں خلیفه بنا؛ اس شادی سے جو پہلا بچه پیدا ہوا اس کا نام اس گورنر کے اعزاز کے طور پر الحجاج رکھا گیا (العقد، ۴ : ۴۵۲؛ ابن قتیبه : المعارف، ص ۳۹۶)۔ گورنر نے بھی اپنے پہلے تین بیٹوں کے نام اموی خاندان کے افراد کے ناموں پر رکھے جب که اس کی بیٹی کی شادی الولید اول کے ایک بیٹے مسرور سے ہوئی (العقد، ۴ : ۳۲۲)۔ دوسری طرف الولید سے اس کے تعلقات زیادہ صحیح قسم کے رسمی معلوم ہوتے ہیں؛ متعلقه خط و کتابت خالصة انتظامی معاملات تک محدود ہے۔ الحجاج اتنا

کسی چیز سے خائف نہیں تھا جتنا الولید کی موت اور سلیمان کی تخت نشینی سے تھا، جسے اس نے جانشینی کے مسئلے میں اپنی مداخلت سے جانی دشمن بنا لیا تھا؛ اس پر مستزاد اس کے وہ اقدامات تھے جو اس نے یزید بن المهلب کے خلاف کیے، جو سلیمان کا بہت ھی منظور نظر تھا۔ اس لیے یه اس کی زبردست خواهش تھی که وہ الولید کے بعد زندہ نه رہے (الطّبری، ۲ : ۱۲۷۲)۔ اس کی یه خواهش پوری هو گئی : وہ رمضان ۹۵ھ / جون ۷۱۴ء میں الولید سے ایک سال پہلے فوت ہوگیا، اس وقت اس کی عمر باون سال تھی، اور وہ کام کی کثرت، خطرے اور مایوسی کی وجه سے، جس کا اسے سامنا کرنا پڑا، وقت سے پہلے ھی بوڑھا اور ضعیف ھو گیا تھا۔ وہ واسط میں دفن ھوا۔ اس کی موت کا سبب معدے کا سرطان بتایا جاتا تھا (وَقَعَتْ فِی جَوْفِهِ الأَ کِلَة : المسعودی : [مروج] *Prairies*، ۵ : ۳۷۷؛ ابن خلکان، ۱ : ۳۴۷؛ ابن العبری : تأریخ مختصر الدّول، طبع صالحانی، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۱۹۵ کے قول کے مطابق وہ دق کی بیماری سے فوت ھوا)۔ بے حرمتی سے بچانے کے لیے اس کی قبر کے آثار مٹا دیے گئے تھے۔ اس کی موت پر صرف چند لوگوں نے آنسو بہائے، جن میں سے سب سے زیادہ آنسو بہانے والوں میں سے الولید، شاعر جریر (نقائض جریر والفرزدق، طبع Bevan، ص ۳۸۶ ببعد، قب ص ۳۹۶) اور مکے کا گورنر خالد القسری بھی تھا (العقد، ۵ : ۳۰ ببعد)؛ سب سے بڑھ کر یزید بن ابی مسلم، الحجاج کا مولٰی، اور افریقیه کا بعد کا گورنر تھا، جس نے متوفی کے خصائل کی طرف خلیفه کی توجه مبذول کرانے کی جرأت کی (المسعودی : [مروج] *Prairies*، ۵ : ۴۰۴ تا ۴۰۶)۔

اسلام کے ابتدائی دور میں عربی ادب کا موضوع شاید ھی کوئی اس قدر بنا ھو جس قدر الحجاج بنا۔ وہ ایک ممتاز آدمی تھا۔ ایسے قصے اور اشعار جن میں اس کے حق میں اور خلاف دلائل دیے گئے بے شمار ھیں۔ ان میں سے اکثر تیکھی قسم کے قصے اور حکایات ھیں، جن کی مدد سے خصوصی وضاحت کے ساتھ اس کے کردار کا پتا چلتا ھے۔ عباسی اسے نفرت کے ساتھ یاد کرتے تھے، لیکن در حقیقت وہ بنو امیه کے اس گورنر پر رشک کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں که ریاست کے مفادات کے لیے الحجاج سخت گیر اور بے رحم ھو سکتا تھا؛ اس کے نزدیک ھر قسم کی حکم عدولی ریاست کے خلاف ایک جرم تھی، لیکن عوام کو سزائیں اور دوسرے مظالم، جو اس سے منسوب کیے گئے اس کے دشمنوں کی ایجادیں ھیں۔ اسے اکثر اور بجا طور پر معاویه کے گورنر زیاد بن ابیه سے مشابهت دی گئی ھے : ''وہ دونوں اپنے آپ کو کسی منفعت بخش عہدے کے حامل نہیں سمجھتے تھے بلکه امن عامه اور سلطان کے نمائندے سمجھتے تھے اور جن حاکموں نے انہیں بڑے اختیارات عطا کیے اور ان کی موت تک انہیں عہدوں پر فائز رکھا وہ ان کے اس اعتماد کا صله وفاداری سے اپنے فرائض کی انجام دہی کی صورت میں دیتے تھے اور اس ضمن میں قطعاً یه پروا نه کرتے که راے عامّه ان کے حق میں ھے یا نہیں (Wellhausen : *Reich*، ص ۱۵۹، قب انگریزی ترجمه : *The Arab Kingdom*، ص ۲۰۴)۔

اس بات کا اندازہ که الحجاج اپنی حیثیت کے بارے میں واقعی اس قسم کا تصوّر رکھتا تھا اس کے اپنے الفاظ سے لگایا جا سکتا ھے، جنھیں المعافی بن زکریّا النهروانی (م ۳۹۰ / ۱۰۰۰ء) نے کتاب الجلیس الصالح الکافی والانیس النّاصح الشافی، مخطوطهٔ استانبول، طوپ‌قپی‌سرای، مجموعهٔ احمد ثالث، عدد ۲۳۲۱، ورق ۴۴ الف میں نقل کیا

ھے ۔ جب ابن الاشعث کی موت کے بعد عراق میں امن قائم ھو گیا اور الحجاج نے قیسیوں کو ان کی حمایت کی وجه سے صلے دیے تو عبدالملک نے اسے خط لکھا که اسے عوام کے خزانے میں سے اتنی فیاضی نهیں کرنی چاھیے ۔ الحجاج نے خلیفه کو اشعار میں جواب دیا، جن کا مفهوم یه ھے :

''جان عزیز کی قسم! ایلچی آپ کا خط لایا جو لکھوانے کے بعد بند کر کے سر بمهر کر دیا گیا تھا ۔ اس خط میں نرم اور گرم دونوں قسم کی باتیں موجود ھیں؛ نیز مجھے نصیحت کی گئی ھے اور اھل دانش کے لیے نصیحت مفید ھوتی ھے ۔

مجھے کئی مرتبه بدنصیبی کا سامنا کرنا پڑا ۔ اب میں اس کی وجه جواز پیش کرتے ھوے دلائل دے کر اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرتا ھوں۔

ایک وہ زمانه تھا که میں لوگوں کے لیے سزا کا تازیانه بنا ھوا تھا اور اس میں مجھے کوئی ذاتی فائده نه تھا، لوگ پسند کریں یا نه کریں، خوش ھوں یا ناراض، خواہ میری تعریف کریں یا برا بھلا کهیں اور کوسنے لگیں ۔ اور وہ وقت بھی تھا که جب میں نے اس علاقے میں قدم رکھا تو ھر طرف نفرت و عداوت کی آگ شعله زن تھی ۔ جیسا که آپ کو علم ھے میں نے ان تمام چیزوں کا ڈٹ کر مقابله کیا اور ان کے خلاف مسلسل جهاد کیا، یهاں تک که موت آیا چاھتی تھی ۔ آپ کو معلوم ھے که کتنی شورشوں نے سر اٹھایا ۔ اگر میری جگه اور شخص ھوتا تو دهشت و خوف کے مارے دم توڑ دیتا۔

انھوں نے جب بھی ناپسندیده افعال کا ارتکاب کرنا چاھا تو میں نے ھمیشه کوئی امتیاز روا رکھے بغیر سر دھڑ کی بازی لگا دی ۔

اور اگر بهادر قیسی لوگ میری مدافعت کے لیے نه نکلتے تو گیدڑ اور بِجّو مجھے اپنی خوراک بنا لیتے''۔

ان دلائل و براھین کے پیش نظر جن میں بڑے اختصار کے ساتھ الحجاج نے اپنے کارناموں کا تذکره کیا ھے خلیفه نے الحجاج کو صرف یه لکھ بھیجا : ''جو مناسب سمجھتے ھو کرو''۔

انتظامی امور میں الحجاج کی مستعدی، اس کا استقلال اور نفسیات انسانی کا مطالعه اور نازک لمحات میں اس کی فوری گرفت یه باتیں اس کے معاصرین کو لازماً بری لگی ھوں گی ۔ اس امر واقعه نے که وہ رشوت کو برداشت نهیں کرتا تھا اور ناجائز ذرائع سے دولت حاصل کرنے پر سزا دیتا تھا اسے دیوانی افسروں کے نزدیک یقیناً بهت معتوب بنا دیا ھوگا جن کے ھاں دونوں چیزیں معمول تھیں، البته یه درست ھے که اس میں تحمل اور ضبط نفس کی کمی اور حلم کا فقدان تھا جس سے سخت بےاطمینانی پیدا ھو جاتی تھی ۔ اس طرح وہ بعض اوقات اپنے ماتحتوں سے ناممکن چیز کا مطالبه کر لیتا تھا اور اگر اس کے احکام کی فوراً تعمیل نه ھو پاتی تو اس پر غیظ و غضب کا جنون طاری ھو جاتا تھا ۔ بایں ھمه الحجاج ایک شائسته انسان تھا ۔ اس کی خطابت کا کوئی جواب نه تھا (اور وہ خوفناک ھوتی تھی)، خالص عربی زبان کو وہ بهت اھمیت دیتا تھا، ادبی ذوق رکھتا تھا اور شعرا (مثلاً جریر، الفرزدق، العدیل بن العجلی، الحکم بن عبدالاعرج الاسدی، شاعره لیلٰی الاَخْیَلِیَّه) کی سرپرستی کرتا تھا، لیکن وہ ھجو گو شعرا (مثلاً عِمران بن حِطّان السدوسی، یزید بن الحکم الثقفی، وغیره) کو سزا دیتا تھا ۔ وہ ایک پکا مسلمان تھا، لیکن نه تو متعصب تھا، نه توھم پرست؛ متکلمین کے فضول جھگڑے اسے

متأثر نہ کر سکتے تھے، لیکن بے تکلفی سے وہ متأثر ہوتا تھا اور عام طور پر اس کی وجہ سے سزا معاف کر دیتا تھا.

اگر بے تعصبی سے دیکھا جائے تو الحجاج دور بنو امیہ کا ایک بڑا سیاستدان تھا .

مآخذ: (۱) الطبری، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۲) البلاذری : فتوح، بمدد اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی : تاریخ، ۲ : ۳۰۵، ۳۱۸، ۳۲۵ تا ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۱ تا ۳۴۸، ۳۶۵ بعد؛ (۴) الجهشیاری : الوزراء، بمدد اشاریہ؛ (۵) الدینوری : الاخبار الطوال، قاهره ۱۹۶۰ء، ص ۲۷۷ بعد، ۲۸۰، ۳۱۳، ۳۱۶ تا ۳۲۱ بعد؛ (۶) کتاب العیون والحدائق فی اخبار الحقائق (= *Fragmenta historicorum arabicorum*، طبع ڈخویہ، ج ۱) ص ۸ تا ۱۱، ۱۵ تا ۱۷، ۱۹، ۵۳ بعد، ۱۳۸؛ (۷) *Anonyme Arabisch Chronik*، طبع **Ahlwardt**، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن قتیبہ : المعارف، طبع عکاشہ، قاهره ۱۹۶۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۹) وهی مصنف : عیون الاخبار، قاهره ۱۹۲۵ - ۱۹۳۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) وهی مصنف : الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) [منسوب بہ] ابن قتیبہ : الامامة والسیاسة، قاهره ۱۹۳۷ء، ۲ : ۲۹ تا ۴۰؛ (۱۲) المسعودی : مروج (بالخصوص ج ۵)، دیکھیے اشاریہ؛ (۱۳) ابن الاثیر : الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) *Die Chroniken der Stadt Mekka*، طبع ووستنفلٹ، ج ۱ (الازرقی)، ص ۱۴۵، ۳۰۸؛ ج ۲ (الفاکہی)، ص ۲۰، (الفاسی)، ص ۱۷۱؛ ج ۳ (قطب الدین النہروالی)، ص ۵۲، ۸۰؛ (۱۵) الذہبی : تاریخ، قاهره ۱۳۶۸ھ، ۳ : ۳۴۹ تا ۳۵۶؛ (۱۶) وهی مصنف : سیر اعلام النبلاء [ج ۲]، قاهره ۱۹۵۷ء، ص ۲۱۲ تا ۲۱۴؛ (۱۷) ابن عساکر : تاریخ مدینة دمشق، طبع المنجد، ج ۱، دمشق ۱۹۵۱ء، ص ۳۵۰ تا ۳۵۲؛ (۱۸) ابن خلکان : وفیات الاعیان، ج ۱، قاهره ۱۹۴۸ء، عدد ۱۴۴، ص ۳۴۱ تا ۳۴۸)؛ (۱۹) الجاحظ : البیان والتبیین، قاهره ۱۹۴۸ - ۱۹۵۰ء، بالخصوص ۱ : ۳۸۵ تا ۳۸۸، ۲ : ۱۳۵ تا ۱۳۸، نیز دیکھیے اشاریہ؛ (۲۰) وهی مصنف : کتاب البخلاء، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۰، ۳۳۷؛ (۲۱) [منسوب بہ] الجاحظ : التاج، طبع احمد زکی پاشا، قاهره ۱۹۱۴ء، ص ۱۳۲ بعد، ۱۶۹؛ (۲۲) الأغانی، بمدد اشاریہ؛ (۲۳) ابن عبد ربہ : العقد، ۷ جلدیں، قاهره ۱۹۴۰ء تا ۱۹۵۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۲۳) المبرد : الکامل، طبع **Wright**، بمدد اشاریہ؛ (۲۴) وهی مصنف : الفاضل، طبع المیمنی، ص ۳۶، ۵۱؛ (۲۵) ابن حبیب، المحبر، طبع **Lichtenstädter**، حیدر آباد ۱۹۴۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۲۶) الصولی : اخبار ابی تمام، قاهره ۱۹۳۷ء، ص ۱۰۵، ۲۰۵ بعد؛ (۲۷) الحصری : جمع الجواهر، طبع البجاوی، ص ۱۸، ۸۴ بعد؛ (۲۸) القالی : الأمالی، قاهره ۱۹۵۳ء، ۱ : ۸۵ تا ۸۹، ۲۶۱؛ ۲ : ۲۶۰ بعد؛ (۲۹) وهی مصنف : ذیل الأمالی، ص ۷ بعد، ۲۴ تا ۴۴، ۴۷ بعد، ۷۲، ۷۶، ۱۷۱ بعد، ۲۱۶؛ (۳۰) مرتضی : الأمالی، قاهره ۱۹۵۴ء، ۱ : ۱۶۰ بعد، ۲۹۵؛ ۲ : ۱۵ تا ۱۷؛ (۳۱) الثعالبی : لطائف، قاهره ۱۹۶۰ء، ص ۱۸، ۶۱ بعد، ۶۹، ۱۳۰ بعد، ۱۶۷، ۱۸۱؛ (۳۲) ابو هلال العسکری : کتاب الصناعتین، قاهره ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۱؛ (۳۳) الزبیری : نسب قریش، طبع **Lévi-Provençal**، ص ۳۶ بعد، ۸۲ بعد، ۲۸۰، ۳۰۹، ۳۵۱؛ (۳۴) الشابشتی : کتاب الدیارات، طبع عواد، ص ۱۰۷ بعد؛ (۳۵) ابن درید : الاشتقاق، قاهره ۱۹۵۸ء، ص ۲۶۸، ۲۷۲، ۳۰۷، ۳۲۳، ۳۳۳، ۴۰۷؛ (۳۶) البکری : معجم ما استعجم، قاهره ۱۹۴۵ - ۱۹۵۱ء، ص ۲۷۹ بعد، ۳۰۱، ۳۰۲، ۴۹۴، ۵۷۳ بعد، ۵۹۳، ۷۸۱ بعد، ۸۸۲؛ (۳۷) ابن المرتضی : طبقات المعتزلة، طبع **Diwald-wilzer** (**Bibl. Isl.** ۲۱)، ص ۱۹ تا ۲۳؛ (۳۸) الزبیدی : طبقات النحویین، قاهره ۱۹۵۴ء، ص ۲۲ بعد، ۲۸ بعد، ۲۳۵؛ (۳۹) عبدالواحد اللغوی : مراتب النحویین، قاهره ۱۹۵۵ء، ص ۶۵؛ (۴۰) کانتانی :

Chronographia، ص ۸۵۱، ۸۶۲ ببعد، ۸۸۱ ببعد، ۸۹۲ تا ۸۹۵، ۹۱۶ تا ۹۱۸، ۹۲۵ تا ۹۲۷، ۹۳۸، ۹۳۷، ۹۳۹؛ ۹۶۹، ببعد ۹۷۹ تا ۹۸۱، ۹۹۳ تا ۹۹۶، ۱۰۰۹ ببعد، ۱۰۲۰، ۱۰۳۳، ۱۰۵۲، ۱۰۷۳، ۱۰۸۷، ۱۱۲۰، ۱۱۳۶، ۱۱۵۰، ۱۱۵۹ تا ۱۱۶۱، ۱۱۶۷؛ (۳۱) ولهاؤزن : *Das arabische Reich*، ص ۱۳۱ تا ۱۶۰ (انگریزی ترجمه، ص ۲۲۶ تا ۲۵۷)؛ (۳۲) J. Périer : *Vie d'al-Hadjdjadj ibn Yousof*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۳۳) Lammens : *Études sur le siécle des Omayyades*، بمدد اشاریه؛ (۳۴) Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*، بار دوم، ۳ : ۱۰۳ ببعد، ۱۰۶، ۱۲۳، ۲۶۰ تا ۲۶۲؛ (۳۵) Goldziher : *Muh. Studien*، ۱ : ۹۹ ببعد، ۱۳۹ ببعد؛ (۳۶) A. Dietrich : *Al-Ḥaccâc b. Yûsuf'un terceme-i hâline dair bir kaç mülâhaza*، در *Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*، ۲ / ۱، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۱۴۳ تا ۱۵۵؛ [(۳۷) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۲۶۷، نیز بمدد اشاریه؛ (۳۸) ابن کثیر : البداية والنهاية، ۹ : ۱۱۷ تا ۱۳۹؛ (۳۹) عبدالرزاق حمیدة : سیف بنی مروان، الحجاج؛ (۴۰) ابراهیم الکیلانی : الحجاج بن یوسف].

(A. DIETRICH)

* **اَلْحَجّاج بن یُوسُف : بن مَطَرالحاسب**، ایک مترجم، جس نے بغداد میں دوسری صدی هجری / آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر اور تیسری صدی هجری / نویں صدی عیسوی کے اوائل میں زندگی گذاری ۔ اس کے تراجم میں مبادیاتِ اقلیدس (Euclid : *Elements*) (جس کی نظرثانی ثابت بن قُرّه نے کی اور حواشیِ النَّیْریزی [رکّ باں] نے لکھے، اور بطلمیوس [رکّ باں] کی علم النجوم (*Astronomy*) کے ایک سریانی متن کا ترجمه شامل هے ۔ مؤخرالذکر کتاب جس کا نام کتاب المجسطی هے، ۲۱۲ھ / ۸۲۷ - ۸۲۸ء میں مکمل هوئی.

مآخذ : (۱) براکلمان، ۱ : ۲۰۳؛ تکمله، ۱ : ۳۶۳؛ (۲) A. Mieli : *La science arabe*، لائڈن ۱۹۳۸ء، ص ۸۵.

(اداره وو لائڈن)

⊗* **حُجَّة** : (ع)، بمعنی ثبوت برهان اور دلیل آتا هے ۔ قرآن مجید میں یه لفظ ایسی دلیل کے معنی میں استعمال کیا گیا هے جس سے حق کا اثبات اور باطل کا ابطال هوتا هو.

[امام الرّاغب نے المفردات میں لکھا هے : الحُجَّة المُبِیْنة لِلمَحَجَّة ای المقصد المستقیم، والذی یقتضی صحةَ احد النَقِیْضَیْنِ ۔ ''حجة اس دلیل کو کهتے هیں جو صحیح مقصد کی وضاحت کرے اور نقیضین میں سے کسی ایک کی صحت کی مقتضی هو''، جیسے آیت قرآنی فَلِلّٰهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ (۶ : [الانعام] : ۱۴۹) ۔ آیت قرآنی لَا حُجَّةَ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ (۴۲ [الشُّوریٰ] : ۱۵) کے معنی یه هیں که ظهور بیان کی وجه سے بحث و تکرار کی ضرورت نهیں ۔ المُحاجَّة کے معنی هیں باهم جھگڑا کرنا، جس میں هر ایک دوسرے کو اس کی دلیل سے باز رکھنے کی کوشش کرتا هے؛ پس حجة کے معنی بحث و تکرار اور جھگڑے کے بھی هیں] ۔ قرآن مجید میں ان آیات میں بھی حجة کا لفظ استعمال هوا هے : ۲ [البقرة] : ۱۵۰؛ ۴ (النسآء) : ۱۶۵ ۔ اسی مادّے سے دیگر الفاظ قرآن مجید میں پندره بار استعمال هوے هیں ۔ لسان العرب میں الازهری کا یه قول درج کیا گیا هے الحُجَّة الوجه الذی یکون به الظفر عندالخصومة، یعنی حجت هر اس طریق کو کهتے هیں جس کے ذریعے بحث و مباحثه کے وقت مخالف فریق پر فتح پائی جائے یعنی حریف پر غالب آئے اور اسے حجة اس لیے کهتے هیں لانها تُحَجُّ ای تُقْصَدُ کیونکه یه هر فریق کا مقصد هوتا هے ۔ حدیث میں جو یه دعا منقول هے اللّٰهُمَّ ثَبِّتْ حُجَّتِیْ فِی الدنیا

والآخرة اس میں حجة سے مراد دنیا میں قول و ایمان اور قبر میں منکر نکیر کا جواب ھے (لسان العرب)۔ حجة کی صفات میں ناطق، استوار، محکم، مبین، قاطع، موجه، درست وغیره الفاظ استعمال ھوتے ھیں (فرھنگ آنند راج) کشاف اصطلاحات الفنون میں ھے که صاحب شرح الطوالع نے حجة اور دلیل کو مترادف قرار دیا ھے (۲ : ۲۸۴) بقول بعض دلیل، حجة اور برھان [رک بآں] میں باعتبار دلالت فرق ھے.

[حجة الزامیه ایسے مقدمات سے مرکب ھوتی ھے جو فریق مقابل کے نزدیک بھی مسلّم ھوتے ھیں اور ان کا مقصد معارض کو اس کی اپنی مسلّم دلیلوں سے چپ کرانا ھوتا ھے.

عمومی لحاظ سے حجة کا لفظ بمعنی دلیل ھی استعمال ھوتا ھے۔ کبھی کبھی حجة قاطعة کی ترکیب آتی ھے، جس کے معنی ھیں فیصله کن دلیل یا ثبوت۔ امام الغزالی کا لقب حجة الاسلام بھی اسی لیے تھا که ان کے دلائل اور ان کا علم کلام اسلام کی حقانیت کے اثبات کے لیے فیصله کن دلیل یا ثبوت کا درجه رکھتا تھا.

بھرحال حجة بنیادی طور سے دلیل ھی ھے، جو خود ثبوت بن جائے یا ثبوت تک پھنچنے میں مدد دے]۔ استدلال کے مفھوم میں حجة، دلیل [رک بآں] سے زیاده قریب ھے، جبکه دلیل کے مفھوم میں یه برھان [رک بآں] سے قریبی تعلق رکھتی ھے۔ دلیل شروع میں دلالت اور رھنمائی کا کام دیتی ھے، جس سے یقین کی منزل تک رسائی ھوتی ھے، حجة سے مسکت دلیل سوجھتی ھے، جس سے مخالف لاجواب ھو جاتا ھے۔ برھان ابتدا میں ناقابل انکار ثبوت کی روشن مثال ھوتی ھے اور صحیح استدلال اس کی طرف رھنمائی کرتا ھے۔ حجة کا ابتدائی اور صحیح ترین مفھوم ”جدلیاتی ثبوت“ ھے.

متکلمین اور فلاسفه کے ھاں اس کا استعمال ان کے فکری مسلک پر موقوف ھے اور بسا اوقات مبھم ھی رھتا ھے۔ اس کی تفصیلی تشریح موجب طوالت ھو گی، اس لیے اس کی طرف مختصر سے اشارے مناسب ھوں گے.

ابن سینا کے ھاں دلیل سے کسی ثبوت یا برھان کی طرف اشاره پایا جاتا ھے۔ محدود معنوں میں یه برھان اِنّی [رک به برھان] یعنی وجود کا اثبات کرتی ھے۔ ابن سینا حجة کو وسیع معنوں میں استعمال کرتا ھے۔ کتاب الشفاء کے باب منطق میں یه لفظ جدل و مناظره کے طریق عمل کے عام مفھوم کے لیے استعمال کیا گیا ھے، اس لیے که یه لفظ، قیاس، استقرا اور تمثیل وغیره قسموں میں منقسم ھے۔ اس میں حجة کی تعریف یوں کی گئی ھے که وه فیصلے پر پھنچنے اور تصدیق کا نام ھے قب (الشفاء، قاھره ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء، ص ۱۸ تا ۱۹)۔ لاطینی ترجموں میں حجة کا ترجمه ratio دیا ھے (قب A. M. Goichon : *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*، پیرس ۱۹۳۸ء، شماره ۱۲۰)۔ ھم دیکھتے ھیں که یھی خیال جمع کی صورت میں بطور حجج [ابن سینا کی] الاشارات میں بھی موجود ھے اور وھاں بھی اس کی سه گونه تقسیم ملتی ھے (الاشارات، طبع Forget، ص ۶۴ ببعد)؛ منطق المشرقیین (قاھره ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ص ۱۰)، میں حجة کا لفظ فیصلے پر پھنچنے اور تصدیق کے مفھوم میں آیا ھے، لیکن اقسام العلوم العقلیه (در تسع رسائل قاھره ۱۲۳۶ھ/۱۹۰۸ء ص ۱۱۷) میں حجة اور برھان میں فرق دکھایا ھے، وھاں حجة مناظرانه دلیل کے معنوں میں آیا ھے، جس کی غرض مخالف کو قائل کرنا ھے۔ Alpago نے اس کا ترجمه argumentatio کیا ھے (قب A. M. Goichon : کتاب

مذکور).

علم الکلام: علم کلام کا مقصد منکرین اور متشکّکین کے اعتراضات کا مدلّل جواب دینا ہے - اس میں حجّة کی اصطلاح کا استعمال دلیل کے ساتھ بار بار ملتا ہے (دیکھیے الباقلانی: البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات، طبع R.I. McCarthy، بیروت ١٩٥٨ء، بمدد اشاریه)، لیکن پھر بھی اس میں خاص اصطلاح کی سی قوت پیدا نہیں ہوتی - علم کلام کا ”ثبوت“ ابتدائی طور پر دلیل (جمع اَدِلّة) یا محض دلالت ہے اور یه امر معتزله اور اشاعره دونوں کے طرز فکر میں ہے (کتاب اللمع، طبع R.I. McCarthy، بیروت ١٩٥٣ء، ص ٦، ١٢: استحسان، طبع مؤلف مذکور، ص ٩١) - ارشاد (طبع لوسیانی Luciani، پیرس ١٩٣٨ء، ٥: ١٨-١٩) کے دیباچوں میں امام جوینی نے ”نظر“ کا ذکر کرنے کے بعد ایک فصل ”ثبوت“ پر لکھی ہے - وہ لفظ ”اَدلّه“ کو استعمال کر کے ”اَدِلّة عقلیة“ اور ”اَدلّة سمعیّة“ میں فرق بیان کرتے ہیں - اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں.

الجوینی اور ان سے قبل الباقلانی ”ثبوت“ کی تعریف اس دلیل سے کرتے ہیں جس سے یقین [مخفی علم] حاصل ہوتا ہے - الباقلانی نے کتاب التمهید (طبع McCarthy، بیروت ١٩٥٧ء، ص ١٣) میں بیان کیا ہے که وہ دلیل جو دلالت بھی کہلاتی ہے اور جس سے کوئی چیز ثابت بھی کی جاتی ہے حجت ہے، یعنی اس امر کا اظہار ہے جو ضروری اور فوری طور پر معلوم نه ہو - دلیل کی صحیح تعریف شاید یه ہے که وہ علم کلام کے سیاق و سباق میں مخالف کو قائل کرنے کا نام ہے اور یه اس کے خلاف فیصله کن حجت بن سکتی ہے [یعنی ایسا ثبوت جس کا انکار مخالف کے لیے ممکن نہیں ہوتا] - عقلی ثبوت کے ذکر میں کتاب التمهید میں بعض جگه اَدِلّة (ص ١٣، ٣٤٣)، اور بعض اوقات حجج (ص ١٠٢، ١٠٩) کا لفظ استعمال ہوا ہے - عقلی ثبوت اور کتابی ثبوت میں واضح فرق جتلانے کے لیے الباقلانی ترجیحی طور پر اَدِلّة (التمهید، ص ٩، ١٢، ١٤) کا لفظ استعمال کرتا ہے.

ابو جَعْفر سِمنانی، جو الباقلانی کے شاگرد تھے، اپنی کتاب البیان عن اصول الایمان (مخطوطه شماره ٥٧٧، در مکتبۀ عثمانیه، حلب، شیخ الکوثری اور G.C. Anawati کی مراسلت) ترتیب و تنسیق میں سلف صالحین کی پیروی کرتے ہوئے علم کلام کے دلائل اور ان کے اثبات کے لیے لفظ اَدِلّة استعمال کرتے ہیں - وہ عقلی ثبوت کی تعریف ”حُجّة العقول“ کے نام سے کرتے ہیں، جو پانچ ذرائع سے اپنا عمل جاری رکھتی ہے - یه ذرائع دفع، تصدیق، نسبت، تعمیم، اور تعلیل و تعمیم یکجائی طور پر ہیں (قب *Introduction a la theologie Musulmane*: Anawati and Gardet، پیرس ١٩٤٨ء، ص ٣٦٥ تا ٣٦٧) - بیان کیا جاتا ہے که مؤخر الذکر چاروں ذرائع کا مدار قیاس پر ہے - اس مثال سے پتا چلتا ہے که متکلمین ”استدلال کی دونوں اصطلاحوں“ — قیاس و حجة — سے واقف تھے - ہم یه بھی کہه سکتے ہیں که حجت کو ایک قسم کا ”جدلیاتی استدلال“ سمجھا جاتا تھا؛

الغزالی کا سرمایۀ الفاظ فلاسفه اور متکلمین کے لیے سنگھم کا کام دیتا ہے - وہ دلیل اور اَدِلّه کو ابن سینا کے مفہوم کے قریبی معنوں میں بیان کرتے ہیں - المنقذ کے آغاز میں انھوں نے اس امر کی تصریح کی ہے که دلیل (حجت) ابتدائی اصولوں کو مستلزم ہے - الغزالی کے متعلق یه معلوم ہے که وہ الجوینی سے متأثر تھے - اس کے علاوہ یه بھی

سمجھا جاتا ہے کہ وہ دلیل پر کامل انحصار نہ رکھتے تھے - ان کے نزدیک ''تکافؤ الادلّة'' وہ منزل ہے جہاں باطنی معرفت کے سامنے تمام عقلی و منطقی دلائل ختم ہو جاتے ہیں، اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ وہ کبھی کبھی دلیل کو معنی خیز دلالت سمجھتے ہیں، جس سے اذعان ہوتا ہے - امام غزالی، جو آئندہ چل کر حُجّة الاسلام کہلائے، عقلی ثبوت کی دلالت کے لیے حجت کے لفظ سے زیادہ دلیل کا لفظ استعمال کرتے ہیں.

ان کے ہاں حجت کا لفظ 'قائل کرنے والی دلیل' کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، جو قبولیت اور اذعان کا تقاضا کرتی ہے - آخر کار جب وہ اپنے نظریوں کو منطقی بنیاد پر پیش کرتے اور اس لفظ کو اس کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کرتے ہیں تو الشفا اور المدخل کی تمام تعریفات اور فروق کو حرف بحرف دہراتے جاتے ہیں - ان کے نزدیک حجت کا لفظ، جو ''استدلالی طریقے'' کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، تین انواع — ''قیاس، استقراء اور تمثیل'' — میں منقسم ہے - (معیار العلم، قاہرہ ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۷ء، ص ۸۶؛ قب Farid Jabre : La notion de certitude selon Ghazālī، پیرس ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ دلیل، حجت).

فلسفہ اور علم کلام کی مصطلحات میں حجت کے مختلف معنی آتے ہیں - کبھی یہ لفظ دلیل کے مشترک معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس سے الگ - بعض اوقات یہ قیاس اور استقرا کے ہم معنی بن جاتا ہے اور کبھی ''جدلیاتی استدلال'' پر دلالت کرتا ہے، جس سے مخالف مبہوت ہو جاتا ہے - حجت کا ترجمہ H. Laoust (La profession de foi d' Ibn Baṭṭa، دمشق ۱۹۵۸ء، ص ۹۰، عدد ۲) نے یہ کیا ہے کہ یہ وہ استحقاق ہے جو ایک شخص اپنے مخالف کے روبرو پیش کرتا ہے؛ یہ ایک قسم کا کامیاب ثبوت ہے.

[مصطلحات حدیث میں حجة اس شخص کو کہتے ہیں جسے مع متن و سند تین لاکھ احادیث یاد ہوں اور وہ اس کے راویوں کے متعلق پوری بصیرت رکھتا ہو - شیعوں کے فرقۂ سبعیة کے ہاں حُجّة وہ شخص ہے جو ''امام'' اور ''ذُوْمَصَّة'' کے درمیان ہوتا ہے (و یمص ای یأخذ العلم من الحجة) - ذومصة اس حجة سے علم حاصل کرتا ہے (تہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل السبعیة)].

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں.

(L. GARDET)

شیعی مصطلحات

شیعوں میں حجت کی اصطلاح تین معنوں میں آتی ہے - عام طور پر اس شخص کو حجت کہتے ہیں جس کے ذریعے اللہ تعالٰی تک رسائی ہوتی ہے یا جو کسی مقررہ زمانے میں بنی‌نوع انسان میں اللہ یا اس کی مشیت کا مظہر بن کر دین کا کام کرتا ہے - اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم بھی اللہ تعالٰی کی حجت تھے - شروع ہی سے یہ اصطلاح خاص معنوں کے لیے مخصوص ہو گئی تھی - بعض غُلاة [رک بآں] کے نزدیک یہ اصطلاح وحی کے عمل میں ایک خاص وظیفۂ عمل پر دلالت کرتی ہے.

حضرت سلمانؓ کی اس شہادت کو کہ حضرت علیؓ امامت کے درجے پر فائز ہیں، حجت کہا گیا ہے - کبھی یہ اصطلاح خلافت میں اس ہستی پر دلالت کرتی ہے جس کے واسطے سے کمزور لوگ اس ہستی تک رسائی حاصل کرتے ہیں جس تک عام طور پر رسائی نہیں ہوتی.

اثنا عشری عقائد میں اس زمرے کی منظم ترتیب ملتی ہے جس میں وہ شخص بھی شامل ہے جسے وہ حجت کہتے ہیں - یہ ترتیب پیغمبروں اور اماموں کے زمرے کی نشاندہی کرتی ہے - اس

عقیدے کے مطابق دنیا میں ہر وقت کسی نہ کسی پیغمبر یا امام کو اللہ تعالیٰ کی منشا کی طرف رہنمائی کے لیے موجود ہونا چاہیے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر لوگوں میں اللہ تعالیٰ کا کوئی نمائندہ [حجت] موجود نہ ہو تو اللہ تعالیٰ چونکہ مخفی اور پوشیدہ ہے، لہٰذا لوگ اس کی عبادت نہ کر سکیں گے ۔ اس کے علاوہ اگر ایسا مستند مفسر (امام) موجود نہ ہو تو صحف سابقہ اور خود قرآن مجید کی تشریح و تعبیر میں بہت سے اختلافات اوز ابہام کا دروازہ کھل جائے گا۔

اسمٰعیلیوں میں یہ اصطلاح خلافت کی اس خاص شخصیت کے بارے میں استعمال ہوتی ہے جس کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ وحی کے منصب کی بجا آوری کا کام کر رہی ہے ۔ فاطمی عہد میں یہ اصطلاح ان بڑے داعیوں کے لیے استعمال ہوتی تھی جو عام داعیوں کی رہنمائی کرتے تھے ۔ تعداد کے اعتبار سے بارہ حجة تھے، جو بارہ اضلاع کے صدر نشین تھے ۔ بعض اوقات اضلاع کی نگرانی کے لیے چوبیس داعی ہوتے تھے ۔ اغلب ہے کہ ان میں بارہ داعی اضلاع میں اور بارہ امام کی عدالت کے لیے ہوں گے ۔ حجة اعظم کا ذکر داعی اعظم کے ساتھ ملتا ہے ۔ طیّبی اسمٰعیلیوں (بوہروں) نے فاطمی مصطلحات کو اپنے عقائد میں جوں کا توں رہنے دیا ہے، لیکن ان کی تنظیمات میں ان کے مصطلحات کا پتا نہیں چلتا ۔ نزاریہ کے ہاں اس اصطلاح نے پیچیدہ طریقے سے ترقی پائی ہے ۔ غالباً اس کا استعمال حَسن بن صباح [رکّ بآن] کے لیے ہوا تھا، جو ان کی تحریک ظاہر کا سربراہ تھا، جبکہ امام خود مستور تھا ۔ بعد میں جب ”بحال شدہ امام وحیِ الٰہی کا مظہر اور مرکز قرار پایا“ تو صرف ایک ”حجة“ باقی رہ گیا (یہ حضرت سلمان رضؓ کی ذات تھی جو کہ مثالی مؤمن تھے)، جس نے الہام کی مدد سے امام کی حقیقت کا ادراک کر لیا تھا ۔ جوں جوں نزاری تعلیمات کا ارتقا ہوتا رہا، حجة کا منصبی وظیفہ بھی مختلف مراحل طے کرتا رہا ۔ آخر میں حجة امام کا ولی عہد بن گیا ۔ زمانۂ حال میں خوجوں نے حجة کی جو فہرستیں تیار کی ہیں ان میں ہر امام کو حجة کا کار منصبی تفویض کیا گیا ہے ۔ اس کی حیثیت ترجمان یا ظاہری علامت کی ہوتی ہے ۔ حجة کے لیے انسان یا شخص ہونا ضروری نہیں ۔ شیعیوں کی حدیث کی مشہور کتاب الکافی بھی حجت کہلاتی ہے.

مآخذ : اثنا عشری نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے : (۱) الکُلینی : الکافی، باب کتاب الحجة؛ ابتدائی اسمٰعیلی استعمال کا کوئی ایک بڑا مأخذ نہیں، لیکن (۲) نصیر الدین [محقق] طوسی : روضة التسلیم یا تصورات، طبع Ivanow (در سلسلۂ اسمٰعیلی انجمن، سلسلۂ الف، عدد ۴، لائڈن ۱۹۵۰ء) متأخر عہد کے لیے مفید ہے ۔ (اس کا ترجمہ قابل اعتبار نہیں)؛ (۳) H. Corbin : *Histoire de la philosophie Islamique*، جلد اوّل، پیرس ۱۹۶۴ء، میں تمام استعمالات پر بحث ملتی ہے (دیکھیے اشاریہ)؛ نزاریوں (خوجوں) کے بارے میں : (۴) M. G. S. Hodgson : *The Order of the Assassins*، ہیگ ۱۹۵۵ء، سے بھی مدد مل سکتی ہے، جس میں مختلف تاریخی حالات کے تحت پیدا شدہ اختلافات کی نشان دہی کی گئی ہے.

(M.G.S. HODGSON [و ادارہ])

حَجْر : (ع)، لغوی معنی : بچاؤ، رکاوٹ، پابندی، ممانعت؛ مزاحمت کے لیے ایک خاص اصطلاح، کسی حق یا شے کے مصرف میں لانے [یا ہبہ، صدقہ، عطیہ، بیع و شِری، نکاح و طلاق وغیرہ] کے اختیار پر پابندی ۔ اس اصطلاح سے پابندی کا عمل اور اس کا نتیجہ دونوں مراد ہیں ۔ [احناف کے ہاں حَجْر کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے : هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ مَنْعٍ مَخْصُوصٍ، مُتَعَلِّقٍ بِشَخْصٍ مَخْصُوصٍ

عن تصرفٍ مخصوصٍ او عن نفاذ ذٰلک التصرف؛ مالکیۃ کہتے ہیں: الحجر توجب منع موصوفہا من نفوذ تصرفہ فیما زاد علی قوتہ، کمایوجب منعہ فی نفوذ تصرفہ فی تبرعہ بزائد علی ثلث مالہ؛ لیکن حنابلہ حجر کو صرف مال کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں، اس لیے وہ اس کی تعریف ان الفاظ سے کرتے ہیں: ہو منع مالک عن تصرفہ فی مالہ ۔ بعض اماموں نے حجر کے مسئلے کو بڑی وسعت دی ہے ۔ ان کے نزدیک ہر اس عمل کو روکا جا سکتا ہے جس کا ضرر دوسروں تک پہنچتا ہو، مثلاً کوئی نیم حکیم مطب کرنے لگے تو حکومت اسے روک سکتی ہے یا جاہل مفتی کو فتوی دینے سے منع کیا جا سکتا ہے ۔ اسی طرح ہر مضرت رساں عمل پر بھی پابندی لگائی جا سکتی ہے (الجزیری، ۲ : ۳۴۹)]؛ جو شخص اس حیثیت میں ہو وہ محجور کہلاتا ہے ۔ حجر جن پر عائد ہو سکتا ہے وہ یہ ہیں: (الف) نابالغ؛ (ب) غیر عاقل؛ (ج) غیر ذمے دار اور بالخصوص فضول خرچ شخص؛ (د) دیوالیہ . . .؛ (ہ) غلام، جبکہ مالک کی طرف سے اسے لین دین کی اجازت نہ ہو ۔ حجر کا نفاذ خود بخود ہو جاتا ہے یا قاضی کی طرف سے عائد کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ان صورتوں میں سے بعض کے بارے میں اختلاف ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالغ غیرذمےدار شخص پر یہ پابندی عائد نہیں ہو سکتی ۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد الشیبانیؒ کے نزدیک اس پر پابندی عائد ہو سکتی ہے اور مسرف کے علاوہ، ان کے نزدیک، وہ قرض دار بھی حجر کی زد میں آتا ہے جو اپنا قرضہ اتارنے کے لیے اپنی جائداد بیچنے سے انکار کرتا ہے، نیز ایک ایسا قرضدار جس کے متعلق یہ خدشہ ہو کہ وہ جعلی انتقال سے اپنی جائداد کو ادھر ادھر نہ کر دے (یہ دونوں مسائل دیوالیہ کے حجر سے متعلق ہیں) اور وہ شخص بھی جو اپنی جائداد کے استعمال سے اپنے پڑوسیوں کے لیے تکلیف کا باعث بنتا ہے ۔ حجر کی حد صورت حال کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہے . . . ۔ محجور کا محافظ ولی کہلاتا ہے اور زیر حفاظت شخص کی نمائندگی کرنے کے اختیار کو ولایت [ارک بآں] کہتے ہیں ۔ یہ عموماً باپ ہوتا ہے یا دادا، یا قاضی یا اس کا نمائندہ، اور غلام کی صورت میں آقا . . . .

[حجر اور کورٹ آف وارڈ کے قانون کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت پر ہے: ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیما و ارزقوہم فیہا واکسوہم (۴ [النساء] : ۵) ۔ سفہاء سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی قسم کی تجارت یا کوئی شغل معاش کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے اور اپنے راس المال کو بھی برباد کرتے چلے جا رہے ہیں اور جن کے متعلق ولی یا حکومت تصرف فی المال کے اختیارات پر پابندی لگا دیتی ہے ۔ اصل بات یہ ہے کہ فرداً فرداً لوگوں کے پاس جس قدر اموال ہیں وہ در حقیقت قوم کے اموال اور قوم کے ثبات، بقا اور اس کی زندگی کا موجب ہیں اور ان کا ضیاع قومی نقصان ہے ۔ پھر حجر والے کے متعلق تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ فی الواقع جو اموال دوسروں کے ہیں ان کے نقصان کا موجب بھی بن سکتا ہے، اس لیے اسے تصرف سے روک دینا ہی درست اقدام ہے؛ البتہ دو شرطیں ضروری ہیں: ایک تو یہ کہ حجر کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہونا چاہیے کہ وہ شخص نان و نفقہ کا بھی محتاج ہو جائے؛ دوسرے یہ کہ اس کے مال کی اس طریقے سے حفاظت ضروری ہے کہ زمانۂ حجر میں وہ مال بے کار نہ پڑا رہے، بلکہ وہ مناسب آمدنی کا ذریعہ بن جائے، ورنہ اس کے اصل زر میں مزید کمی ہو جائے گی ۔ محجور پر زکوۃ فرض ہے]۔

مآخذ: (۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۲) J. Schacht: *Introduction to Islamic Law*، اوکسفرڈ ۱۹۶۴ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ حجر؛ (۳) میخائیل عبد البستانی: مرجع الطلاب، بیروت ۱۹۱۴ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ حجر؛ (۴) D. Santillana: *Istituzioni*، ۱: ۳۰۴ ببعد اور اشاریہ بذیل مادۂ حجر؛ (۵) O. Pesle: *La Tutelle dans le chra et dans les législations nord-africaines*، کاسابلانکا ۱۹۴۵ء؛ (۶) L. Milliot: *Introduction à l'étude du droit musulman*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۵ ببعد، ۴۱۲ ببعد؛ (۷) Juynboll: *Handbuch* اور *Handleiding*، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ حجر؛ (۸) E. Sachau: *Muhammedanisches Recht*، شٹٹگارٹ اور برلن ۱۸۹۷ء، ص ۳۳۹ ببعد؛ (۹) H. Laoust: *Le Précis de droit d' Ibn Qudāma*، ص ۱۰۳؛ (۱۰) G. H. Bousquet: *Précis de doirt musulman*، بار سوم، الجزائر ۱۹۵۹ء، فصل ۹۳ تا ۱۰۳؛ (۱۱) A.A.A. Fyzee: *Outlines of Muhammadan Law*، بار سوم، اوکسفرڈ، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۹؛ (۱۲) E. Tyan در *St. Isl.*، ۲۱ (۱۹۶۴ء): ۱۴۵ ببعد۔ اصول پر کتابیں خاص طور پر: (۱۳) بزدوی (م ۴۸۲ھ): کشف الاسرار، اور (۱۴) السرخسی (م ۴۸۳ھ): کتاب الاصول؛ [(۱۵) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، مصر ۱۹۶۰ء، ۲: ۲۷۹؛ (۱۶) ہدایۃ، کتاب الحجر، ۳: ۲۳۶، مطبع مصطفائی ۱۳۰۱ھ؛ (۱۷) عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۲: ۳۴۶]۔

(J. Schacht [و ادارہ])

● **حَجَر**: (ع)، بمعنی پتھر، چٹان وغیرہ؛ عربی زبان میں اس لفظ کا اطلاق پتھر کے علاوہ کچھ اور اجسام پر بھی ہوتا ہے [چنانچہ ریت کو بھی حجر کہتے ہیں (لسان)؛ حجران: چاندی و سونا]، جیسے ۲ [البقرۃ]: ۶۰ اور ۷ [الاعراف]: ۱۶۰ میں اس چٹان کو بھی حجر کہا گیا ہے جہاں سے حضرت موسیٰ⁴ نے پانی حاصل کیا تھا، اگرچہ ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۵۰ سے پتھروں اور دھاتوں میں کچھ امتیاز ظاہر ہوتا ہے۔ ارسطو [رک بآں] سے منسوب کتاب الاحجار (Book of Stones) میں جن احجار کی توصیف کی گئی ہے ان میں دھاتیں، شیشہ اور پارہ شامل ہے۔ اسی طرح کچھ نامیاتی اشیا کا ذکر بھی ہے جیسے بیزور Bezoar [رک بہ بازہر] اور گوشت مقناطیس، مغناطیس اللحم (*Das Steinbuch des Aristoteles*، طبع J. Ruska، ۱۹۱۲ء، ص ۱۱۰)۔

بطلمیوس کے حیوانات اور ستاروں کے جائزے کی طرح ارسطو کی طرف سے پتھروں کا جائزہ قدیم ادب میں سرسری سا ہے۔ تھیوفراستوس Theophrastus اور پلینی Pliny کے ہاں کچھ معروضی تذکرے ہیں، لیکن اسلامی ادب پر ان کے اثر کا، (اگر کچھ ہے تو) ابھی تک مطالعہ نہیں کیا گیا۔ دھاتوں کے عمومی آغاز سے متعلق ارسطو کے نظریات *Meteorologica* کے عربی ترجمے کے ذریعے سے معروف ہوے (دیکھیے الآثار العلویۃ، مخطوطہ Yeni Cami، ۱۱۷۹ء میں شامل متن کو عبدالرحمٰن البدوی نے *De Coelo* کے ساتھ طبع کیا ہے، ۱۹۶۱ء)۔ یہ امر قابل غور ہے کہ یونانی متن کی طباعتوں میں الکتاب الثالث مختلف اقسام کے اجسام کی مفصل بحث کے اعلان کے ساتھ ختم دوتی ہے (ص ۳۷۸ ب، س ۵ تا ۶؛ عربی ترجمے میں الکتاب الرابع (طبع بدوی، ص ۹۰) اسی اعلان کے ساتھ شروع ہوتی ہے، جس کے متعلق اس وجہ سے یہ قیاس کیا گیا کہ یہ اس جعلی کتاب کا دیباچہ ہے۔ تاہم عربی تراجم میں موجود مفصل بحث کسی یونانی متن میں موجود نہیں۔ متذکرۂ بالا جعلی کتاب کتاب الاحجار

کو مرتب کرنے کا سبب غالبًا یہی تھا۔ کائنات الجو Meteorologica کے لاطینی تراجم میں ابن سینا کا پتھروں اور پہاڑوں کے آغاز پر رسالہ بعض اوقات ایک ضمیمے کے طور پر مذکور ہوتا ہے اور کبھی کبھی ارسطو کے نام کے تحت۔ عربی اور لاطینی متون کو، ایک انگریزی ترجمے کے ساتھ E.J. Holmyard اور D. C. Mandeville نے علحدہ علحدہ شائع کیا ہے (*Avicennae de Congelatione et Conglutinatione lapidum*، ۱۹۲۷ء؛ دیکھیے *OLZ*، ۱۹۲۹ء، عمود ۳۷۳ تا ۳۷۶)۔ سریانی زبان میں Theophrastus: *Meteorologica* کے اجزا کو حال ہی میں E. Wagner اور P. Steinmetz نے طبع و ترجمہ کیا ہے: *Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast* (Ak.d. Wiss. u.d. Lit., Abh. d. Geistes-u. Sozialwiss. Kl.، ۱۹۶۳ء، ج ۱؛ نیز دیکھیے P. Steinmetz: *Die Physik des Theophrastos von Eresos*، ۱۹۶۴ء)۔

احجار وغیرہ کے آغاز پر اسلامی کتابوں کی فہرست الآثار العلویة نیز E. Wiedemann: *Zur Mineralogie im Islam* (*Beitr. z. Gesch. d. Naturw.*، ج ۳۰، *Sitz. d. phys. med. Soz. in Erlangen*، ج ۴۴ (۱۹۱۲ء): ص ۲۰۵ ببعد) میں ملتی ہے۔ اس موضوع پر ایک جامع بحث، پتھروں کے آغاز سے متعلق اور جس میں بہت سے پتھروں کو مفصل طور پر شمار کیا گیا ہے، القزوینی: عجائب المخلوقات، ص ۲۰۳ تا ۲۴۵ میں شامل ہے۔ یہاں معدنیات کو دھاتوں ("سات اجسام" "الأجسام السّبعة")، پتھروں اور تیل کی اشیا میں تقسیم کیا گیا ہے۔ Ethe کا ترجمہ (*Die Wunder der Schöpfung*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، جو *GAL* میں مذکور نہیں ہے)، دھاتوں سے متعلق باب کے بعد ختم ہو جاتا ہے؛ پتھروں اور تیل والی اشیا کے ابواب کا ترجمہ J. Ruska نے کیا (*Das Steinbuch ... des Kazwini übers. und mit Anm. versehen*، Beil. zum Jahresbericht der provisor Oberrealschule Heidelberg، ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء، Kirchhain ۱۸۹۶ء)۔ ارسطو اور القزوینی کے باہمی تعلق پر J. Ruska نے اپنی کتاب *Das Steinbuch des Aristoteles*، ۱۹۱۲ء کے تعارفی باب میں مفصل بحث کی ہے۔

خاص پتھروں کے بارے میں دلچسپی کے بہت سے پہلو ہیں۔ اس سلسلے میں طب، تجارت، تکنیک، اور اصول دوا سازی سے متعلق کتابوں کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ پتھروں کے بارے میں خاص قسم کی کتابیں وہ ہیں جن میں اگرچہ حقیقی معلومات مل سکتی ہیں، مگر ان کا اصل تعلق سحر اور جادو سے ہے۔ ارسطو سے منسوب کتاب، جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، ان میں سے ایک ہے؛ ایک اور، اور وہ بھی ارسطو سے منسوب ہے، جس میں ایک باب پتھروں پر شامل ہے، مشہور سِرُّالاَسرار، یا السّیاسة فی تدبیر الرّیاسة ہے، جسے احمد البَدَوی نے شائع کیا ہے: *Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum*، ج ۱، ۱۹۵۴ء۔ اس قسم کے ادب کی ایک فہرست مآخذ M. Steinschneider نے تالیف کی تھی: *Arabische Lapidarien*، در *ZDMG*، ج ۵۷ (۱۸۹۵ء): ص ۲۴۴ تا ۲۷۸، جس کا تتمہ H. Ritter نے تیار کیا: *Orientalische Steinbücher*، در *Istanbuler Mitteilungen*، ج ۳ (۱۹۳۰ء): ص ۱ تا ۱۵۔ الفانسو العاقل کی *Lapidario* کے لیے دیکھیے باینوس؛ جادو کے مقاصد کے لیے پتھروں کے استعمال پر دیکھیے *Picatrix* کا ترجمہ از H. Ritter اور M. Plessner (منسوب بہ مجریطی: غایة الحکیم، ۱۹۶۲ء)؛ اس موضوع پر ایک باب اس کتاب کے مطالعے سے متعلق اگلی جلد میں شامل کیا جائے گا۔

البیرونی [رك بآں]: اسلامی معدنیاتی ادب میں الجماهر فی معرفة الجواهر کے عدیم المثال مقام کی طرف چونکه کوئی توجه نهیں کی گئی اس لیے یهاں اس کے متعلق کچھ جملوں کا اضافه کیا جاتا هے - خاص جواهر، یعنی موتیوں اور قیمتی پتھروں سے متعلق کتاب کا صرف ایک حصه هے؛ اس میں بهت سی دهاتوں اور دوسری معدنیات کے متعلق بھی بحث کی گئی هے، اور همیشه بالکل صحیح توصیف، معدنیات کے مقامات کی نشاندهی، خاص اوزان، قیمتیں، استعمال اور ان سے متعلق حکایات دی گئی هیں، اور ان حکایات پر اکثر عمده تنقید کی گئی هے (رك به الماس) - یه کتاب مکمل ترجمے اور متن پر محتاط تنقید کی مستحق هے - M.J. Haschmi کا ڈاکٹریٹ کا مقاله Die Quellen des Steinbuches des Berūnī (بون ۱۹۳۵ء)، کرینکو F. Krenkow کی طبع (حیدرآباد ۱۳۵۵ھ) کے ساتھ هی تیار هوا تھا اور اس کا انحصار صرف مخطوطات پر هے - یه بتا دینا مناسب هوگا که البیرونی پتھروں پر ارسطو کی کتاب کی صحت پر شک کا اظهار کرتا هے (Haschmi، ص ۳۵؛ طبع کرینکو، ص ۴۱) - غیر عربوں کو اب تک صرف دو ابواب دستیاب هو سکے هیں: P. Kahle: *Bergkristall, Glas und Glasflüsse nach dem Steinbuch des Biruni*، در *ZDMG*، ج ۹۰ (۱۹۳۶ء): ص ۳۲۱ ببعد؛ کرینکو: *The chapter on pearls in the Book of Precious Stones by al-Berunī*، در *IC*، ج ۱۵ (۱۹۴۱ء): ص ۳۹۹ تا ۴۲۱ اور ج ۱۶ (۱۹۴۲ء): ص ۲۱ تا ۳۶.

مآخذ: متن مقاله میں مندرجه تصانیف کے علاوه: (۱) M. Steinschneider: *Lapidarien, ein culturgeschichtlicher Versuch*، در *Semitic studies in memory of Alexander Kohut*، ۱۸۹۷ء، ص ۴۲ تا ۷۲؛ (۲) مقاله *Gemmen*، در Pauly-Wissowa، از O. Rosbach بالخصوص ص ۱۰۹۷ ببعد؛ (۳) مقاله *Lithika*، ۱۷، وهی رساله، از Th. Hopfner؛ (۴) H. Ritter: *Ein arabisches Handbuch der Handels-wissenschaft*، در *Isl.*، ۷ (۱۹۱۷ء): ۱ تا ۹۱ (بمواضع کثیره)؛ (۵) J. Ruska: *Die Mierralogie in der arabischen Literatur*، در *Isis*، ۱ (۱۹۱۳ء): ۳۴۱ تا ۳۵۰.

(M. PLESSNER)

* **اَلْحَجَرُ الْاَسْوَد**: رك به الكعبة.

* **حَجَرُ النَّسْر**: (عُقاب کی چٹان)، رِیف کا ایک قلعه، جو قبیلهٔ غُماره کے علاقے میں هے اور جسے ۳۱۷ھ/۹۲۹ - ۹۳۰ء میں ابراهیم بن محمد قاسم بن ادریس ثانی نے تعمیر کیا تھا - قاسم کے بیٹے جنّون یا حنّون (جیسا که بکری میں هے، طبع دیسلان، ص ۱۲۹) کهلاتے تھے، یهاں آباد هو گئے تھے - جب موسی بن ابی العافیه نے بنو ادریس کو المغرب میں ان کے تمام مقبوضات سے نکال دیا تو اس نے اس قلعے کے محاصرے کا بھی قصد کیا تاکه ادریسی خاندان کے ان باقیمانده افراد کا بھی خاتمه کر دے جنهوں نے وهاں پناه لی تھی، لیکن المغرب کے بعض ممتاز اشخاص کے سمجھانے بجھانے پر وه اس ارادے کو ترک کرنے پر راضی هو گیا - موسی بن ابی العافیه کے زوال کے بعد جنّون کے ایک بیٹے نے قرطبه کے اموی خلیفه کی سیادت میں ایک طرح کی آزاد حکومت قائم کر کے النّسر کو اپنا دارالحکومت بنایا - اندلس کے اموی حکمران اور فاطمی خلفا اس کی سیادت کے لیے ایک دوسرے سے جھگڑتے رهے، یهاں تک که فرمانروایان اندلس آخر کار ادریسیوں کی تمام چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ختم کرنے میں کامیاب هو گئے - اموی سپه سالار غالب نے حجر النسر پر قبضه کر لیا اور وهاں کے آخری بادشاه الحسن

کو قید کر کے اندلس لے گیا ۔ حجر النسر کا زوال اسی وقت سے شروع ہو گیا (۳۶۹ھ/۹۷۵-۹۷۶ء) .

یہ قلعہ سبتہ (Ceuta) سے تین دن کی مسافت پر ایک سیدھی چٹان پر واقع تھا اور وہاں تک پہنچنے کا صرف ایک تنگ راستہ تھا، جس پر ایک وقت میں ایک ہی آدمی چل سکتا تھا ۔ گرد و پیش کا علاقہ بہت زرخیز تھا اور اس میں سر بسر باغ لگے ہوے تھے (ابن حوقل، طبع ڈ خویہ، ص ۵۶؛ الادریسی : صفة المغرب و الاندلس، طبع ڈوزی Dozy و ڈ خویہ de Gœoje، متن ص ۹۶) .

اس کی جاے وقوع صحیح طور پر معلوم نہیں ۔ بومیہ Beaumier نے یہ کوشش کی ہے کہ اسے اور الہوسمس Alhucemas کو ایک ہی مقام ثابت کیا جائے، لیکن اس کے لیے کوئی حقیقی شہادت موجود نہیں ۔ ان بیانات کی رو سے جو Moulieras نے جمع لیے ہیں (Le maroc inconure، ۲ : ۳۹۰ تا ۳۹۱، حاشیہ) قلعے کے کھنڈر اب تک حجرة النسور کے نام سے جنان مجبر کے ضلع ، البرانس، تسوا، (تسول) اور صنہاجہ کے مابن ایک بہت بلند سرخ پہاڑی پر واقع ہیں .

مآخذ : ان کے علاوہ جن کا متن میں ذکر ہو چکا ہے : (۱) ابن خلدون : کتاب ال ، اور تاریخ بربر Histoire des Berberes مترجمۂ دیسلان de Slane بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن ابی زرع : روض القرطاس، بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن عذاری : البیان المغرب، بمواضع کثیرہ؛ (۴) Else Reitemeyer: *Die Städtegründüger der Araber*، لانڈن ۱۹۱۲ء، ص ۱۹۲؛ (۵) Salmore : *Essai surl'histcir politique du nord marocain Archives maro-caines*، ۲ : ۶ تا ۱۲ .

(RENÉ BASSET)

⊗ **اَلْحِجر** : قرآن کریم کی ایک مکّی سورت، ترتیب تلاوت ۱۵، ترتیب نزول ۵۴، اس میں چھے رکوع اور ننانوے آیات ہیں ۔ القرطبی اور نواب صدیق حسن نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کے اقوال نقل کیے ہیں کہ یہ سورت بالاجماع مکی ہے (جامع لاحکام القرآن، ۱۰ : ۲ ببعد؛ فتح البیان ۵ : ۱۶۴)، لیکن الآلوسی نے مختلف علما کے اقوال نقل کر کے بتایا ہے کہ اگرچہ یہ سورت مکی ہے مگر چار آیات (۲۴، ۸۷، ۹۰ اور ۹۱ مدنی ہیں (روح المعانی، ۱۴ : ۲) ۔ سورت کا نام آیت وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحٰبُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِيْنَ (۱۵ [الحجر] : ۸۰) (یعنی الحجر والوں نے پیغمبروں کو جھٹلایا) سے ماخوذ ہے ۔ الحجر کے لفظی معنی عظیم چٹان کے ہیں؛ الحجر سر زمین عاد و ثمود کی ایک وادی کا نام ہے جو شام اور مدینے کے درمیانی راستے پر واقع ہے، اور یہاں یہی مراد ہے (فتح البیان، ۵ : ۱۶۴؛ ابن الأثیر : النہایة، ۱ : ۲۰۳؛ مفردات القرآن، ۱ : ۲۰۳) .

الٓرٰ (الف لام راء) سے شروع ہونے والی سورتوں میں الحجر آخری سورت ہے ۔ اس سورت کا بنیادی مقصد ان لوگوں کو خبردار کرنا اور انجام بد سے ڈرانا ہے جو حق کی تکذیب اور انکار پر تلے ہوے ہیں (فی ظلال القرآن، ۱۴ : ۷ ببعد) ۔ اس سورت کا الٓرٰ اور کتاب مبین کے ذکر سے آغاز ہوا ہے جس کی آیات انسانیت کو گمراہی کی تاریکیوں سے نکال کر ہدایت اور راہ راست کی روشنی میں لے آتی ہیں ۔ گزشتہ سورت میں بھی قیامت کے دن کفار کی ندامت اور حسرت کا ذکر تھا، اس میں بھی قیامت کے بعض مناظر پیش کیے گئے ہیں اور حق کو جھٹلانے والوں کا دنیا اور آخرت میں جو انجام بد ہوتا ہے اس کی بعض مثالیں دے کر کفار عرب کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی مخالفت سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے ۔ گزشتہ سورت میں زمین و آسمان سے متعلقہ امور کے ساتھ حضرت

ابراهیم علیه السلام کا دل افروز اور سبق آموز واقعه بیان کر کے آنحضرت صلّی اللہ علیه و سلّم کو تسلی دی گئی تھی۔ اس سورت میں بھی یہی مقصد پیش نظر ہے (روح المعانی، ۱۴ : ۲؛ تفسیر المراغی، ۱۴ : ۳؛ فی ظلال القرآن، ۱۴ : ۷).

پہلے رکوع میں یه یقین دلایا گیا ہے که اهل باطل کی تمام کوششوں کے باوجود قرآن کریم کو اللہ تعالٰی محفوظ رکھے گا تاکه انسانیت کی رهنمائی کا یه غیر فانی سر چشمه تا ابد جاری رہے۔ دوسرے اور تیسرے رکوع میں تخلیق کائنات، تخلیق آدم اور پھر آدم و ابلیس کے درمیان پیش آنے والے واقعات کا ذکر ہے، تیسرے، چوتھے، پانچویں اور چھٹے رکوع میں گزشته زمانے میں رسولوں کو جھٹلانے والوں کے انجام بد کا ذکر کر کے رسول اللہ صلّی اللہ علیه و سلّم کو تسلی دی گئی ہے اور منصب رسالت کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے (تفسیر المراغی، ۱۴ : ۱۸ ببعد؛ فی ظلال القرآن، ۱۴ : ۲۸).

قاضی ابو بکر ابن العربی الاندلسی (احکام القرآن، ص ۱۱۱۴ ببعد) کے بیان کے مطابق سورة الحِجر میں دس آیات ایسی هیں جن سے مختلف فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط هوتا ہے۔ ان آیات سے جو احکام و مسائل مُستنبط هوتے هیں ان کی مجموعی تعداد انتیس سے زائد ہے.

مآخذ: (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّۂ حَجَر؛ (۲) ابن الأثیر : النهایة، قاهره ۱۳۱۱ھ؛ (۳) الراغب : مفردات القرآن؛ (۴) القرطبی : الجامع لأحکام القران، قاهره ۱۹۴۰ء؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاهره ۱۳۶۵ھ؛ (۶) مصطفی المراغی : تفسیر المراغی، قاهره ۱۹۴۶ء؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی؛ (۸) ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظهری، دهلی ۱۳۰۷ھ؛ (۹) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۱۰) نواب صدیق حسن خان : فتح البیان؛ (۱۱) البیضاوی : انوار التنزیل و محاسن التاویل؛ (۱۲) جمال الدین القاسمی : محاسن التاویل، قاهره ۱۹۵۹ء؛ [(۱۳) ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن؛ (۱۴) ابوالاعلٰی مودودی : تفهیم القرآن؛ (۱۵) امیر علی : مواهب الرحمٰن؛ (۱۶) المهائمی : تبصیر الرحمٰن؛ (۱۷) السیوطی : لباب النقول فی اسباب النزول].

(ظهور احمد اظهر)

اَلحِجْر : سر زمین عرب میں ایک ضلع، جو بیشه [رَکَ باں] اور بنو خَثْعَم کے علاقے کے قریب واقع ہے۔ اس کا نام حِجْر بن الاَزْد کے نام پر ہے۔ الحِجر کا علاقه بہت زرخیز تھا اور یہاں گیہوں اور جو کے کھیت بکثرت تھے اور پھلوں کے درختوں (مثلاً سیب، آڑو، انجیر، آلوچه اور بادام) کی افراط تھی۔ حِجْر کے قبائل میں ھَمْدانی مندرجۂ ذیل کا ذکر کرتا ہے : عامِر (مع اپنی شاخ عبد کے)، اَصَابِعه، رَبِیْعه، شَهْر (مع ان شاخوں کے : الاسمر، بلحارِث، مالک، نَصْر اور نازِله)۔ الحِجر کے علاقے کے مقامات میں وہ مندرجۂ ذیل کا ذکر کرتا ہے : اَشْجَان (بہت اهم تھا)، اَلْبَاحَه، جَهْوِه (الحِجر کا سب سے بڑا شہر)، حَلَبا، الخَضْراء، فَضّه، رحب، زُنامه ۔ وادیوں میں : اَیْد، بَاحَان، ذُبوب عِیل (حَبَل کے گاؤں کے ساتھ)، قِرب، خاط، نِخْیان (جہاں بہت سے پھلوں کے درخت هیں)، رَنِیما، سَدُوان اور تَنُومه (مع ساٹھ گاؤں کے).

مآخذ (۱) ھَمْدانی : جزیره (طبع Müller)، ص ۷۰ سطر ۲۲، ص ۱۲۱ سطر ۱۰ تا ص ۱۲۳ سطر ۴؛ ص ۲۱۷ سطر ۱۳.

(J. SCHLEIFER)

اَلحِجْر : جنوبی عرب کا ایک شہر جو تَیْماء [رَکَ باں] کے جنوب میں وادِی القُرٰی [رَکَ باں] سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یه قدیم زمانے کا وهی تجارتی شہر ہے جس کا بطْلَیْمُوس Evpa

اورپلینی Pliny نے Egra کے نام سے ذکر کیا ہے۔ یہ شہر اب موجود نہیں۔ موجودہ زمانے میں اس نام کا اطلاق بدوی اس سپاٹ وادی پر کرتے ہیں جو مبرک الناقہ (مزحم) اور بیر الغنم کے درمیان تین میل تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی زرخیز زمین میں بہت سے کنویں ہیں، جہاں بدوی بڑی تعداد میں اپنے گلوں سمیت آ کر خیمہ زن ہوتے ہیں۔ الحجر سے دو سڑکیں مکے کی طرف جاتی ہیں، ایک تو نجد کی سڑک، جس سے آج کل حاجی گزرتے ہیں اور دوسری شاہراہ مرو، جس سے قدیم زمانے میں زائرین مکے جایا کرتے تھے۔ الحجر کے مغرب میں ایک پہاڑ ہے، جو ریت کے پتھر کی پانچ منفرد چٹانوں پر مشتمل ہے، جنھیں اثالث (Travels : Doughty، میں اسے ہر جگہ Ethlib لکھا گیا ہے) کہتے ہیں اور جن پر بہت ہی خوش وضع یادگاریں تراش کر بنائی گئی ہیں (ان میں قصر البنت، بیت الشیخ، بیت اخریمات، محلّ المجلس اور دیوان شامل ہیں، جو پرندوں اور جانوروں کی متعدد تراشی ہوئی اشکال اور بہت سے کتبوں سے مزین ہیں)۔ چارلس ڈاؤٹی (Ch. M. Doughty) یورپ کا سب سے پہلا باشندہ تھا جس نے ١٨٧٦ء اور ١٨٧٧ء میں الحجر کی سیاحت کی اور ان چٹانوں کا اور ان پر تراشی ہوئی عمارتوں کا بغور مشاہدہ کیا۔ اس نے پتا چلایا کہ یہ عمارتیں (باستثناے دیوان) مقبرے (یعنی خاندانی مدفن) ہیں، جن میں طاق اور انسانی اجسام کے بقیات موجود ہیں۔ مکّے جانے والے زائرین ایک دن کے لیے جبل اثالث پر قیام کرتے اور نماز ادا کرتے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہاں کچھ بےدین اور متکبر لوگ موسوم بہ ثمود آباد تھے، جن کے متعلق قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ وہ چٹانوں کو کاٹ کر وہاں اپنے مسکن بناتے تھے۔ ان لوگوں کو راہ راست پر لانے کے لیے اللہ تعالٰی نے ان کے ایک ہم قوم صالح علیہ السلام [رک باں] کو پیغمبر بنا کر ان کے پاس بھیجا [اور اونٹنی کو بطور نشان پیش کیا کہ اگر اسے نقصان پہنچایا گیا تو عذاب نازل ہوگا] لیکن جب ان لوگوں نے اپنی بت پرستی جاری رکھی اور اس اونٹنی کو مار ڈالا، حالانکہ حضرت صالحؑ ان سے اسے ضرر نہ پہنچانے کے لیے کہتے رہے، تو خداے تعالٰی نے ان پر ایک زلزلہ نازل کیا۔ جس سے وہ نیست و نابود ہو گئے۔ الحجر کی ریتلے پتھر کی چٹانوں کو مع ان یادگاروں کے جو ان کے اندر تراش کر بنائی گئی ہیں صالحؑ کے نام پر ''مَدَائنِ صَالح'' یعنی ''صالح کے شہر'' بھی کہا جاتا ہے۔ عربوں کی روایت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے پروردگار کے حکم سے حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے حضرت اسمعیل علیہ السلام کو الحجر میں چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسمعیل علیہ السلام یہاں اپنی والدہ کے پہلو میں مدفون ہیں۔ سیرت نبوی میں بھی الحجر کا ذکر آتا ہے، جب ٩ھ/ ٦٣١ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم تبوک کی طرف تشریف لے جا رہے تھے تو الحجر میں سے آپؐ کا گزر ہوا، سپاہیوں نے چاہا کہ یہاں آرام کر کے یہاں کے کنووں پر اپنے آپ کو تازہ دم کرلیں، لیکن رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم نے انھیں اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ ایسی جگہ ٹھیریں جہاں قہر الٰہی نازل ہو چکا تھا۔ زمانۂ حال میں امیر سعود یہاں ایک شہر بسانا چاہتا تھا لیکن ایک ایسے مقام پر جو منجانب اللہ مورد لعنت و عذاب ہو چکا تھا از سرِ نو ایک شہر آباد کرنے پر علماے دین کے شدید اعتراضات کی وجہ سے یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔ ڈاؤٹی کے بعد سے ملک الساشیا Alsatia کے ایک سیاح

bestudubooks.wordpress.com
www.bestudubooks.wordpress.com

C. Huber نے دوبار الحِجْر کی سیاحت کی ہے ۔ ایک مرتبہ ۱۸۷۹ء میں اور دوسری دفعہ (Euting کے همراہ) ۱۸۸۴ء میں.

مآخذ: (۱) الطبری : تاریخ (طبع ڈ خویه)، ۱ : ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۴ تا ۲۵۱، ۲۷۸ تا ۲۷۹، ۳۰۲؛ (۲) ابن هشام : سیرة (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۸۹۸ تا ۸۹۹؛ (۳) الهَمْدانی : جزیرة العرب (طبع Müller)، ص ۱۳۱ سطر ۱۴ تا ۱۵؛ (۴) یاقوت : مُعجم، ۲ : ۲۰۸؛ (۵) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۲ : ۱۵۴ تا ۱۵۷، ۱۶۲؛ ۱۳ : ۲۶۵ تا ۲۶۶، ۴۱۸، ۴۳۶، ۴۰۰ تا ۴۴۲؛ (۶) Causin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*، (پیرس ۱۸۴۷ تا ۱۸۴۸ء) ۱ : ۲۴ تا ۲۵، ۲۱۲ و ۳ : ۲۸۵؛ (۷) W. Muir : *Life of Mahomet*، (لنڈن ۱۸۵۸ء)، ۱ : ۱۳۸؛ (۸) A. Sprenger : *Die alte Geogrophie Arabiens*، ۵، بمدد اشاریه بذیل مادّه؛ (۹) Jaussen اور Savignae : *Mission archéol. en Arabie*، ۱ : ۱۰۷ ببعد؛ (۱۰) J. Euting : *Tagbuch einer Reise im Inner- Arabien*، ۲ : ۲۱۵؛ (۱۱) E. Renan : *Documents épigraphiques recueillis dans le nord de l'Arabie par M. Charles Doughty*، پیرس ۱۸۸۴ء (*Académie des Inser. et Belles Letters*، کی ایک خاص جلد میں)؛ (۱۲) Doughty : *Tvavels in Arabia Deserta*، ۱ : ۲۳، ۸۱ تا ۸۳، ۹۳ تا ۹۶، ۱۰۲ تا ۱۲۳، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۸۰ تا ۱۸۸، اور فهرست بذیل مادّهٔ الحجر (el-Hejr) و مدائن صالح.

(J. SCHLEIPER)

* **حُجْر بن عَدِی** : الکندی، بعض اسے "صحابی رسولؐ" کا درجه دیتے هیں، مگر قدیم ترین مستند مصادر سے اس بات کی تردید هوتی هے ۔ ابتدا هی سے حُجْر حضرت علیؓ کی تائید و حمایت میں دل و جان سے کوشاں اور ان کے همراه جنگ جَمَل اور جنگ صِفّین میں شریک هوا ۔ وه اپنے زمانۂ قیام کوفه کے دوران میں بنو امیه کے خلاف اور علویوں کے حق میں سرگرم عمل رها ۔ امام حسنؓ کے انتقال پر حجر نے ان کے بھائی امام حسینؓ سے گفت و شنید شروع کی اور آپ کو دعوت دی که کوفے آ کر حجر کی فوج کی سرداری قبول فرمائیں ۔ جب زیاد بصرے میں تها تو اس کی غیر موجودگی میں حجر نے ایک انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ زیاد بهت جلد وهاں پهنچا اور اس نے بهت پر امن طریقے سے اس معاملے کو رفع دفع کرنے کی کوشش کی، مگر جب گفت و شنید ناکام رهی تو زیاد نے حُجْر کو اس کے ساتهیوں سمیت گرفتار کر لیا ۔ معامله عدالت میں پیش کیا گیا اور ایک محضر تیار کیا گیا جس پر کوفے کے بهت سے اهم اشخاص نے دستخط ثبت کیے ۔ حُجر کو بالآخر ان کے ساتهیوں سمیت امیر معاویهؓ کے پاس شام بهیج دیا گیا اور ایک نئے مقدمے اور شام کے سربرآورده لوگوں کے مشورے کے بعد امیر معاویهؓ نے حُجر کو موت کی سزا دی اور اسے دمشق کے قریب مَرْج عَذْراء میں قتل کر دیا گیا.

مآخذ : (۱) ابن حَجَر : الاِصابة (مطبوعهٔ مصر) ۱ : ۳:۴ تا ۳۱۵؛ (۲) الدینوری : الاخبار الطوال (طبع Cuirgass)، ص ۲۳۳ تا ۲۳۴؛ (۳) الیعقوبی : تاریخ (طبع Houtsma)، ۲ : ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۷۳ تا ۲۷۵؛ (۴) ابو عمر الکندی : وُلاة مصر (طبع Guest)، ص ۲۵؛ (۵) ابن سعد : الطبقات (طبع زخاؤ)، ۶ : ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۶) الطبری : تاریخ، طبع ڈخویه، ۱ : ۲۴۶۲، ۳۱۵۱، ۲۱۵۵، ۳۱۷۴، ۳۳۳۷، ۳۳۷۱، ۳۴۴۷؛ (۷) الأغانی، ۱۴ : ۱۳۲؛ ۱۶ : ۲ تا ۱۱؛] (۸) المسعودی : مروج الذهب، بمدد اشاریه؛ (۹) البلاذری : فتوح البدان، ص ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۱۰؛ (۱۰) ابن قتیبه : المعارف، بمدد

اشاریہ؛ (۱۱) ابن عسا کر: تاریخ دمشق، ۲: ۵۷۵ تا ۵۸۱؛ (۱۲) ابن الاثیر: الکامل، ۳: ۱۸۷ ببعد؛ (۱۳) السید عبدالحمید: ذخیرۃ الدارین، ص ۲۴؛] (۱۴) ولہاؤزن: *Die religiöspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam*؛ (۱۵) H. Lammens: *Ziad ibn Abihi*، در *RSO*، ۴: ۷۰ تا ۷۴.

(H. LAMMENS)

⊗ **اَلْحُجُرَات**: (واحد حُجْرہ)، قران کریم کی مکی سورت، ترتیب تلاوت ۴۹، ترتیب نزول ۱۰۶، جو عام الوفود (یعنی غلبۂ اسلام کے بعد جب قبائل عرب کے وفد جوق در جوق مدینے میں آ کر حلقہ بگوش اسلام ہونے لگے) ۹ ہجری میں نازل ہوئی۔ اس میں دو رکوع اور اٹھارہ آیات ہیں۔ الزمخشری نے لکھا ہے کہ یہ سورۃ المجادلۃ کے بعد نازل ہوئی (الکشاف، ۴: ۳۴۹؛ ابن ہشام، ۴: ۵۶۰؛ تفسیر المراغی، ۲۶: ۸۳)۔ سورت کا یہ نام اس کی چوتھی آیت سے ماخوذ ہے۔

ابوالفداء (۴: ۷۹) اور ابن ہشام (۴: ۵۶۰) نے اس سورت کی شان نزول یہ بیان کی ہے کہ عام الوفود ۹ھ میں جب عرب فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے تو بنو تمیم کا ایک بہت بڑا وفد بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ سترّ آدمیوں کے اس وفد میں اشراف بنو تمیم میں الاَقْرَع بن حَابِس [رک بآں] اور القعقاع بن معبد کے علاوہ شاعر بنی تمیم الزبرقان بن بدر اور خطیب بنی تمیم عُطارِد بن حاجب بھی تھے، یہ لوگ مسجد نبوی میں داخل ہوے اور ازواج مطہرات کے حجروں کے عقب سے چلا چلا کر کہنے لگے: "یا محمد! ہمارے پاس باہر آؤ"۔ یہ سوء ادب تھا اور اس سے رسالتمآب صلّی اللہ علیہ و سلّم کو بڑی کوفت اور اذیت محسوس ہوئی، بنو تمیم کے شاعر و خطیب نے حضرت حسان بن ثابتؓ اور ثابت بن قیس انصاری کے مقابلے میں اپنے مفاخر بیان کیے، جس میں حضرت حسانؓ اور حضرت ثابتؓ کو تفوق و برتری حاصل ہوئی۔ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے بعد جب وہ جانے لگے تو حضرت ابوبکرؓ نے مشورہ دیا کہ القعقاع بن معبد کو بنو تمیم کا سردار بنا دیجیے مگر حضرت عمر کی راے تھی کہ الاقرع بن حابس کو سردار بنایا جائے، اس پر دونوں بزرگوں میں بحث و تکرار ہونے لگی۔ اللہ تعالٰی کو یہ بات ناگوار گزری کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و سلّم کی موجودگی میں ایسی بحث میں الجھا جائے (تفسیر المراغی، ۲۶: ۸۳ ببعد؛ روح المعانی، ۲۶: ۱۳۱ ببعد؛ الکشاف، ۴: ۳۴۹ ببعد)۔

سورۃ الحجرات میں اسلامی معاشرے کو عمدہ نظام پر چلانے اور افراد ملت اسلامیہ میں اخوت و مساوات اور محبت و خلوص پیدا کرنے کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلے مسلمانوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کی ذات سے عقیدت و محبت اور انتہائی ادب و احترام کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے بعد ملت اسلامیہ کو ان صورتوں کی نشاندہی کرائی گئی ہے جن سے افتراق و عداوت اور بدگمانیاں و غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں؛ مثلاً بلا تحقیق کسی کے خلاف کچھ نہ کرنا، متخاصم گروہوں میں صلح و صفائی کرانا، کسی کی تحقیر نہ کرنا، عیب جوئی اور غیبت نہ کرنا، برے القاب و اسما سے کسی کو یاد نہ کرنا، جاسوسی اور بدگمانی سے باز رہنا، سب سے آخر میں یہ بتایا گیا ہے کہ سب انسان اولاد آدم ہیں، کسی کو کسی پر فخر و فضیلت حاصل نہیں، اللہ کے ہاں عزت و برتری اور دنیاوی و اخروی فوز و فلاح کا مستحق صرف وہ ہے جو تقوٰی و پرہیزگاری اور حسن و عمل کی پختگی کا مالک ہو (روح المعانی،

۲٦ : ۱۳۲ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۲٦ : ۸۴ ببعد؛ فی ظلال القرآن، ۲٦ : ۱۲۴) .

ابو بکر ابن العربی الاندلسی کے بیان کے مطابق اس سورت کی سات آیات ایسی ھیں جن سے فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط کیا جا سکتا ھے اور وہ ھیں آیت ۱، ۲، ٦، ۹، ۱۱، ۱۲، اور ۱۳ - ان سات آیات سے ابن العربی نے چونتیس فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط کیا ھے (تفصیل کے لیے دیکھیے احکام القرآن، ۲ : ۱۷۰۰) .

مآخذ : (۱) البخاری : الجامع الصحیح (٦ : ۱۳۷)، قاھرہ ۱۳۲۰ھ؛ (۲) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت، بار چہارم؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، بیروت ۱۹٦۷ء؛ (۴) البیضاوی : تفسیر؛ (٥) المراغی : تفسیر المراغی، قاھرہ ۱۹۴٦ء؛ (٦) ابوبکر ابن العربی الاندلسی : احکام القرآن، قاھرہ ۱۹٥۸ء؛ (۷) ابن کثیر : السیرة النبویة، قاھرہ ۱۹٦٥ء؛ (۹) ابن ھشام : السیرة النبویة، قاھرہ ۱۹٥٥ء؛ (۱۰) ابوذر الخشنی : شرح السیرة النبویة، قاھرہ ۱۳۲۹ھ؛ [(۱۱) امیر علی : مواھب الرحمٰن].

(ظہور احمد اظہر)

* **حُجْرَة :** (ع)، کمرہ، دالان، خاص طور سے حضرت عائشہ کا حُجْرہ (ال کے ساتھ الحُجْرَة)، جہاں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اور آپ کے صحابی ابوبکرؓ اور عمرؓ دفن ھوے اور جو اب اسلام کے مقدس ترین مقامات میں سے ھے [رک بہ مدینہ].

اسی لفظ سے حُجَرِیَّة بھی مشتق ھے - مصر میں اس نام کا اطلاق ایسے غلاموں پر ھوتا تھا جو شاھی محل کے قریب بارکوں (حُجْروں) میں رہا کرتے تھے - فاطمی دور میں انھیں الافضل نے فوجی طریقے پر منظّم کیا تھا اور یہ ایک طرح سے محافظ دستے کے سپاھی تھے، جو ایک امیر، الملقب بہ المُوَفَّق، کی قیادت میں تھے - اس وقت ان کی تعداد تین ھزار نفوس تک پہنچتی تھی (المقریزی : خطط، ۱ : ۴۴۳).

حُجَرِیَّة : رک بہ حُجْرة .

* **الحُجْرِیَّة :** جنوبی عرب میں یمن کے ایک مجموعۂ قبائل نیز ایک انتظامی قضا کا نام ھے - یہ علاقہ الصُّبَیحی [رک بآن] کی سر زمین کے شمال میں واقع ھے، جو ۴۳ درجے ۴۰ دقیقے اور ۴۴ درجے ۴۲ دقیقے طول بلد شرقی اور ۱۳ درجے ٥ دقیقے اور ۱۳ درجے ۱٥ دقیقے عرض بلد شمالی کے درمیان واقع ھے - یہ علاقہ بالعموم پہاڑی ھے - یہاں کی آب و ھوا گرم مرطوب ھے - بڑی پیداوار قہوہ ھے - ۱۹٥۲ء میں یہاں کی آبادی ۱۹۲۳۹۲ تھی - پہاڑوں میں ھم جبل صَبِر (صَبِر [رک بآن]) کا نام لے سکتے ھیں، جس کا ذکر الھَمْدانی نے اپنی تصنیف صِفَة جزیرۃ العرب میں ایک بڑے بلند پہاڑ کے طور پر کیا ھے - وادیوں میں وادی وَرْزان قابل ذکر ھے، جو وادی تُبَن یعنی دریاے لَحْج [رک بآن] سے مل جاتی ھے اور جو الھمدانی کے زمانے میں سُکاسِک کی ملکیت تھی - اس کے علاوہ وادی مُعْقَه بھی ھے - شہروں میں دُبْحان (Dobhan) قابل ذکر ھے، جو شَرْجَبی Shergebi کی اھم قوم سے متعلق ھے اور جہاں کسی زمانے میں ایک خود مختار سلطان حکمران تھا - یہاں ایک قدیم حِمْیَری محل ھے - ایک بازار کے علاوہ یہاں ھفتے کے دن، ایک منڈی بھی لگتی ھے - دارشُور حَمّاد کا مستقر ھے جو ایک زبردست قبیلہ ھے - ان کا ایک اپنا عقیل ھے اور آبادی تین سو ھے - یہاں کئی قلعے ھیں اور ایک منڈی ھے، جو جمعے کے روز لگتی ھے - اس کے علاوہ ایک شہر ھروہ ھے، جو وادی ھروہ میں ھے - یہاں کی آبادی تقریبًا پانچ سو ھے - یہاں ایک چھوٹا سا بازار ھے اور ایک منڈی، جہاں لوگ منگل کے روز جمع

ہوتے ہیں۔ پھر دمنہ ہے جو تعز [رک بآن] کے قریب ہے۔ اس کی آبادی چار ہزار سے زائد ہے۔ قبیلۂ حمّاد کی سرزمین میں ایک گرم معدنی چشمہ ہے، جہاں ایک حمام (= برکہ) بھی ہے.

حجریہ کا دعوی ہے کہ وہ خالص حمیری ہیں اور کہا جاتا ہے کسی زمانے میں وہ اور صبیحی ایک ہی قبیلے میں شامل تھے۔ کچھ عرصہ پہلے وہ صنعاء کے امام کے زیر نگیں تھے، مگر اس کی قوت کم ہو جانے پر وہ آزاد ہو گئے۔ گزشتہ صدی کے وسط سے وہ زیادہ تر قبیلۂ ذو محمّد کی رعایا میں شامل ہو گئے ہیں، جو باقل کی اولاد میں سے ہیں [رک بہ حاشد و بکیل]۔ اس سے پہلے وہ صنعاء کے اماموں کی ملازمت میں تھے، مگر جب انہیں زوال آیا تو خود انھوں نے یمن کے ایک بڑے حصے پر قبضہ کر لیا.

قبیلۂ ذو محمّد الحجریہ کے درمیان کچھ قلعہ بند فوجیں رکھتے ہیں، ان پر محصول عائد کرتے ہیں اور ان کے مقدمات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ ان کے خاص نمائندے کا خطاب قائد ہے۔ ذو محمّد زیدیہ فرقے سے ہیں؛ چنانچہ بہت سے الحجریہ ان سے بچنے کے لیے عدن کو ہجرت کر جاتے ہیں، جہاں وہ محنت مزدوری کر کے اپنا پیٹ پالتے ہیں.

مآخذ (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب (طبع Müller)، ص ۷۶ س ۲۶، ص ۷۷ س ۶، ص ۹۹ س ۲۱ و ۲۳، ص ۱۲۵ س ۵، ص ۱۲۶ س ۹ و ۱۶، ص ۱۶۹ س ۲۴ و اشاریہ، بذیل مادۂ صبر؛ [(۲) J. Heyworth-Dunne: الیمن، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛] (۳) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۷۸۷؛ (۴) H. von Maltzan: *Reise nach Südarabien*، Brunswick ۱۸۷۳ء، ص ۱۶۲، ۲۱۴، ۳۹۰ تا ۳۹۷، ۴۰۴ تا ۴۰۷؛ [مزید مغربی مآخذ کے لیے دیکھیے وو، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ].

(J. SCHLEIFER)

حُجَیلۃ: جنوبی عرب میں تہامہ کا ایک سرحدی گاؤں، جو جبل حَراز [رک بآن] کے دامن میں سطح سمندر سے ۱۹۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے اور مَناخہ کی قضا (ضلع) اور مِتوح کی مدیرلک (تحصیل) میں، جو جبلِ صعفان (حراز) پر ہے، شامل ہے۔ یہاں ایک بازار اور ترکی بارکیں ہیں۔ گاؤں کی پست جھونپڑیاں (اَرواش) بڑے بڑے ناتراشیدہ پتھروں سے، بغیر گارے یا چونے کے، بنائی گئی ہیں۔ حُجیلہ کے باشندے گہرے سرخی مائل بھورے رنگ کے ہیں۔ ان میں سے بعض خولِی قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض زیادِنی قبیلے سے۔ گاؤں کے اطراف میں تیتر بکثرت پائے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے اس کا یہ نام پڑا۔ اس کے علاوہ آس پاس کی جھیلوں میں خُلَّل، یعنی ایک قسم کی جنگلی بطخ، کے علاوہ اور بھی بہت سی اقسام کے پرندے ملتے ہیں۔ حُجیلہ کی عورتیں اپنے بال ایک خاص انداز سے بناتی ہیں، یعنی چوٹی کو کانوں کے چاروں طرف لپیٹ لیتی ہیں۔ گلازر Glaser کا خیال ہے کہ حُجیلہ وہی شطّ الحَجَل ہے جس کا الہمدانی نے ذکر کیا ہے (صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۱۰۵ س ۱۸).

مآخذ: (۱) E. Glaser: *Von Hodeida nach Ṣan‘ā*، در *Petermanns Mitteilungen*، ۳۲ (۱۸۸۶ء): ۵ تا ۶.

(J. SCHLEIFER)

حُداء: (حِداہ)، رک بہ غنا.

حِداد: رک بہ عِدت؛ لباس.

حَدَث: (ع)، ناپاکی از روے شرع۔ شرع کے لحاظ سے ناپاکی کی دو قسمیں ہیں، جن میں سے ایک حدثِ اکبر ہے اور ایک حدث اصغر۔ کوئی مسلمان جو حالت حَدَث میں ہو مقررہ شرعی طریقے پر اپنے بدن کو دھونے سے طہارت حاصل

کر سکتا ھے : حدث اکبر کی صورت میں بذریعۂ غسل اور حدث اصغر کی صورت میں بذریعۂ وضو (قب جنابة؛ غُسل؛ وُضوء) ۔ مُحدِث، یعنی وه شخص جو حدث اصغر کی حالت میں ھو اسے نه صرف نماز پڑھنے کی ممانعت ھے بلکه اسے کعبے کے گرد طواف کرنے کی بھی اجازت نہیں اور نه وه قرآن ھی کو چھو سکتا ھے ۔ علاوه ازیں مُحدِث کی نماز اور طواف دونوں شرعی طور پر باطل ھیں ۔ حَدَث اکبر پر بھی یہی قواعد عائد ھوتے ھیں، لیکن اس لیے کچھ مزید احکام بھی مقرر ھیں، قب جنابة.

(THOMAS W. JUYNBOLL)

الحَدَث : جسے الحَدَث الحمراء بھی کہتے ھیں؛ ایک سرحدی قلعه، جس کا ذکر عربوں اور بوزنطیوں کی جنگوں کے سلسلے میں اکثر آتا ھے ۔ الحَدث (جسے یونانی میں Ἄδατα کہتے ھیں) کی صحیح جاے وقوع ابھی تک متعین نہیں ھو سکی (دیکھیے ذیل کا بیان) کیونکه یه شہر چھے سو سال سے زائد عرصے سے بالکل غیر آباد چلا آ رھا ھے، تاھم اس میں کوئی شبهه نہیں ھو سکتا که وه دریاے آق صو پر انیکلی Inekli کے قریب ھی واقع تھا، چنانچه یاقوت (۲ : ۸۳۸) کی مراد نہر حوریث سے، جو بقول اس کے الحدث کی جھیل سے نکلتی ھے اور جیحان میں جاملتی ھے، یہی دریا ھے ۔ ابن سرابیون Ibn Serapion کا یه بیان که یه دریا کئی چھوٹی چھوٹی جھیلوں میں سے ھو کر بہتا ھے، جن کے موجوده نام گونیوک گول، اَزْبَلی گول اور باش گول ھیں زیاده قرین صحت ھے، اگرچه (جیسا که لسٹرینج Le Strange نے نشان دہی کی ھے) اس مصنف کا یه کہنا غلط ھے که یه دریا نہر قُباقب (Melas) کا معاون ھے ۔ ریمزے Ramsay کی تصنیف *A sketch of the Historical Geography of Asia Minor* میں ص ۲۷۸ پر اداتا کو غلطی سے مَرعَش (Germanicia) سے تھوڑے ھی فاصلے پر کسی قدر شمال میں دکھایا گیا ھے ۔ حضرت عمر رضی اللّٰه عنه ھی کے زمانے میں عربوں کی ایک فوج نے عِیاض بن غَنم کی سرکردگی میں اس قلعے پر قبضه کر لیا تھا ۔ ۱۶۲ھ / ۷۷۹ء میں بوزنطیوں نے اسے تباہ کر دیا، لیکن اسی سال خلیفه المہدی کے حکم سے اسے دوباره تعمیر کیا گیا اور اسی خلیفه کے اعزاز میں اس کا نام محمدیه اور مَہدیه رکھا گیا؛ تاھم یه نئے نام پرانے نام کی جگه نه لے سکے ۔ عربوں کے ھاں یه شہر بڑی جنگی اھمیت رکھتا تھا، کیونکه اس سے ایک فوجی شاھراه پر، جو حلب (عین تاب) سے اَلْبستان (ایشیاے کوچک) کو جاتی تھی، زد پڑتی تھی اور ایک ایسی ھی سڑک اس شہر میں مرعش سے آتی تھی ۔ اسی لیے ھارون الرشید نے الحدث میں ایک فوج متعین کی اور سرحدی صوبوں (ثُغور) میں یه شہر بڑے اھم شہروں میں شمار ھوتا تھا.

اس کا قلعه ایک پہاڑی پر بنا تھا، جو الاُحَیدِب کہلاتی تھی ۔ شہر کا رقبه مَرعش کے برابر تھا ۔ بازیل Basil (۸۸۲ء) اور لیو Leo سادس (۹۰۴ء) کی یورشوں میں اس شہر کو بڑی پریشانی کا سامنا کرنا پڑا ۔ ۳۳۷ھ / ۹۴۸ء میں جب برداس فوقاس (Phocas) نے اس میں آگ لگا دی تو اسے اور بھی سخت نقصان پہنچا، لہٰذا وھاں کے باشندوں کو سیف الدوله [رک بآن] سے امداد طلب کرنے کا خیال پیدا ھوا ۔ اس نے ان کی درخواست منظور کر لینے میں کوئی تامل نہیں کیا بلکه اس نے ۳۴۳ھ/۹۵۴ء میں شہر کے نواح میں ایک بڑی فتح حاصل کرنے کے بعد اسے دوباره تعمیر کرایا، لیکن یه تعمیر مکمل نه ھو سکی کیونکه کچھ عرصے کے بعد بوزنطیوں کو پھر کامیابی حاصل ھو گئی

اور انھوں نے ان علاقوں پر اپنا تصرّف و اقتدار قائم کر لیا ۔ آخر کہیں ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء میں مسعود سلجوقی نے، جو قونیہ کا حاکم تھا، اس شہر کو دوبارہ فتح کر کے سلطنت اسلام میں شامل کر لیا اور یہ انھیں کے قبضے میں رہا یہاں تک کہ سیس کے ارمنوں نے ھیثم کے باب قسطنطین (Constantine) کی قیادت میں اس پر قبضہ کر لیا ۔ اس پر سلطان بیبرس نے ۶۷۱ھ/۱۲۷۸ء میں اس شہر کی طرف ایک فوج روانہ کی، جس نے شہر اور قلعے کو فتح کر کے باشندوں کو تہ تیغ کیا اور شہر کو زمین کے ہموار کر دیا ۔ اسی وجہ سے اس واقعے کے بعد سے یہ شہر کو یُوْاِت (جلا ہوا) کہلانے لگا (المقریزی اور الدمشقی نے اس شہر کے نام کو مختلف صورتوں میں لکھا ہے، لہٰذا ان کی اسی طرح تصحیح ہونی چاہیے) ۔ حدث، کبھی اداتا واقع تھا وہاں کی جھیل اور میدان کو اب تک اداتا کہتے ہیں .

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم البلدان، ۱ : ۵۱۳ و ۲ : ۲۱۸ بعد و ۴ : ۸۳۸؛ (۲) الطبری : تاریخ الرسل و الملوک، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری : فتوح البلدان، ص ۱۸۹ ببعد؛ (۴) ابن الأثیر : الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن فضل اللہ، در Quatremere : *Notices et Extraits*، ۱۳، پیرس ۱۸۳۸ء؛ (۶) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۴۴۳؛ (۷) وھی مصنف : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۲۱ ببعد؛ (۸) Vasilev : *Vizantia i Arabi*، ۱ : ۹۷ حاشیہ؛ (۹) *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*، طبع ڈخویہ.

⊗* **حَدّ** : [(ع)، اس کے لغوی معنی ھیں دو چیزوں کے درمیان کی روک، جو ایک کو دوسری سے ملنے نہ دے یا ایک کو دوسری سے جدا کر دے؛ (۲) کسی شے کی انتہا، مثلاً زمینوں کی حد؛ (۳) دو چیزوں کے درمیان فصل؛ ان میں سے ہر ایک کی انتہا اس کی حد ہے ۔ ان کے علاوہ کچھ اور معنی بھی ھیں (جو آگے آتے ھیں) ۔ ان میں سے ایک اصطلاحی معنی سزا بھی ھیں ۔ سزا کو حد اس لیے بھی کہتے ھیں کہ اس کے ذریعے مجرم کو جرم کے دوبارہ ارتکاب سے روکا جاتا ہے ۔ حد کی جمع حدود ہے ۔ حدوداللّٰہ کی ترکیب قرآن مجید میں ایک سے زائد مرتبہ آئی ہے ۔ حدوداللّٰہ سے مراد اللّٰہ کے احکام (اوامر و نواھی) یا حقائق معانی احکام الٰہی ھیں (دیکھیے المفردات) .

فقہا کے نزدیک حدّ کے معنی ھیں : عقوبۃٌ مقدرۃٌ تجب حقاً للّٰہ تعالٰی = وہ سزا جو حق اللّٰہ میں تجاوز کرنے کی وجہ سے (خدا کی طرف سے یا شارع علیہ السّلام کی طرف سے) متعین ہے ۔ حدّ اور تعزیر [رک باں] میں یہی فرق ہے کہ حدّ میں سزا مقرر شدہ ہے اور قاضی یا حاکم کی رائے کا اس میں دخل نہیں اور تعزیر وہ سزا ہے جس کی تعیین قاضی یا حاکم حسب حالات خود کرتا ہے .

حدّ کی جزئیات بیان کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ معصیۃ (گناہ و جرم) و عقوبۃ (سزا) سے متعلق چند اور مصطلحات اسلامی کا بھی ذکر کیا جائے ۔ جرم و سزا کے سارے تصور کا تعلق حقوق سے ہے ۔ حقوق دو طرح کے ھیں: (الف) حقوق اللّٰہ؛ (ب) حقوق العباد ۔ ان میں سے کسی ایک کا بھی تلف ہونا معصیۃ کہلاتا ہے اور اس پر سزا کے لیے عمومی اصطلاحی لفظ عقوبۃ ہے؛ اس میں تادیب و ملامت بھی شامل ہے ۔ اس کی قانونی صورتیں کئی ھیں ۔ ان میں ایک نمایاں صورت حدّ ہے اور دوسری تعزیر ۔ شاہ ولی اللّٰہؒ دہلوی نے حجۃ اللّٰہ البالغۃ میں لکھا ہے کہ بعض معصیتیں ایسی ھیں جن پر عذاب آخرت کی وعید و تہدید ہے، مگر بعض ایسی ھیں جو نظام تمدن میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے انسان کے اطمینان و سکون اور معاشرے کے

امن و امان پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں ۔ ان کے لیے شرع نے حدّ مقرر کی ہے، یعنی (ٹھوس) سزا تجویز کی ہے، تاکہ اس دنیا میں ان افعال کے ارتکاب کی حوصلہ شکنی ہو اور نظام تمدن یا عام انفرادی انسانی امن و سکون قائم رہ سکے (کتاب مذکور، اردو ترجمہ، طبع قومی کتب خانہ، ص ۶۳۵).

اسلام نے معصیة و عقُوبة (جرم و سزا) کے مسئلے پر کسی منتقمانہ نظریے پر عمل نہیں کیا بلکہ اس کے نزدیک سزا نفس انسانی کے تزکیہ و تصفیہ اور معاشرے کی تطہیر کا ایک ذریعہ ہے؛ اسی لیے سنگین جرائم کے سوا (جن کا تعلق شرف انسانی کی تذلیل، خاندانی نجابت کی تخریب اور معاشرتی و اجتماعی امور میں بدنظمی اور خلل اندازی سے ہے) دوسری معصیتوں میں توبہ اور پشیمانی کو بھی بڑی اہمیت دی گئی ہے تاکہ داخلی انقلاب کی وجہ سے نفوس رضاکارانہ طور سے جرائم سے بچ سکیں ۔ یاد رہے کہ اسلامی اصطلاح میں ہر جرم معصیة ہے اور اس میں خدا کی طرف سے بھی مؤاخذہ ہوگا ۔ جرم اور معصیة کے تصور میں یہ فرق ہے کہ جرم وقتی اور ایں جہانی تصور پر مبنی ہے اور معصیة میں دونوں شامل ہیں .

شاہ ولی اللہؒ نے اسلامی سزاؤں کے تطہیری پہلو پر بہت کچھ لکھا ہے ۔ اسی طرح سر عبدالرحیم کے خیال میں اسلامی تاریخ کا یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس میں حدّ کے نفاذ میں سختی سے بچنے کے لیے بڑی احتیاطیں ملحوظ رہی ہیں (*Muhammadan Jurisprudence* : Abdur-Rahim، ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۳)۔ سزاؤں کی اجتماعی حکمت کے لیے رکّ بہ عقوبة؛ تعزیر؛ قصاص؛ دیة؛ عدل؛ قاضی).

بعض فقہا کے نزدیک حد کی تعریف یہ ہے :

عقوبة مقدّرة شرعاً، یعنی شریعت کی رو سے جملہ مقررہ سزائیں حد ہیں ۔ اس کے تحت بقول بعض قصاص حد ہے لیکن اکثر کی رائے میں حدود، یعنی جن کی سزا اللہ تعالیٰ نے یا شارع علیہ السلام نے خود مقرر کر دی ہے، یہ ہیں : (۱) زنا؛ (۲) قذف؛ (۳) سرقة؛ (۴) قطع الطریق.

قصاص حد نہیں کیونکہ اس کا تعلق حق العبد سے ہے، قصاص کی ایک تخفیفی صورت دیت ہے.

فتح الباری میں مذکور ہے کہ حد سترہ وجوہ سے لازم آتی ہے ۔ ان میں زنا، خمر اور سرقے کے علاوہ رِدّة، حرابة اور قذف بھی ہے.

شاہ ولی اللہ نے حجة اللہ البالغة میں قتل وغیرہ کو مظالم میں شمار کیا ہے، لیکن پھر حدود شرعیہ میں بھی ضمناً اس کا ذکر کیا ہے.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اقوال شریفہ سے یہ پتا چلتا ہے کہ آپ سزاؤں کے بارے میں ممکن حد تک شفقت اور تخفیف کی طرف میلان رکھتے تھے، چنانچہ زنا اور قذف وغیرہ کے ثبوت کے بارے میں بڑی احتیاطیں ملحوظ رکھی ہیں تاکہ یہ تیقن ہو جائے کہ کسی شخص کو ناکردہ گناہ کی سزا نہ مل جائے ۔ اسی طرح غلام، نابالغ اور مستأمن کے بارے میں بھی احتیاطی رویہ اختیار کیا گیا ہے (مستأمن سے متعلق تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ کے علاوہ ابن القیّم : احکام اہل الذمة، دمشق ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء، ۲ : ۷۸۹ تا ۸۹۳ ببعد).

زنا کا اقرار کرنے والوں کے بارے میں بھی خاص احکام ہیں ۔ حضرت عمرؓ کا قول تھا : "اعتراف کرنے والوں کو بھگا دو"، یعنی یہ احتیاط کرو کہ ایسے گھناؤنے جرم کے اقرار کے پیچھے کوئی اور امر پوشیدہ نہ ہو کیونکہ ایسے جرم کا اقرار بشریت کے عام رویّے کے خلاف ہے، لہٰذا اس کی سزا دینے سے پہلے اس کی چھان بین لازم ہے ۔ اسلام کا قانون

شہادت بھی ان احتیاطوں کا مؤیّد ہے ۔ زنا جیسے افعال کے لیے عادل گواھوں کی شرط اسی لیے رکھی گئی ہے کہ صرف سچ سامنے آئے اور حقیقی جرم ھی پر سزا ملے.

سزاؤں کی مختلف صورتیں ھیں، مثلاً (۱) چوری کے لیے ھاتھ کاٹ دینا مگر معمولی چوریوں میں ھاتھ نہیں کاٹا جاتا، مثلاً جو میوہ درختوں پر لٹک رھا ہے اس کی چوری پر سزا نرم ھوگی؛ (۲) غیر محفوظ چیز کی چوری (التقاط)، اسی طرح نہب اور اختلاس (= خیانت، مال کا لوٹ لینا یا جھپٹا مار کر لے جانا) کی سزا قطع ید نہیں، بلکہ اس سے نرم ہے؛ (۳) رھزنی (قطع الطریق): اس کی سزا سخت اور عبرت انگیز ھونی چاھیے (دیکھیے حجة اللہ البالغة، کتاب الحدود)؛ (۴) زنا کی سزا رجم (سنگسار کرنا) ہے ۔ غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑے مارنے کی سزا ہے اور اس کے علاوہ ایک سال کے لیے جلاوطن کرنے کا بھی حکم ہے، جس میں قاضی کی صوابدید سے تخفیف بھی ھو سکتی ہے (دیکھیے حجة اللہ البالغه، بحوالہ سابق)، مگر ان سزاؤں سے پہلے قطعی ثبوت درکار ہے؛ (۵) شراب خواری کی بھی سزا ہے؛ اس کی کئی صورتیں ھیں: کم سے کم چالیس ضربات تک اور زیادہ سے زیادہ اسّی کوڑے تک (حوالۂ سابق)؛ (۶) قذف (تہمت زنا): اس کے لیے اسّی کوڑوں کی سزا مقرر ہے ۔ اسی طرح قاذف کو ھمیشہ کے لیے مردود الشہادة قرار دیا گیا ہے.

شاہ ولی اللہؒ نے ان سزاؤں کے ساتھ دو اور سزاؤں کا بھی ذکر کیا ہے: (۱) دین حق کی ھتک کی سزا اور (۲) خلافت اسلامیه کے مخالفین اور باغیوں کی سزا.

دین سے منحرف ھو جانے والے کی سزا آنحضرت صلّی اللہ علیه و سلّم کی اس حدیث پر مبنی ہے کہ ”جو شخص دین حق کو بدل دے (= دوسرا مذھب اختیار کر لے) اس کو قتل کر دو“ ۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس کے لیے یہ سزا اس لیے تجویز ھوئی ہے کہ اس معاملے میں رواداری دین حق کی توھین کی حوصلہ افزائی ہے.

اسلام میں سزاؤں کا مقصد: ان بیانات سے واضح ہے کہ اسلام میں حدود کا نفاذ انتقام یا بے رحمی کی بنا پر نہیں ۔ چونکہ حد مانع اور زاجر کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ کافّۂ انام کی مصلحت کے لیے مقرر کی گئی ہے اس لیے وہ حقوق اللہ میں داخل ہے، یعنی اس کا اصلی مقصد ان باتوں سے منع کرنا ہے جو بندوں کے لیے نقصان‌رساں ھیں؛ مثلاً ان باتوں سے سلطنت اسلامیه کو محفوظ رکھنا ہے جو تباھی لاتی اور فساد پیدا کرتی ھیں؛ زنا کی حد سے نسب محفوظ رھتے ھیں؛ چوری کی حد سے مال محفوظ رھتا ہے؛ شراب کی حد سے عقل کی حفاظت مقصود ھوتی ہے اور تہمت کی حد سے آبرو کا بچاؤ ھوتا ہے (البحر الرائق، ۲ : ۵) ۔ پس اگر تعزیری نظام قائم نہ کیا جاتا تو معاشرے میں بعض ناقابل تلافی رخنے پیدا ھو جاتے ۔ واقعہ یہ ہے کہ جب مجرم ذھنی لحاظ سے اس مقام پر پہنچ جائے کہ اصلاح کی ھر تدبیر ناکام ھو جائے تو یہ ناگزیر ھو جاتا ہے کہ اُسے قطعی طور پر معاشرے سے علٰحدہ کر دیا جائے ۔ اگر پھر بھی اصلاح نہ ھو تو بعض اعضا کاٹ کر انھیں اس حالت میں لے آیا جائے کہ وہ جرم کرنے ھی نہ پائے ۔ در اصل سزا نہ دینا بھی جرائم کو فروغ دینے کا موجب بن جاتا ہے ۔ ایسا رجحان بذات خود ایک جرم ہے ۔ جرائم کا معاشرے کے روحانی، اخلاقی اور اقتصادی حالات سے گہرا تعلق ہے، اس لیے اسلام نے جرائم کی روک تھام کے لیے سزاؤں کے نفاذ کے مناسب طریقے اختیار کیے ھیں ۔ پس

شریعت اسلامی میں جو حدود رکھی گئی ھیں، ان کا مقصد گناہ گاروں سے انتقام لینا نہیں، جیسا کہ اکثر قدیم قوانین (رومی قانون وغیرہ) میں سمجھا جاتا تھا، بلکہ ان میں اس کا لحاظ رکھا گیا ھے کہ وہ ”گناہ کرنے سے پیشتر موانع اور گناہ کے بعد زواجر ثابت ھوں“، یعنی ان سے آگاھی کے بعد آدمی کسی گناہ کے ارتکاب سے باز رھے اور ان کے جاری ھونے کے بعد وہ گناہ نہ کرے ۔ ذاتی کردار میں صالحیت پیدا کرنے کے علاوہ ایک مقصد یہ بھی ھے کہ انسانی زندگی میں عدل قائم ھو اور ظلم و جور کی بیخ کنی ھو اور لوگوں کے جان و مال اور عزت کا تحفظ کیا جائے، ظلم کے خلاف آواز بلند ھو سکے اور فتنے کا استیصال ھو.

اسلام میں حد کی سزا سب کے لیے یکساں ھے اور اسے مملکت کے ادنٰی ترین آدمی سے لے کر مملکت کے سربراہ تک سب پر یکساں نافذ ھونا چاھیے کسی کے لیے بھی اس میں امتیازی سلوک کی کوئی گنجائش نہیں ۔ حدود کا نفاذ قبائلی، نسلی، اور وطنی عصبیتوں سے بالا تر ھے ۔ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا: انما ھَلَک من کان قبلَکُم اَنّھم کانُوا یقِیمون الحد علی اَلوضِیع و یترُکون الشریفَ والذی نفسِ محمدؐ بیدہ لو اَنّ فاطمة بنت محمد فعلَتْ ذلک لقطعتُ یدَھا (البخاری) ”پہلی قومیں اسی وجہ سے ھلاک ھو گئیں کہ وہ معاشرے کے پست طبقے پر تو حدود کا نفاذ کرتی تھیں لیکن اکابر کو چھوڑ دیتی تھیں ۔ مجھے اس ذات کی قسم ھے جس کے ھاتھ میں محمدؐ کی جان ھے کہ اگر میری بیٹی فاطمہؓ بھی چوری کا ارتکاب کرتی تو میں اس کا بھی ھاتھ کاٹ ڈالتا ۔“

(۲) دوسرے علوم میں حد کا مفہوم: مھندسین کے نزدیک حد کے معنی ھیں ”نہایة المقدار“، یعنی خط، سطح، جسم تعلیمی میں، جب کسی خط کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے تو ان کے مابین حد مشترک نقطہ ھو گا اور جب سطح کو تقسیم کیا جائے تو ان کے مابین خط حد مشترک قرار پائے گا اور جسم تعلیمی میں سطح حد مشترک ھو گی (تفصیل کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف، بذیل حد).

علم نجوم میں حدّ الکوکب سے مراد کوکب کا جِرم (جسم) اور آسمان میں اس کے نور کے پھیلاؤ کی حد ھے ۔ ایسے کوکب کو صاحب الحد کہا جاتا ھے ۔ منجمین ھر برج کو پانچ غیر مساوی حصوں میں تقسیم کرتے ھیں، جن کو آگے کئی اقسام میں تقسیم کرتے ھیں اور ھر حصہ پانچ سیاروں میں سے کسی ایک سے تعلق رکھتا ھے ۔ ان میں سے ھر ایک کو حد کہتے ھیں .

علم کلام و فلسفہ میں حد کی اصطلاح تعیین کے معنوں میں استعمال ھوتی ھے ۔ اس کی کئی قسمیں ھیں: ایک حد حقیقی، جو کسی شے کے جوھر کو متعین کرتی ھے؛ دوسرے حد لفظی، جو ایک لفظ کے معنی کو متعین کرتی ھے ۔ تعیین کے مقابلے میں توصیف (رسم) ھے، لیکن ان دونوں کے درمیان امتیاز زیادہ واضح نہیں، اس لیے حد رسمی کی اصطلاح استعمال کی جا سکتی ھے ۔ ایک مکمل تعیین (حدّ کامل) کو لازمی طور پر جامع و مانع ھونا چاھیے؛ یہ قرب نوعی (genus proximum) اور فصل نوعی (differentia specifica) کے بیان کر دینے سے حاصل ھو سکتی ھے ۔ بہر حال یہ لوگ حد لفظی، حد ذھنی، حد حقیقی اور حد رسمی سے بحث کرتے ھیں .

منطق میں حد قیاس کی ایک مخصوص اصطلاح ھے ۔ صورت اس کی یہ ھے کہ قیاس تین حدود پر مشتمل ھوتا ھے: حد اکبر، حد اصغر اور حد اوسط؛ اکبر اس سبب سے کہ وہ کُبرٰی میں ھوتا ھے؛ اصغر اس لیے کہ صُغرٰی میں ھوتا ھے

اور حد اوسط اس نسبت کو کہتے ہیں جو اکبر اور اصغر (یعنی کُبری اور صُغری دونوں) میں پائی جاتی ہے۔

قیاس کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ یہ دو تصورات (اکبر و اصغر) کا تیسرے تصور (حد اوسط) سے مقابلہ کرنے کا نام ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ دونوں تصورات میں موافقت کی نسبت ہے یا ناموافقت کی۔ مثال اس کی اس طرح ہے:

۱۔ اپنے نفع کے لیے دوسرے کا نقصان سوچنا گناہ ہے۔

۲۔ جوے میں ایسا نفع ہے جس میں دوسرے کا نقصان سوچا جاتا ہے۔

۳۔ پس جوا گناہ ہے۔

اس میں حدّ اوسط جزو اول ہے اور جزو دوم اور جزو سوم اس کے طرفین ہیں.

حد اوسط کے واقع ہونے کے محل اور موقع کو شکل کہتے ہیں اور اس کی چار صورتیں ہوتی ہیں: اول جب حد اوسط کُبری میں موضوع ہو اور صُغری میں محمول؛ دوم جب حد اوسط دونوں میں محمول ہو؛ سوم جب حد اوسط دونوں میں موضوع ہو؛ چہارم جب حد اوسط کُبری میں محمول ہو اور صغری میں موضوع ہو.

علم منطق میں کسی لفظ کی حد قائم کرنے کو، بدیں غرض کہ اور لفظوں سے یہ الگ اور ممیز ہو جائے، تعریف اور ایسے اسم کو معرّف کہتے ہیں - معرف یا تو تام ہو گا (جسے بعض منطقی حدّ تام کہتے ہیں)، یعنی اپنے کل افراد کا جامع اور غیر کا مانع ہو گا، یا ناقص ہو گا (جسے حد ناقص کہا جا سکتا ہے)، یعنی مانع نہ ہو.

ادبا (نحویوں اور صرفیوں) کے نزدیک حد سے مراد ہے المعرّف الجامع المانع.

صوفیوں کی زبان میں حد سے مراد خدا اور بندے کے درمیان وہ فصل ہے جو زمان و مکان کی قید کی بنا پر قائم ہے (الجرجانی: التعریفات) اور اس کا مشتق (بصیغۂ مفعول) محدود برعکس ذات باری تعالٰی کے، جو غیر محدود ہے، تمام مخلوقات کے محصور اور محدود ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے؛ چنانچہ انسان مکان اور زمان دونوں کے اعتبار سے محدود ہے.

دروزیوں کی اصطلاح میں ان کے مذہبی سلسلے کے بڑے عہدیداروں کو حدود کہا جاتا ہے.

مآخذ: [(۱) متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ کتب حدیث و کتب فقہ، نیز بحر محیط، روح المعانی، تفسیر کبیر میں تفسیر قرآن مجید کے وہ حصے جن میں حدود کا لفظ استعمال ہوا ہے؛ (۲) لسان العرب؛ (۳) تاج العروس: (۴) الراغب: المفردات؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) دُرّ مختار؛ (۷) البحر الرائق؛ (۸) رسائل اخوان الصفاء، ۱۹۵۷ء، ۱: ۴۳۱ تا ۴۳۲، تعریف، ص ۴۲۰ تا ۴۲۱، اصطلاح؛ (۹) الکندی: رسالة فی حدود الاشیاء، طبع ابو رضا، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/۱۹۵۰ء، ص ۱۶۵؛ (۱۰) ابن سینا: الشفاء، قاہرہ ۱۹۵۲ء بعد؛ (۱۱) الٰہیات، ج ۱، کتاب ۵، باب ۸، نیز دیکھیے باب ۷، ۹ و کتاب ۹، باب ۱، ص ۳۷۳، س ۱ تا ۲؛ (۱۲) المدخل، ۱: ۷، ۴۸ تا ۴۹؛ (۱۳) البرہان، ج ۱، باب ۱، ص ۵۲ و ج ۲، باب ۸، ۱۰ و ج ۶، باب ۴ و ۶ و بمدد اشاریہ؛ (۱۴) وہی مصنف: نجات ۱۳۳۱ھ، ص ۳۳، ۱۳۷ تا ۱۴۰؛ (۱۵) وہی مصنّف: دانش نامہ، تہران ۱۳۳۱ ہش/۱۳۷۱ھ، ص ۲۵ تا ۲۷، مترجمۂ Achena و Masse، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۳۲ تا ۳۴؛ (۱۶) وہی مصنّف: فی الحدود، در تسع رسائل، عدد ۴، قاہرہ ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء؛ (۱۷) وہی مصنّف: کتاب الحدود، طبع Goichon، قاہرہ (در *IFAO*)، ۱۹۶۳ء، ص ۲ تا ۱۲، مترجمۂ تعارفی، ص ۳ تا ۱۵ متن، یونانی مآخذ کے حوالوں کے ساتھ؛ (۱۸) الاشارات و التنبیہات، متن طبع Forget، ص ۱۷ تا ۲۱ (مترجمۂ Goischon،

پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۱)؛ (۱۹) مکمل بیان منطق المشرقین کا ہے، ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ص ۳۴ تا ۳۶، و ۵۲ تا ۵۳؛ اسی جلد میں ''القصیدة المزدوجة'' (منطق پر)، باب الحدّ، ص ۱۷ تا ۱۸؛ (۲۰) ابن رشد : تفسیر ما بعد الطبیعة، طبع Bouyges، ما بعد الطبیعیات پر حواشی، z ۴ و ۵، ص ۸۱۷ تا ۸۲۱، متن ۱۰ تا ۱۹ اور z ۱۰، ص ۹۸۲ تا ۹۹۶، متن ۵۳ تا ۵۵؛ (۲۱) Goichon : *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*، حاشیه ۱۲۶؛ (۲۲) Juynboll : *Handbuch*، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۲۳) وهی مصنف : *Handleiding*، بار سوم، ص ۳۰۴ ببعد؛ (۲۴) J.P.M. Mensing : *De bepaalde straffen in het hanbalietische recht*، لائڈن ۱۹۳۶ء؛ (۲۵) J. Schacht : *Introduction to Islamic Law*، اوکسفرڈ ۱۹۶۴ء، باب ۴۲، مع مآخذ)۔ حد بطور تعیین اور ''اصطلاح قیاس'' کے لیے دیکھیے : (۲۶) I. Madkour : *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۱۰۷ ببعد، ۱۹۶ ببعد؛ (۲۷) R. Brunschvig، در *Arabica*، ۱۹۶۲ء، ص ۴۷ تا ۶۷۔ علم کی ایک یا متعدد شاخوں میں مستعمل اصطلاحات کی تعریف بلکه تشریح پر بہت سی کتابیں ہیں، دیکھیے : (۲۸) براکلمان : تکمله، ج ۳، بمدد اشاریة، بذیل مادّۂ خدود؛ نیز (۲۹) ابوالولید الباجی : رساله فی الحدود، *RIEEI*، ج ۲ (۱۹۵۴ء)، عربی حصه : ص ۱ تا ۳۷، نیز (۳۰) ابو عبداللّٰه الخوارزمی : مفاتیح العلوم، اور (۳۱) السیّد الشّریف الجرجانی : کتاب التعریفات اسی قسم کی کتاب ہے — علم نجوم کی اصطلاح کے طور پر حد کے لیے : (۳۲) ابن خلدون : مقدمه، مترجمۂ دیسلان، ۲ : ۲۲۱، حاشیه ۱، مترجمۂ F. Rosenthal، ۲ : ۲۱۵، حاشیه؛ دروزیوں کی حدود کے لیے : (۳۳) Silvestre de Sacy : *Expose de la religion des Druzes*، ۲ : ۸ ببعد؛ (۳۴) M.G.S. Hodgson، مقالۂ دروز.

(B. CARRA DE VAUX، J. SCHACHT، A.M. GOICHON [و اداره])

* **حُدُوث العَالَم** : ''آغاز عالم''۔ حدوث حَدَثَ کا مصدر ہے، جس کے معنی ہیں : (۱) ظاہر ہونا، اٹھنا، زمانۂ حال میں وقوع پذیر ہونا؛ (۲) واقع ہونا، پیش آنا۔ مسلم حکما کے نزدیک اس اصطلاح کے دو معنی ہیں : (۱) کسی چیز کا عارضی طور پر عدم سے وجود میں آنا؛ یه حدوث زمانی ہے، جس [کے مقابل کی] اصطلاح قِدَم زمانی ہے۔ متکلمین کے ہاں حدوث العالم کے معنی آغازِ وقت کے لیے جاتے ہیں۔ وہ ہستی باری تعالی کے اثبات کے لیے آغاز عالم کو بنیاد مانتے ہیں۔ مثال کے طور پر الغزالی اپنے قیاس منطقی کو اس طرح ثابت کرتے ہیں : ہر حادث وجود کو عدم سے وجود میں لانے کا کوئی نه کوئی سبب ہوتا ہے، چونکه یه عالم بھی وجود رکھتا ہے، جس کی پیدائش کا آغاز ہے، لہٰذا ضروری طور پر وہ بھی کوئی نه کوئی سبب رکھتا ہے۔ اس اثبات کا تفصیلی تجزیه G.C. Anawati اور S.L. de Beaurecueil : *Une preuve dc l'existence de Dieu chez Ghazzāli et S. Thomas*، در *MIDEO*، ج ۳ (۱۹۵۶ء)، ص ۲۰۷ تا ۲۰۸ میں ملتا ہے۔

اس کے دوسرے معنی یونانی فلسفے کے پرستاروں خاص کر ابن سینا [رك بآن] کے نزدیک یه ہیں : حدوث سے حادثے کا اظہار ہوتا ہے یعنی کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا، لیکن علم الوجود کے اعتبار سے یه ضروری نہیں که اس میں زمان کی بھی آمیزش ہو۔ اسی کا نام حدوث ذاتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے فلاسفه حدوث العالم اور اس کے قِدَم کو ثابت کرتے ہیں۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے محولۂ بالا مقاله، نیز دستور العلماء، حیدر آباد ۱۳۳۳ھ، ۲ : ۵ تا ۸؛ جوینی و تفتازانی : شرح المواقف، الموقف الخامس فی الالٰہیات، المرصد الاوّل؛

ابوالبقاء : کلمات، بولاق ۱۲۸۱ھ، ص ۱٦٦؛ [تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ حدوث و قِدَم].

(G.C. ANAWATI)

• **حُدی** : [= حُدَاء]، رکّ بہ غنا.

⊗ **حُدَیبِیَه** : [=حُدَیبِیَه]، حرم مکّہ کی مغربی حد۔ جب وادی بَکّہ میں بیت اللہ (کعبہ) کی تعمیر ہوئی اور مکے کی آبادی بجاے بدوی دیار کے حضری زندگی کی ایک مستقل بستی بنی تو اس تعمیر کے بانی حضرت ابراھیم علیہ السلام نے اس بستی کو ایک حرم (یا سیاسی اصطلاح میں : ایک شہری مملکت) قرار دیتے ہوے اس کے حدود مقرر کیے اور مختلف سمتوں میں حدود حرم پر منارے تعمیر کیے گئے۔ عہد نبوی میں یہ نہ صرف ایک قدیم چیز تھے بلکہ آپؐ نے ان کی مرمت بھی کرائی تھی۔ یہ اب تک چلے آ رہے ھیں [گو ان کی مرمت ھوتی رھتی ھے]۔ ان میں سے ایک حد حُدَیبیہ بھی ھے.

حدیبیہ مکے سے کوئی دس میل اور جدّے سے کوئی تیس میل پر واقع ھے۔ یہاں وہ پہاڑ جو مکے کو گھیرے ھوے ھیں ختم ھو جاتے ھیں اور ساحلی میدان شروع ھوتے ھیں۔ جنگی نقطۂ نظر سے یہ شہری مملکت کی موزوں حد ھے۔ آغاز اسلام کے وقت یہاں ایک کنواں تو تھا جو مسافروں اور حاجیوں کے کام آتا ھو گا لیکن کسی آبادی کا ثبوت نہیں ملتا۔ غالباً زیر زمین پانی میٹھا اور کافی ھے اور اسی لیے ببول وغیرہ کے جنگلی درخت یہاں غیر معمولی طور پر بلند نظر آتے ھیں، مگر Lammens کا یہ بیان صحیح نہیں معلوم ھوتا کہ زمانۂ جاھلیت میں یہاں کسی درخت کو تقدس حاصل تھا۔ ایک درخت کا تقدس اسلامی دور سے شروع ھوا کیونکہ اس کے نیچے آنحضرتؐ نے اپنے صحابہؓ سے جان نثاری کا عہد لیا تھا، جس کا ذکر قرآن میں بھی ھے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (۴۸ [الفتح] : ۱۰)۔ اس کے سائے میں مریضوں کی صحت وغیرہ کے غیر اسلامی معتقدات توھم کی شکل اختیار کرنے لگے تو حضرت عمرؓ نے اسے اکھڑوا دیا۔ بعد میں اس کی جگہ ایک مسجد کی تعمیر عمل میں آئی۔ ترکی دور میں اس پر کوئی کتبہ نہ تھا۔ اب ترمیم و تزئین کے بعد اس پر سلطان عبد العزیز بن سعود نام کا کتبہ پایا جاتا ھے۔ یہ مسجد نئی ”گرد پوش“ سڑک کے کنارے واقع ھے.

خلافت راشدہ کے ایک مدت بعد یہ مقام حُجّاج کی ضرورتوں کے تحت آباد ھونے لگا اور یہ گاؤں کم از کم آٹھویں صدی ھجری سے شُمَیسیہ کہلاتا ھے اور اب پولیس کی اھم چوکی ھے۔ حدود حرم کے مناروں کے عین باھر ایک حمام ھے، جس میں ترکی دور کے کتبے پائے جاتے ھیں.

حدیبیہ کی شہرت اس بنا پر بھی ھے کہ ٦ھ میں یہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے قریش سے ایک صلحنامہ طے کیا تھا۔ بدر، اُحُد اور خندق کی جنگوں (دیکھیے ھر ایک بذیل مادّہ) کے بعد جب بنو النَّضیر کے یہودی مدینے سے نکل کر خیبر [رکّ بآں] میں جا بسے تو انھیں نے غَطفَان و فَزارہ کو خندق میں قریش کی مدد کے لیے بھجوایا۔ جب قریش محاصرۂ خندق اٹھا لینے پر مجبور ھو گئے تو سرخسی : شرح السیر الکبیر، ۱ : ۱۰۲ کے مطابق اھل خیبر و اھل مکّہ میں یہ معاھدہ طے پایا.

مکّے اور خیبر والوں میں ایک برادرانہ قرار داد تھی کہ آنحضرتؐ اگر ان میں سے کسی ایک کی طرف رخ کریں تو دوسرا فریق مدینے پر فوج کشی کرے گا؛ اسی لیے آنحضرتؐ نے مکّے والوں سے صلح کر لی تاکہ خیبر جائیں تو ان کی

bestundubooks.wordpress.com
www.bestundubooks.wordpress.com

طرف سے اطمینان رہے۔

جنگ خندق کے بعد عیینہ بن الحصن الفزاری کی مدینے پر تاخت سے ظاہر ہو گیا تھا کہ ابھی امن و صلح کا زمانہ نہیں آیا۔ اہل مکہ، اہل خیبر، غطفان، فزارہ سب مسلمانوں کی جان کے دشمن تھے، لیکن مسلمانوں کے پاس ابھی تک اتنی قوت نہ تھی کہ بوقت واحد سب کا مقابلہ کریں۔ حالات کا تقاضا تھا کہ کسی ایک کو دوست یا کم از کم ناطرفدار بنا دیا جائے تاکہ دوسرے کو سینہ زوری کی خود ہی جرأت نہ رہے۔ مگر صلح کس سے کریں؟ قبائل فزارہ و غطفان محض لوٹ مار کے شائق اور بے اصول و ناقابل اعتماد خانہ بدوش بدوی تھے۔ خندق میں قریش کے ہمراہ لڑنے آئے مگر محصورین مدینہ سے روپیہ لے کر قریش کا ساتھ چھوڑ دینے پر بھی آمادہ ہو گئے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا تھا کہ ان کی کسی بات کا اعتبار نہیں۔ خیبری یہودی تمدنی و نسلی اعتبار سے عربوں سے بالکل غیر تھے۔ انہیں مدینے سے اپنے اخراج اور جائداد لٹنے کا غم تھا، جو جائداد کی واپسی کے بغیر مٹ نہ سکتا تھا اور چونکہ خود بہت مالدار تھے اس لیے کوئی معمولی رقم انہیں مطمئن نہ کر سکتی تھی۔ پھر یہودیوں کا مذہبی عقیدہ یہ تھا کہ غیر یہودیوں سے معاہدے کی پابندی کرنا ان پر واجب نہیں۔ ان وجوہ سے یہود پر بھی پوری طرح اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس کے علاوہ خیبر کا مالدار تجارتی مرکز کئی دوسرے علل و اسباب کی بنا پر شاید آسان تر ہدف بھی تھا؛ پھر وہ نہ صرف مکے والوں کو ابھارتے اور منافقوں کی پشت پناہی کرتے تھے بلکہ براہ راست مسلمانوں سے ٹکراتے رہتے تھے۔

اس کے برخلاف مکہ بہت سی رعایتوں کا مستحق تھا۔ کعبہ مسلمانوں کا قبلہ، حرم اور مرکز حج تھا، جہاں وہ خون خرابہ پسند نہیں کر سکتے تھے۔ ادھر مسلمانوں کی طرف سے اہل مکہ پر سخت معاشی دباؤ پڑ رہا تھا، کیونکہ اس وادی غیر ذی زرع کے بسنے والوں کا بڑا ذریعۂ معاش یعنی ان کی کاروانی تجارت مسلمانوں نے مسدود کر دی تھی (شمال میں شام و مصر کا راستہ مدینے کے پاس سے گزرتا تھا جو قطعاً بند تھا۔ عراقی راستہ بھی اب بند ہو گیا تھا اور مشرق میں ثُمامہ بن اُثال کے قبول اسلام نے نجد و یمامہ کی رسد سے بھی انہیں محروم کر دیا تھا اور جنوب میں ان کے قدیم حریف اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وفادار حلیف بنو خُزاعہ گویا یمن کے راستے میں حائل ہو گئے تھے) اور کہا جا سکتا ہے کہ اہل مکہ بزور مسلمانوں کو زیر کرنے سے اب مایوس ہو چکے تھے اور واقعی صلح پر آمادہ تھے۔ صرف لاج رکھنے کے لیے اچھی شرائط کے منتظر تھے۔

ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے ان کا دل موہ لینے کی تدبیریں شروع کیں۔ ۵ھ کے اواخر میں امساک باراں سے مکے میں قحط پڑ گیا تو غربا و فقرا کی امداد کے لیے پانچ سو دینار کی رقم چندے میں بھیجی۔ سردار مکہ ابو سفیان کی بیٹی ام حبیبہ سے، جو مہاجرین حبشہ میں تھیں، عقد فرما لیا۔ ابو سفیان کو مدینے سے کثیر مقدار میں کھجوریں بھیج کر اس کا غیر فروختنی سرمایہ، یعنی کھالیں بدل میں لینے کی پیش کش کی۔ غرض حالت جنگ قائم رہنے کے باوجود اپنی طرف سے مصالحانہ بلکہ دوستانہ رابطہ قائم کر دیا۔ ان حالات میں معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ نے سوچا کہ قریش کو منہ مانگی شرطیں پیش کی جائیں تو کوئی تعجب نہیں جو وہ ضد سے باز آئیں اور صلح پر آمادہ ہو جائیں۔ اسی زمانے

میں نینوی کے مقام پر ایران و روم کی صدیوں سے چلی آنے والی جنگ میں ایران کو قطعی اور مکمل شکست هو چکی تهی اور وهاں بادشاه گردی شروع هو گئی تهی ۔ اس سے کچھ اور نہیں تو عرب میں ایرانی مقبوضات آزاد کرانے کی جد و جهد کی تحریک هوتی تهی ۔ قبائل یمامه کے قبولِ اسلام کے باعث مسلمان عمان و بحرین کی سرحد پر پہنچ هی چکے تهے، قریش کا قبولِ اسلام یمن کا راسته بهی کهول دیتا ۔ دوسری طرف رومیوں کی نینوی میں کامیابی سے اس بات کا موقع نه تها که عرب کے اندر کے رومیوں کے نفوذ کے خلاف کوئی اقدام کیا جائے ۔ یه نفوذ شمال میں خیبر سے بهی آگے جا کر شروع هوتا تها.

ذوالقعده ۶ھ (کے غالباً اوائل) میں آنحضرت صلّی الله علیه و سلّم چوده پندره سو مسلمانوں کے ساتھ مدینے سے مکے عمرے کے لیے روانه هوے ۔ ایک سال قبل خندق کی کهدائی میں تین هزار رضا کار تهے ۔ گویا نصف کے قریب قابلِ جنگ آبادی کو احتیاطاً مدینے کی حفاظت کے لیے چهوڑ دیا گیا تها ۔ عمرے کا احرام بندها هوا تها؛ قربانی کے جانور همراه تهے ۔ مصالحانه نیت هونے کی وجه سے هتیار تک ساتھ نه لیے تهے، البته کچھ دور جانے کے بعد حضرت عمر رضی الله عنه کے مشورے سے احتیاطاً مدینے سے هتیار کا سرکاری مخزن منگا لیا گیا، مگر بند هی رکھا گیا ۔ کشف حال کے لیے جاسوس بهیجا گیا تها ۔ اس نے آ کر اطلاع دی که قریش کو مسلمانوں کی آمد کا پتا هے اور وه جنگ کے لیے اپنے حلیفوں کو جمع کر رهے هیں ۔ فوجی پڑاؤ کے جلسۂ شوریٰ نے بهی فیصله کیا تها که عمرے کی پر امن غرض ملحوظ رکھی جائے (البخاری).

حدیبیه میں قریش نے راسته روک دیا اور گفت و شنید شروع هوئی ۔ آنحضرت صلّی الله علیه و سلّم نے اپنے داماد حضرت عثمان رضی الله عنه کو، جو مکے کے با اثر خاندان بنی امیه کے فرد تهے، معاهدۂ صلح کے لیے مختار بنا کر مکے بهیجا تو انهیں وهاں نظر بند کر لیا گیا اور شهادت کی افواه اڑی ۔ اس پر آنحضرت صلّی الله علیه و سلّم نے مشهور بیعتِ شجره (یا بیعت رضوان) لی که ضرورت پر قریش سے جنگ میں خون کا آخری قطره بهی بها دیں گے ۔ اس عزم پر قریش گهبرائے اور سُهیل بن عمرو کو سفیر بنا کر بهیجا اور تهوڑی سی ردّ و قدح کے بعد صلحنامه طے هو گیا اور بیشتر قریشی مطالبے منظور کر لیے گئے : (۱) مسلمان اس سال مکّے آئے بغیر حُدَیْبِیَه هی سے واپس هو جائیں اور عمرے کے لیے آئنده سال آئیں؛ (۲) کوئی مکّی بهاگ کر آنحضرت صلّی الله علیه و سلّم کے پاس آئے تو اس کے سر پرست کے مطالبے پر اس کے حوالے کر دیا جائے، لیکن اگر کوئی مسلمان بهاگ کر مکے میں پناه گزین هو تو اس کی تحویل عمل میں نه آئے؛ (۳) دس سال تک باهم صلح رهے اور ایک دوسرے کی جنگوں میں جو کسی اور فریق سے هوں مکمل ناطرفدار رهیں اور تجارت یا حج و عمرے کے لیے ایک دوسرے کے علاقے میں آنے اور گزرنے کی اجازت هو اور (۴) ان مفادات میں فریقین کے علاوه ان کے وابسته قبائل کو بهی برابر کا شریک سمجها جائے ۔ ان بنیادی شرائط کے علاوه جب مسلمانوں نے یه بهی منظور کر لیا که متن میں بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے اسلامی عنوان کے بجائے زمانۂ جاهلیت کا بِاسْمِکَ اللّٰهُمَّ لکهیں اور محمدٌ رّسولُ اللهِ کی جگه ساده محمد بن عبدالله لکهیں تو گویا قریش کی فتح هی تهی اور مسلمان دب گئے تهے.

شاید قریش کو خیبر سے الگ کر دینا بهی ایک مقصد هو کیونکه اس کی اگر بهنک بهی باهر نکل جاتی تو پهر معاهده ناممکن هو جاتا ۔

ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم نے اس میں صرف حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مشورہ کیا ہو، باقی کسی کو کانوں کان خبر نہ تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک اس معاہدے پر پریشان ہوگئے تھے لیکن مسلمانوں میں ایسا ضبط و نظم تھا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا کہ میں ان شرائط کو پسند کرتا ہوں تو پھر خاموشی اور اطاعت شعاری کے سوا کسی کو چون و چرا کی مجال نہ تھی۔

حدیبیہ کی اس عارضی صلح کو قرآن مجید میں مسلمانوں کے لیے ”فتح مبین“ اور ”نصر عزیز“ کے ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ بات یہ ہے کہ باسمک اللّٰھم میں کوئی شرک نہیں؛ محمد بن عبداللہ لکھنے سے صورت حال بدل نہیں جاتی تھی۔ عمرے میں عارضی رکاوٹ معمولی بات تھی اور ”مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا“ کے باعث وہ مسلمانوں پر واجب بھی نہ رہا تھا۔ تحویل ملزمین میں مدینے سے بھاگنے والا منافق یا مرتد ہی ہو سکتا تھا اور خس کم جہاں پاک کا مصداق تھا۔ مکّی پناہ گزین نو مسلم ہی ہو سکتا تھا اور نو مسلم مظلوموں کا مکے اور اس کے اطراف میں روز افزوں ہوتے جانا خود اہل مکہ ہی کے لیے خطرے کا باعث اور کسی اسلامی اقدام کے وقت مسلمان لشکر کے لیے قیمتی امداد ہو سکتا تھا۔ قریش کو خیبر سے منقطع کر دینا سیاست نبوی کا واقعی شاہ کار تھا، جس کے باعث آپ کے ہاتھ کھل گئے، فوری خطرات سے نجات ہوئی اور تین ہی سال میں پر امن ذرائع سے اپنی مملکت کو تقریباً دس گنا پھیلا کر پورے جزیرہ نمائے عرب کو مطیع بنا لیا اور وہاں سے رومی اور ایرانی اثرات کو بالکل خارج کر کے ایک ایسی مستحکم حکومت کی بنیاد ڈالی جو آپ کے بعد پندرہ ہی سال میں ایشیا، افریقہ اور یورپ کے تین براعظموں پر پھیل گئی۔

معاہدے کی نقلیں تیار ہوئیں۔ فریقین میں ان کا تبادلہ عمل میں آیا۔ قریشی وفد کو اس وقت تک روک رکھا گیا جب تک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ صحیح سالم واپس نہ آ گئے۔ پھر جانوروں کی قربانی بجائے مکے کے حُدَیْبِیَہ ہی میں انجام دے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم مدینے واپس ہوگئے۔ یہ واقعہ ذوالقعدہ ۶ھ کا سمجھا جاتا ہے۔

اگلے برس قضائے عمرہ کے لیے آئے تو اہل مکہ شہر خالی کر کے پہاڑوں میں چلے گئے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم چاہتے تو وہاں سے نکلنے سے انکار کر دیتے اور مکے کا اسلامی مملکت سے الحاق کر لیتے، مگر آپ کی سیاست میں بے اصول مطلب پرستی کا دخل نہ تھا۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ حدیبیہ میں دو عورتوں نے اسلامی پڑاؤ میں پناہ لی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے بتایا کہ تحویل کی شرط صرف مرد سے متعلق ہے۔ قریش نے اس تعبیر کو منظور کر لیا۔ دو نومسلم نوجوان البتہ مکے سے بھاگ کر آئے تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے انہیں واپس کر دیا۔ یہ دونوں نیز دیگر مقامی نو مسلم جلدی ہی ذوالمَرْوَہ (بدر) کے دشوار گزار رقبے میں [بمقام العِیْص] جمع ہو کر قریش کی تجارت کے لیے خطرہ بن گئے تو قریش ہی نے یک طرفہ تحویل ملزمین کی شرط منسوخ کرائی اور ان مسلمانوں کو مدینے منتقل کرایا۔

ابھی نَسِیْ [رَکَ بان] کی ممانعت نہ ہوئی تھی، اس لیے ۶ھ نیز ۹ھ کے اختتام پر لوند کا ایک ایک مہینہ بڑھایا گیا تھا اس لیے تشویش نہ ہونی چاہیے کہ کتاب الخراج میں امام ابو یوسف نے حُدیبیہ کی تاریخ ماہ رمضان لکھی ہے۔ ۱۰ھ کی ممانعت نسئی کے بعد خالص قمری سال سے

اگر اوپر کی طرف شمار کریں تو ذوالقعدہ ۶ ھ رمضان سنه ۶ ھ ہجری ہی بن جاتا ہے ۔ غالبًا گفت و شنید کے اختتام تک مہینه ختم ہوگیا تھا، اسی لیے دستخط کی تاریخ حضرت عُروه کی روایت میں شوّال ہے ۔ مؤرخ ابن کثیر کو اس پر حیرت ہے لیکن اوپر کی توجیه کے بعد حقیقت واضح ہو جاتی ہے :

مآخذ: (۱) متن معاهده : ابن اسحٰق : سیرت (مخطوطهٔ پیرس)، ورق ۱۷۰ الف؛ (۲) ابن ہشام : سیرة، ص ۷۴۷ تا ۷۴۸؛ (۳) الواقدی : مغازی (مخطوطهٔ موزهٔ بریطانیه) ورق ۱۴۰ الف؛ (۴) ابن سعد : طبقات، ۱/۲ : ۷۴؛ ۲/۱ : ۷۰ تا ۷۱؛ (۵) البلاذری : انساب الاشراف، قاهره ۱۹۵۹ء، ۱ : ۳۴۹ ببعد؛ (۶) ابن جریر : تفسیر، ۲۶ : ۶۱؛ (۷) الطبری : تاریخ، ۱ : ۱۵۳۶، ۱۵۴۷؛ (۸) المقریزی : امتاع الاسماع، ۱ : ۲۹۷ تا ۲۹۸؛ (۹) ابن حنبل : مسند، ۳ : ۱۳۹؛ (۱۰) ابن کثیر : البدایة، ۴ : ۱۶۸ تا ۱۶۹؛ (۱۱) محمد حمید اللہ : الوثائق السیاسیة، عدد ۱۱؛ (۱۲) ابو عبید : الاموال؛ (۱۳) عام معلومات کے لیے سیرت النبی شبلی و سلیمان ندوی اور (۱۴) قاضی محمد سلیمان : رحمة للعالمین: (ب) معاهدے پر بحث و تحقیق : (۱۵) محمد حمید اللہ : رسول اکرم کی سیاسی زندگی (باب حدیبیه)؛ (۱۶) M. Hamidullah : *Documents sur La Diplomatie Musulmane*، ۱ : ۳۴ - ۳۵؛ ۲ : عدد ۴؛ (۱۷) W. Heffening : *Das Islamische Fremclenrecht Appemdin 2*، (۱۸) Caetani : *Annali Dell' Islam*, *Anno 6*، فصل ۳۴؛ (۱۹) Sprenger: *Das Leben U.D. Labre Des Muhammed*، ۳، ۲۳۶؛ (ج) جغرافیائی معلومات : (۲۰) یاقوت : معجم البلدان، بذیل مادهٔ حدیبیه؛ (۲۱) البکری : معجم، طبع وستنفلٹ، ص ۱۲۸، ۲۷۲، ۵۲۱، ۸۱۳؛ [(۲۲) ابن حزم : جوامع السیرة، ۲۰۷ تا ۲۱۱؛ (۲۳) ابن سید الناس : عیون الاثر، ۲ : ۱۱۲؛ (۲۴) ابن القیم : زاد المعاد، ۲ : ۳۰۱].

(محمد حمید اللہ)

حدیث : (۱) (ع، جمع : احادیث)؛ [اس میں ⊗* حدیث اور اصول حدیث دونوں زیر بحث ہیں]۔ لفظ حدیث کے بنیادی معنیٰ ہیں کوئی خبر یا کوئی بیان، (یا کوئی نئی بات) خواہ وہ مذہب سے متعلق ہو یا دنیاوی معاملات سے ۔ (اسی سے حدوث، حادثه، حادث جیسے الفاظ بنے ہیں)، لیکن مسلمانوں میں یه لفظ رسول اللہ صلّی اللہ علیهِ وسلّم یا آپؐ کے صحابه رضی اللہ عنهم کے اقوال و افعال کے لیے مختص ہو گیا ۔ [علماے حدیث نے حدیث کی تعریف یوں کی ہے : نبی کریم صلی اللہ علیه وسلّم کا قول، فعل یا تقریر ۔ آنحضرت صلی اللہ علیه وسلّم نے حدیث کا لفظ اپنے کلام کے لیے خود پسند فرمایا تا که آپ کے اور دوسرے لوگوں کے کلام اور اقوال میں تمیز ہو سکے، لَنْ یَسْأَلُهُ عَنْ هٰذَا الْحَدِیْثِ اَحَدٌ قَبْلَ اَبِیْ هُرَیْرَةَ لِحِرْصِهٖ عَلٰی طَلَبِ الْحَدِیْثِ (= اس حدیث کے بارے میں ابو ہریرہ سے پہلے کسی نے آپؐ سے دریافت نہیں کیا تھا، کیونکه ابو ہریرہ کو جستجوے حدیث کا بےحد شوق ہے) (البخاری، کتاب الرقاق، رقم ۵۱)] ۔ اس آخری مفہوم میں دینی روایات کا پورا مجموعه حدیث کہلاتا ہے اور اس کا علم ''علم الحدیث''، [حدیث کے مفہوم میں اثر، خبر اور سنت کے الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں] [نیز رکّ به آثار، سنت، خبر].

(۱) حدیث کی ابتدا، ماهیت اور موضوع : اول تو صحابهؓ (یعنی وہ لوگ جو اسلام کی حالت میں فوت ہوے تھے) آپؐ کے ارشادات و افعال (سنت) کے متعلق معلومات کے لیے بہترین سند ہیں ۔ انہوں نے خود رسول اللہ صلّی اللہ علیه و سلّم کے ارشادات سنے تھے اور آپ کے افعال کو اپنی آنکھوں سے

دیکھا تھا۔ ان کے بعد مسلمانوں کو تابعین (یعنی صحابہ کے بعد آنے والوں یا رسول اللہ (کی وفات) کے بعد پہلی نسل کے لوگوں) کی روایات پر قناعت کرنی پڑی جنھوں نے اپنی معلومات صحابہ سے حاصل کی تھیں۔ اور پھر آگے چل کر تبعِ تابعین (=اَتباع التابعین) یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے بعد دوسری نسل کے لوگوں) کی روایات پر جن کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملنے کا موقع ملا تھا، و علی ھذالقیاس۔

[آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کو خود حدیث کی حفاظت و روایت منظور و مطلوب تھی۔ یہی وجہ تھی کہ آپ جب گفتگو فرماتے تو آھستہ اور خوب وضاحت کے ساتھ ارشاد فرماتے تاکہ سننے والے کو پورا فائدہ حاصل ھو۔ ضروری باتوں کو آپ تین تین مرتبہ بھی دھراتے تاکہ حاضرین خوب یاد کر لیں، چنانچہ آپ نے روایت حدیث کی ترغیب دلاتے ھوے مختلف مواقع پر ارشادات فرمائے ھیں: (۱) فَلْیُبلِغِ الشّاھِدُ الْغَائِبَ (=جو موجود ھیں وہ غیر موجود لوگوں تک پہنچا دیں)؛ (۲) تَسْمَعُونَ وَیُسْمَعُ مِنْکُمْ وَ یُسْمَعُ مِمَّنْ یَسْمَعُ مِنْکُمْ (=تم مجھ سے سنتے ھو، دوسرے لوگ تم سے سنیں گے، اور پھر ان سے اور لوگ سنیں گے)؛ (۳) نَضَّرَ اللّٰہُ امْرأً سَمِعَ مَقَالَتِی فَوَعَاھَا، حَتّٰی یُؤَدِّیَھَا اِلٰی مَنْ لَمْ یَسْمَعْھَا (=اللہ تعالٰی اس شخص کے چہرے کو رونق و تابندگی عطا کرے جس نے میری بات سنی اور یاد رکھی، یہاں تک کہ وہ بات اس شخص تک پہنچا دی جس نے اسے نہیں سنا)۔ اس کے ساتھ آپ نے صحت حدیث کو قائم رکھنے کے لیے فرما دیا کہ جو شخص جان بوجھ کر میری طرف جھوٹی بات منسوب کرے گا تو اس کا ٹھکانا جہنم ھے (مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّدًا فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَہٗ مِنَ النَّارِ)]۔

کئی نسلوں تک حدیث راویوں کی روایت کی صورت میں قائم رھی؛ [لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس دوران میں کتابت حدیث کا وجود ھی نہ تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے آغاز اسلام میں احادیث کی کتابت سے عارضی طور پر منع فرمایا تھا، اور اس کا مقصد یہ تھا کہ قرآن مجید کے ساتھ کسی اور شے کا امتزاج والتباس نہ ھونے پائے۔ لیکن جب قرآن و حدیث کی زبان میں امتیاز کا ملکہ راسخ ھو گیا تو آپ نے صحابۂ کرامؓ کو حدیث لکھنے کی اجازت دے دی۔ چنانچہ کئی ایک صحابہ بلکہ صحابیاتؓ نے بھی حدیث کے اپنے اپنے مجموعے تیار کیے]۔ رفتہ رفتہ ان روایتوں کی مع قید اسماے رواۃ، تدوین ھونے لگی۔ [اسی لیے احادیث کے مجموعوں میں] ھر حدیث دو حصوں پر مشتمل نظر آتی ھے، پہلے حصے میں ان لوگوں کے نام ھوتے ھیں جنھوں نے متن حدیث کو ایک دوسرے تک پہنچایا (یعنی سلسلۂ روایت)۔ یہ حصہ اِسناد (یا بعض مرتبہ سَنَد بھی) کہلاتا ھے، یعنی بیان کے قابلِ اعتبار ھونے کی سَنَد، [اس کی اھمیت کے پیش نظر عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ اَلْاِسْنَادُ مِنَ الدِّین، وَلَوْلَا الْاِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَاشَاءَ (= اِسناد دین کا ایک حصہ ھے، اسناد کی عدم موجودگی میں جس کا جو جی چاھتا، کہتا پھرتا)]۔ چنانچہ جو شخص روایت بیان کرتا ھے وہ یوں کہتا ھے ''میں نے فلاں سے سنا۔ یا فلاں نے مجھے فلاں کی سند سے بتایا''۔ اس کے بعد راویوں کا پورا سلسلہ مذکور ھوتا ھے جو آخری راوی سے شروع ھو کر ابتدائی راوی پر ختم ھوتا ھے۔ حدیث کا دوسرا حصہ مَتن کہلاتا ھے یعنی روایت کی اصل عبارت؛ (تفصیل کے لیے دیکھیے الحاکم: معرفة علوم الحدیث، ص ۶ ببعد؛ ابن الصلاح: علوم الحدیث؛ صبحی الصالح: علوم الحدیث)؛ نیز رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کی وفات کے بعد مذھبی عقائد و اعمال اور دیگر ھر قسم

bestufdubooks.wordpress.com

کے معاملات کے بارے میں جستجو اور تحقیق کا جذبہ و شوق بھی تیز تر ہو گیا اور اعلٰی پیمانے پر جمع حدیث و تدوین حدیث کی ضرورت شدت سے محسوس ہونے لگی۔ یہ اصول ہمیشہ مسلّمہ رہا ہے کہ اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی سنّت اور قرن اوّل کا تعامُل ہی مسلمانوں کے لیے چراغ راہ اور مشعل ہدایت ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت ؐ کے اقوال و افعال کی مزید جستجو ہوئی تا کہ نئے حالات میں ان سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ اس طرح حدیث کی تدوین کی تحریک شروع ہوئی اور بڑھی اور مجموعے تیار ہونے لگے اور صحیح اور غلط کا تفحص ہوا یعنی علم درایت کا آغاز ہوا۔ اس لیے کہ ملّت کو بگاڑنے والے مفسد اور غیر مذاہب کے غرض مند لوگوں کی طرف سے ملاوٹ کا بھی اندیشہ تھا۔ بہر حال رسالت مآب ؐ کی طرف جو افعال منسوب ہیں ان کا بیشتر حصّہ احکام، فرائض دینی، حلال و حرام، طہارت، احکام طعام، عقوبات (تعزیرات)، معاملات اور آداب و اخلاق کے متعلق ہے، باقی احادیث مذہبی عقائد، یوم حساب، جزا و سزا، دوزخ و بہشت، ملائکہ، تخلیق عالم، وحی اور قدیم انبیا کے بارے میں ہیں، غرض کہ ان تمام امور کا جو اللہ تعالٰی اور انسانوں کے باہمی تعلقات سے متعلق ہیں حدیث میں ذکر آیا ہے۔ بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلم کے مواعظ حسنہ اور اخلاقی تعلیمات بھی ہیں [غرض حدیث عقائد، عبادات اور معاملات کا سرچشمہ ہے]،

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اقوال و افعال کے متعلق روایات تعداد اور ضخامت کے لحاظ سے برابر بڑھتی گئیں۔ آپ ؐ کے انتقال کے بعد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ملّت اسلامیہ میں مختلف نوعیت کے متعدد مسائل پر تھوڑا بہت اختلاف رائے بھی پیدا ہو گیا تھا۔ اس لیے [قدرتی طور سے ہر مکتب فکر کا مخصوص زاویۂ نظر بھی حدیث کی روایتوں پر اثر انداز ہوا۔ اسی طرح سیاسی گروہ بندی بھی، لیکن اس سلسلے میں پیدا شدہ تضادات کی چھان بین اور کھرے کھوٹے کی پہچان کے لیے محکم اصول بھی مدون ہوتے گئے اور فن تطبیق، قیاس اور عقلی تجزیے کی مدد سے جرح و تعدیل کے ائمہ نے تفحص کا حق ادا کر دیا]۔

اسلامی شریعت میں قرآن مجید کے بعد حدیث نبوی کو نصّ مانا جاتا ہے۔ اور وہ اعتراضات جو ابتدا میں بعض حلقوں میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اقوال کی تحریری یادداشت اور ان کی اشاعت کے متعلق اٹھائے گئے تھے جلد ہی دور ہو گئے (قب Goldziher: *Kämpfe um die Stellung des Hadith im Islam*، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۶۱: ۸۰۷ ببعد)۔ جن حدیثوں میں عام طور پر ’’قال اللہ‘‘ (خدا نے کہا) کے الفاظ سے آغاز ہوتا ہے، علما نے ان کا نام ’’حدیث قُدسی‘‘ (یا حدیث اِلٰہی یعنی خدائی احادیث) رکھا ہے۔ ایسی حدیثوں کی ایک فہرست لائڈن کے ایک قلمی نسخے میں دی گئی ہے (عدد ۱۰۲۶، *Cat. Cod. Ori.*، ۳: ۹۸)۔

(۲) تنقید حدیث: اسلامی نقطۂ نظر سے۔

کوئی حدیث اسی وقت قابل اعتبار سمجھی جا سکتی ہے جبکہ اس کے اِسناد میں راویوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ موجود ہو، اسی لیے علماے حدیث نے اِسناد کے ناقدانہ مطالعے کی خاطر مکمل تحقیقات کی ہیں، انہوں نے نہ صرف یہ کوشش کی کہ راویوں (رجال) کے نام اور حالات دریافت کیے جائیں جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ وہ کس زمانے میں تھے اور کہاں رہتے تھے اور ان میں سے ایک دوسرے

سے ذاتی واقفیت کہاں تک تھی، بلکہ یہ بھی کہ ان کی اعتباری صلاحیت اور متن حدیث کی روایت میں ان کی قوت حافظہ، صداقت اور صحت کا جائزہ لیا جائے تا کہ یقینی طور پر یہ پتا چل سکے کہ ان میں سے کون کون قابل اعتماد (ثقہ) تھے ۔ رجال کی یہ تنقید ''الجرح والتعدیل'' کہلاتی ہے .

اصطلاحی طور پر راویوں کی یہ جانچ پڑتال (مَعْرِفَةُ الرِّجال) حدیث کے ہر طالب علم کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھی ۔ اسی لیے حدیث کے اکثر مجموعوں کی شرحوں میں اِسناد (رجال) کے متعلق بڑی تفصیلات پائی جاتی ہیں ۔ اس موضوع پر خاص تصانیف بھی ہیں، جن میں بہت سی تصانیف از قسم طبقات بھی شامل ہیں (یعنی مختلف علما، راویانِ حدیث اور دوسرے لوگوں کے حالات کو طبقات اور حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے؛ قب O. Loth: *Ursprung und Bedeutung der Tabakat*، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl Gesellsch*، عدد ۳۳: ص ۹۵۳ تا ۶۱۴)، مثلاً ابن سعد (م ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء) کی مشہور کتاب الطّبقات الکبیر، امام بخاری (م ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء) کی شہرۂ آفاق تصانیف التاریخ الکبیر اور کتاب الکنی اور الذہبی (م ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء) کی تصنیف طبقات الحفاظ ۔ اسی نوع کی وہ تصانیف بھی ہیں جو ضعیف راویوں سے متعلق ہیں مثلاً امام بخاری کی کتاب الضعفاء الصغیر اوز امام نسائی کی کتاب الضعفاء؛ (Goldziher، ۲ : ۱۴۱ ببعد)؛ صحابہؓ کے حالات زندگی پر مثلاً ابن عبد البر اندلسی (م ۴۶۳ھ) کی الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ابن اثیر (م ۶۳۰ھ/ ۱۲۳۲ء) کی اسد الغابة فی معرفة الصحابة اور ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) کی الاصابة فی تمییز الصحابة.

ان راویوں (رجال) کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کے متعلق بھی علما میں اختلاف رائے ہو سکتا ہے .

زمانۂ ما بعد میں جبھا عبادات، عقائد اور اہم سیاسی اور معاشرتی مسائل دوسری اور تیسری صدی ھجری میں ایک معینہ شکل اختیار کر چکے تو اکثر راویان حدیث کے قابل اعتماد ہونے اور ان کے بیانات کی قدر و قیمت کے متعلق ایک طرح اتفاق رائے (اجماع) پیدا ہو گیا ۔ اکثر بنیادی عقائد اور اصول امام مالکؒ بن انس اور امام الشافعیؒ اور دوسرے ائمہ کی تصانیف میں منضبط ہو چکے تھے جنھیں مختلف حلقوں میں قابل اعتماد سمجھا جاتا تھا اور ان عقائد کی بنیاد زیادہ تر حدیث نبوی کی سند ھی پر رکھی گئی تھی ۔ جب کچھ زمانہ گزر گیا تو کوئی شخص بھی ان احادیث کی صحت میں شک و شبہہ کرنے کی جرأت نہ کرتا تھا.

(۳) اقسام حدیث : (الف) سب سے پہلے ذیل کی تین اصناف ملاحظہ ہوں :

(۱) صحیح : یہ نام اس بے عیب حدیث کے لیے مخصوص ہے جس کے اسناد متصل ہوں اور عدل و ضابط راوی نقل کریں اس میں کوئی عِلّت (یعنی کمزوری) نہ ہو اور وہ جمہور محدثین کے خلاف نہ ہو؛ (۲) حَسَن : وہ حدیث ہے جس کے راوی صدق و امانت میں مشہور ہوں، ان پر کبھی روایت حدیث میں کذب کا اتہام بھی نہ لگا ہو، لیکن حدیث صحیح کے رجال کے درجۂ اتقان و حفظ تک نہ پہنچتے ہوں؛ (۳) (۱) برخلاف اس کے ہر وہ حدیث ضعیف (یعنی کمزور) سمجھی جاتی ہے جس میں نہ تو صحیح حدیث کی صفات موجود ہوں اور نہ حسن کی، بلکہ اس کے متعلق شک و شبہہ کی گنجائش ہو، مثلاً اس کے مضمون کی بنا پر یا اس لیے کہ اس کا ایک یا ایک سے زائد راوی غیر معتبر یا بد عقیدہ متصور ہوں، (ب) علاوہ ازیں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی روایت اس لیے

بھی غیر یقینی ہو جاتی ہے کہ راوی کے اپنے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کے الفاظ کے درمیان داخل ہو گئے ہوں اور متن کے ان دونوں حصوں کو صحیح طور پر الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ ایسی حدیث کو مُدرج کہتے ہیں۔ اگر کسی حدیث کو صرف ایک راوی نے نقل کیا ہو اور علاوہ بریں وہ حدیث میں مُتّہم بالکذب ہو یا کثیر الغفلت ہو یا کثیر الوھم ہو تو وہ حدیث متروک (ترک کردہ غیر معتبر) کہلاتی ہے اور اگر کوئی حدیث بالکل ہی جھوٹی ہو تو اسے موضوع (یعنی جعلی اور من گھڑت) کہتے ہیں، (ج) سب حدیثوں میں رسول اللہؐ کے افعال اور اقوال مذکور نہیں ہوتے بلکہ بعض حدیثوں میں ہمیں صحابہؓ اور تابعین کے متعلق بھی معلومات ملتی ہیں۔ اس ضمن میں ذیل کی اقسام حدیث میں امتیاز کیا جاتا ہے: (۱) مرفوع، یعنی وہ حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کا ذکر ہو یا اس کی سند آپؐ تک پہنچے؛ (۲) موقوف جس میں محض صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا بیان ہو اور (۳) مَقْطوع جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کے بعد مسلمانوں کی پہلی نسل سے آگے نہ جاتی ہو یعنی جس کا اسناد صرف کسی تابعی تک پہنچتا ہو، یا جس میں صرف تابعین کے اقوال و افعال کا ذکر ہو۔

(د) اسناد کی تکمیل کے لحاظ سے مندرجۂ ذیل اقسام حدیث بیان کی جاتی ہیں: اگر کوئی حدیث ثقہ راویوں کے غیر مقطوع سلسلے کے ذریعے رسول اللہؐ تک پہنچائی جا سکے تو اسے عام طور پر مُسند کہتے ہیں۔ اگر سب کے سب راویوں کے متعلق اس میں کوئی خاص ملاحظات ہوں (مثلاً اگر یہ صاف طور پر مذکور ہو کہ نقل کرتے وقت سب راویوں نے قسم کھائی یا ان میں سے ہر ایک نے اپنا ہاتھ دوسرے کے ہاتھ میں دیا) تو وہ حدیث مسلسل کہلاتی ہے (پہلی صورت میں مسلسل الحَلف اور دوسری صورت میں مُسَلْسَل الْیَد (قبّ W. Ahlwardt: *Katal. der Arab H.S.S. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*، ۲ : ۲۶۷ تا ۲۷۳)۔ اگر اسناد مکمل ہو لیکن بہت مختصر ہو، اس لیے کہ آخری راوی نے اس روایت کو ابتدائی راوی سے صرف چند اشخاص کے واسطے سے حاصل کیا ہے، تو وہ حدیث عالی کہلاتی ہے۔ اسے بہت اچھا سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں حدیث میں کسی غلطی کے داخل ہونے کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے۔ حدیث کے معمر ناقلین کے لیے دیکھیے Goldziher: کتاب مذکور، ۲ : ۱۷۰ تا ۱۷۳۔ اگر سلسلۂ رُواۃ غیر مقطوع اور مکمّل ہو تو حدیث کو متّصل کہا جاتا ہے، اگر اس کے برعکس ہو تو مُنْقَطِع (عام مفہوم میں) کہلاتی ہے، لیکن عام قاعدے کی رو سے (مخصوص مفہوم میں) منقطع سے وہ حدیث مراد ہے جس کے سلسلۂ رواۃ میں درمیان کا کوئی راوی غیر معلوم یعنی مفقود ہو۔ مُرسَل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جسے کوئی محدّث متصل اسناد سے تابعی تک لے جائے اور پھر تابعی کسی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم سے روایت کرے۔ اس سوال کا جواب کہ اس قسم کی حدیثیں قابل قبول ہیں یا نہیں مختلف طرح سے دیا گیا ہے۔ قدیم ائمّہ مثلاً امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک بن انسؒ نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے، لیکن متأخّرین نے نفی میں (قبّ علاوہ دیگر مآخذ: جمال الدین القاسمی: قواعد التحدیث، ص ۱۱۳ ببعد)۔ اگر اسناد میں کہیں بھی دو یا دو سے زائد راوی غائب ہوں (یا بعض علما کے نزدیک اگر مسلسل دو راوی غائب ہوں) تو وہ حدیث مُعضَل کہلاتی ہے۔ اگر کسی حدیث میں اسناد یعنی سلسلۂ رُواۃ

کو صرف ''عَنْ'' لگا کر نقل کیا گیا ہو (مثلاً زیدٌ عن بکرٍ یعنی زید نے بکر سے سنا) تو یہ ممکن ہے کہ وہ ذاتی طور پر ایک دوسرے سے واقف نہ ہوں بلکہ انھوں نے اس حدیث کو محض دوسرے لوگوں کی وساطت سے سنا ہو، جن کا اسناد میں ذکر نہیں کیا گیا اس شکل میں یہ حدیث مُعَنْعَن کہلاتی ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے : صبحی الصالح : علوم الحدیث) مُبْہَم اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی راوی کا ذکر محض ایک آدمی کے طور پر کیا جائے اور اس کا نام نہ بتایا جائے.

(ہ) طُرُق (یعنی راویوں کے مختلف سلسلوں) کے اعتبار سے حسب ذیل اصناف حدیث ممیز کی گئی ہیں : (۱) مُتَوَاتِر : وہ حدیث ہے جو (روایت کے ہر مرجع میں) کئی اَسْناد سے منقول ہو (اور راویوں کی تعداد ہر مرحلے میں اتنی رہے جن کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو) اور بہت قدیم زمانے سے معروف ہو اور اس کی صحت کے متعلق کبھی کوئی اعتراض نہ اٹھایا گیا ہو؛ (۲) مشہور وہ حدیث ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کم از کم تین معتبر راویوں سے منقول ہو یا بعض کے نزدیک وہ حدیث ہے جو اگرچہ بعد میں بکثرت رائج ہو گئی ہو لیکن ابتدا میں قرن اوّل کے صرف ایک راوی سے نقل کی گئی ہو؛ (۳) عَزِیْز : اس حدیث کا نام ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کم از کم دو راویوں سے منقول ہو، لیکن اسے متواتر یا مشہور احادیث کی طرح رواج عام حاصل نہ ہو؛ (۴) آحاد : وہ حدیثیں ہیں جنھیں (روایت کے ہر مرحلے میں) صرف ایک راوی نے نقل کیا ہو؛ (۵) غریب : عام طور پر کسی ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس میں غرابت اور عام توقع کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہو۔ اسناد کے اعتبار سے غریب مطلق وہ حدیث ہے جو قرن ثانی میں صرف ایک تابعی سے مروی ہو (قب نیز فرد، ۲ : ۶۱ ب و غریب، ۲ : ۱۴۱ ب)۔ اگر کوئی حدیث قرون متأخرہ کے کسی ایک فرد معین سے منقول ہو تو اسے اس شخص کے اعتبار سے غریب کہا جاتا ہے (غریب بالنِّسْبَة اِلٰی شَخْصٍ مُّعَیَّن)۔ وہ حدیث بھی جس کے مَتن میں کسی غیر زبان کے الفاظ یا نادر (غیر مانوس) عبارتیں ہوں (بلحاظ موضوع حدیث کے) غریب کہلاتی ہے۔

ابتدا میں ان اصطلاحی ناموں کی تعبیر متفق علیہ نہ تھی، مثلاً یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام الشافعیؒ مَقْطُوع اور مُنْقَطِع میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے، اور متأخرین کی تصانیف میں بھی ان سب تعریفوں کے بارے میں مکمل اتفاق رائے نہیں پایا جاتا، تفصیل کے لیے دیکھیے : F. Risch : *Commentar des 'Izzal-Din Abu'Abd Allah über die Kunstausdruck der Tradition-Wissenschaft Nebst Erlaüterungen*، مقالۂ لائپزگ، ۱۸۹۵ء؛ قب : الجرجانی : کتاب التعریفات، (طبع D. Flügel) اور کشّاف اصطلاحات الفنون (طبع، A. Sprenger و دیگران) حدیث کے مختلف اصناف پر عِلْمُ الرِّوَایَة (یعنی روایت کے علم) کے اصولوں کی تمہیدی کتابوں میں بھی بحث کی گئی ہے۔ اس قسم کی تمہیدی تصانیف دیگر کتابوں کے علاوہ تین ہیں؛ (۱) [الحاکم : معرفة علوم الحدیث، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛] (۲) ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ/ ۱۲۴۵ء)۔ علوم الحدیث (۳) Goldziher : کتاب مذکور، ۲ : ۱۸۷ ببعد، Brockelmann : *Gerch. Arab. Litt.*، ۱ : ۳۵۹؛ (۴) النَّوَوِی (م ۶۷۶ھ / ۱۲۷۷ء) : التقریب والتیسیر، مع اس کی شرح کے از السُّیُوطی (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) : تَدْرِیب الرّاوِی (۵) ابن حجر (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) : نُخْبَةُ الْفِکَر، جس کی خود مصنّف نے شرح لکھی متن اور شرح کئی

مرتبه طبع ہو چکی ہیں.

(۳) تدوین حدیث : [یه تاریخی حقیقت ہے که حدیث کی کتابت عہد نبوی میں شروع ہو چکی تھی اور عہد صحابه کرام رض اور عہد تابعین و تبع تابعین میں مسلسل جاری رہی - پہلی صدی ہجری گذر جانے کے بعد تدوین اور تالیف و تصنیف حدیث کی ضرورت محسوس کی گئی] - مختلف علما نے حدیث کے متعدد مجموعے مرتب کیے ہیں جن میں سے بعض بہت مستند حیثیت رکھتے ہیں . . . . [حدیث کے اولین مجموعوں میں امام زہری ؒ کے بعد عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (م ۱۵۰ھ/۷۶۷ء)، معمر بن راشد الصنعانی (م ۱۵۳ھ/ ۷۷۰ء)، سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ/۷۷۸ء)، عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء) کی مصنفات خاص طور پر قابل ذکر ہیں].

ابتدا میں حدیثوں کو ان کے مضمون کے اعتبار سے مرتب نہیں کیا جاتا تھا، بلکه محض راویوں کے لحاظ سے (علی الرّجال) - ایسے مجموعے کو ان کامل الاسناد احادیث کے نام پر جو اس میں مندرج ہوں مسنَد کہا جاتا تھا - اس طرح یه نام ایک اکیلی حدیث سے پورے مجموعے کی طرف منتقل کر دیا گیا - بعض صحابه رض کی مسند حدیثیں بکثرت موجود تھیں، جنھیں کتب مسانید میں کئی علما نے جمع کر دیا - ان تصانیف میں سب سے زیاده مشہور امام احمد بن حنبل ؒ (م ۲۴۱ھ/ ۱۸۸۵ء) کی مسند ہے - اس مجموعے کے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Goldziher : *Neue materlien sur Litterature des Überlieferungswesens bei dem Muhammedanern*، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ایل ص ۳۶۵ تا ۵۰۶؛ [الرسالة المستطرفة؛ بستان المحدثین].

[مسند احمد ؒ کی طرح مسند ابو داوٗد الطیالسی (م ۲۰۳ھ/ ۸۱۸ء) بھی بڑی اہمیت کی حامل ہے، اگرچه اول الذکر سے کم ضخیم ہے].

اس قسم کی مسانید بعد کے زمانے میں بھی مرتّب کی گئیں، مثلاً بعض علما نے ان حدیثوں کو جو بڑے بڑے مجموعوں میں شامل تھیں زیاده سہولت کے خیال سے حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا، بعض نے ان حدیثوں کو جو امام مالک بن اَنس رض کی موطأ میں یا اور ایسی ہی دیگر تصانیف میں مذکور تھیں، علٰحده مجموعوں میں شامل کر لیا وغیره (دیکھیے Goldziher : *Muhamm. Stud.*، ۲ : ۲۲۷).

لیکن مؤخّر زمانے کے تقریباً تمام مجموعات، احادیث کے مضمون کے اعتبار سے مرتّب ہوے، ایسا مجموعه جو حدیث کے معانی و موضوع کے پیش نظر ابواب کے تحت (علی الابواب) مرتب کیا گیا ہو مصنَّف (یعنی ترتیب) کہلاتا ہے - [موجود مجموعوں میں اولیت کا شرف مصنّف ابن ابی شیبه (۱۵۹ - ۲۳۵ھ) کو حاصل ہے] - اس قسم کے چھے مصنّف مجموعوں کو کچھ عرصے کے بعد سب صحیح العقیده مسلمانوں نے عام طور پر مستند تسلیم کر لیا - یه سب کے سب تیسری صدی ہجری میں مدوّن ہوے، ان کے مؤلفوں کے نام یه ہیں: (۱) البخاری (م ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء)؛ (۲) مسلم (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء)؛ (۳) ابو داؤد، (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۹ء)؛ (۴) الترمذی (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء)؛ (۵) النسائی (م ۳۰۳ھ/ ۹۱۵ء) اور (۶) ابن ماجه (م ۲۷۳ھ/ ۸۸۶ء) - یه کتابیں عام طور پر مختصراً الکُتُب السّتة (''یعنی چھے کتابیں) یا ''الصِّحاح السّتة'' (یعنی چھے قابل اعتماد مجموعے) کہلاتی ہیں - قرآن مجید کے بعد جو خدا کا کلام ہے صحاح سته دوسرے درجے کی نصّ تصور ہوتی ہیں، البخاری اور مسلم کے مجموعوں کی خاص طور سے بہت قدر و منزلت ہے اور انھیں الصحیحین (یعنی دو صحیح کتابیں).

کہا جاتا ہے، یعنی ایسے دو مجموعے جو خاص طور پر مستند ہیں ۔ ان دونوں کتابوں میں صرف وہ حدیثیں درج ہیں جو بالکل صحیح تسلیم کی گئی ہیں، [اسی لیے ان کے نام بھی الصحیح رکھے گئے ہیں] لیکن صحت کے اعتبار سے البخاری کی شرائط اس سے سخت ہیں جو مسلم کی تھیں [رک بہ البخاری، مسلم؛ نیز دیکھیے بستان المحدثین، الرسالة المستطرفة، الاحطة فی اخبارالصاح الستة] ۔ علاوہ ازیں البخاری نے اپنی کتاب ابواب کے عنوانوں کا بھی اضافہ کیا ہے، جو مسلم کی صحیح میں موجود نہیں ۔ دونوں حتی الامکان احادیث کو مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں، اور دونوں کے مجموعوں میں نہ صرف قانونِ شریعت اور حلال و حرام سے متعلق حدیثیں ہیں بلکہ بہت سی ایسی احادیث بھی موجود ہیں جن کا تعلق تاریخ، اخلاق اور عقائد سے ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے Goldziher : کتاب مذکور، ۲ : ۲۳۴ تا ۲۳۸؛ نیز مذکورۂ بالا حوالے) ۔

اس کے برعکس دوسرے چار مؤلفین کے مجموعوں میں جو حدیثیں درج ہیں وہ تقریباً سب کی سب سُنَن سے متعلق ہیں، اس لیے ان کے مجموعے عام طور پر ملا کر "سُنَن اربعة" کے نام سے موسوم ہیں ۔ ان میں نہ صرف وہ حدیثیں ہیں جو "صحیح" تسلیم کی جاتی ہیں بلکہ وہ بھی جو "حسن" کہلاتی ہیں اور عام طور پر وہ احادیث بھی جن پر فقہا نے فقہ کے استنباط میں اعتماد کیا ہے۔

ان چھے مجموعوں کو اسلام میں جو قدر و منزلت حاصل ہے اس کی وجہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے ۔ تیسری صدی ھجری کی صورت حال جامعین حدیث کے لیے خاص طور پر مساعد تھی ۔ قانون اور عقائد کے متعلق تمام مسائل پر کسی حد تک اتفاق رائے ہو چکا تھا اور مسلمان علما کی اکثریت نے بیشتر حدیثوں کی قدر و قیمت کے بارے میں ایک معیّن رائے قائم کرلی تھی، لہٰذا اس بات کا امکان پیدا ہو گیا تھا کہ ان تمام چیزوں کو جمع کر لیا جائے جو قابل اعتماد سمجھی جاتی تھیں، اور اسی لیے البخاری اور دوسری صحاح کے مؤلفین کا کام اس لحاظ سے قابل داد تھا کہ ان بےشمار حدیثوں میں سے جو مشہور تھیں انھوں نے یہ پتا چلایا کہ کون سی صحیح ہیں اور کون سی مشکوک ۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ انھوں نے ان سب چیزوں کو جنھیں ان کے زمانے میں راسخ العقیدہ حلقوں میں معتبر سمجھا جاتا تھا یکجا کر دیا (قب Snouck Hurgrunjer : کتاب مذکور [بستان المحدثین؛ الأحِطّة فی اخبار الصحاح الستة].

اگرچہ تیسری صدی میں اور بھی بعض مشہور مجموعے شائع ہوے، مثلاً سُنَن عبداللّٰہ الدّارِمی، (م ۲۵۵ھ / ۸۶۸ء)، تاہم یہ مجموعے اسلامی دنیا میں مستقل طور پر کبھی وہ شہرت حاصل نہیں کر سکے جو صحاح ستہ کو حاصل ہے، بلکہ ان متأخر تصانیف کو قبول عام بھی بتدریج حاصل ہوا ۔ علاوہ ازیں باوجود صحاح ستّہ کے استناد کے اس بات میں کوئی مضائقہ نہ سمجھا جاتا تھا کہ ایسی حدیثوں پر جو اگرچہ ان بڑے مجموعوں میں شامل تھیں لیکن اجماعی طور پر "صحیح" نہ مانی جاتی تھیں آزادی کے ساتھ نکتہ چینی کی جائے، اس سلسلے میں الدارقُطْنی (م ۳۸۵ھ/۹۹۵ء) نے ایک کتاب لکھی، جس میں البخاری اور مسلم میں موجود [بعض حدیثوں پر ناقدانہ انداز میں بحث کی ہے] (قب : بستان المحدثین؛ الرسالة المستطرفة).

اس کے بعد کے زمانے میں بھی بہت سے علما نے مجموعے تیار کیے، لیکن ان متأخر مؤلفین حدیث کا کام زیادہ تر ایسے کم و بیش جامع مجموعے تیار کرنے تک محدود رہا جس میں انھوں نے کتب ستہ

اور بعض دفعہ اس کے ساتھ ساتھ بعض اور مشہور مجموعوں مثلاً مسند احمد بن حنبل سے حدیثیں انتخاب کر کے انھیں مختلف طریق سے از سر نو مرتب کر دیا، ان میں سے ایک مجموعہ امام بَغَوی (م ۵۱۰ / ۱۱۱٦ء) کا ہے، جس کا نام مَصَابیح السُّنّة ہے (یعنی سنّت کے چراغ) اورجو کے مسلمانوں میں ہمیشہ مقبول اور ہر دل عزیز رہا ہے، اس میں ایسی منتخب حدیثیں درج ہیں جو قدیم مجموعوں سے لی گئی ہیں مگر ان کا اِسناد حذف کر دیا گیا ہے، اس مجموعے کی وہ تلخیص جو ولی الدین التبریزی نے تیار کی تھی خاص طور پر مشہور ہے، اس کا نام مِشْکوة المصابیح ہے۔ یہ نام قرآن مجید کی سورة النور آیت ۳۵ سے ماخوذ ہے۔ متاخر زمانے کے ضخیم مجموعوں میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: السیوطی (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء) کی دو کتابیں بنام جمع الجوامع اور الجامع الصغیر۔ السیوطی کا بڑا مقصد یہ تھا کہ متداول حدیثوں کا ایک جامع مجموعہ پیش کرے (تفصیل کے لیے دیکھیے W. Ahlwardt: ***Katalog der Arab. HSS der kgl. Bibliothek zu Berlin***، ۲: ۱۰۰ ببعد)۔

دوسرے مؤلفین نے اپنی کوشش کو بڑے مجموعوں کی حدیثوں کے کسی ایک باب تک محدود رکھا (مثلاً اخلاقی احادیث تک)، جیسے النووی: ریاض الصالحین؛ یا اہم حدیثوں کی ایک معیّنہ تعداد تک۔ چنانچہ اس طرح وہ متعدد تصانیف ظہور میں آئیں جو کتب ''اربعین'' کہلاتی ہیں (یعنی ایسے مجموعے جن میں چالیس اہم حدیثیں مذکور ہیں [مسائل و احکام پر ایک جامع مگر مختصر مجموعۂ احادیث ابن حجر: بلوغ المرام خاص طور پر قابل ذکر ہے]۔

احادیث کی تشریح اور وضاحت نیز استنباط مسائل و احکام کے پیش نظر کئی علما نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ حدیث کے مجموعوں کی شرحیں تیار کی جائیں، متروک الفاظ اور عبارات کی تشریح ضروری تھی اور خصوصاً بہت سی متضاد باتیں تشریح طلب تھیں یا مصنوعی تأویل سے انھیں بے ضرر بنانے کی ضرورت تھی۔ علاوہ ازیں بیشتر شارحین ان احکام اور ہدایات سے بھی بحث کرتے رہے ہیں جو احادیث سے مستنبط ہوتی ہیں، اور ان مختلف آرا کی جن کی اس ضمن میں مختلف علما تائید و حمایت کرتے رہے ہیں۔ سب سے زیادہ معروف ضخیم شرحوں میں سے ہم ابن حَجَر (م ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء) اور القسطلّانی (م ۹۳۲ھ / ۱۵۱۷ء) کی شرح صحیح البخاری پر، النَّوَوی (م ٦۷٦ھ / ۱۲۷۷ء) کی شرح صحیح مسلم، [الشوکانی (م ۱۲۵۰ھ / ۱۸۳۴ء) کی نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار اور عبدالرحمن مبارکپوری کی تحفة الاحوذی شرح جامع الترمذی] کا ذکر کر سکتے ہیں (قب: براکلمان، ۱: ۱۰٦ ببعد) [شروح حدیث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، ۳، الباب السابع علم الحدیث، ص ۱٦۷ تا ۱۹۹]۔

شیعہ حدیث کو اپنے نقطۂ نظر سے جانچتے تھے، اور صرف ان حدیثوں کو قابل اعتماد سمجھتے تھے جو حضرت علیؓ یا ان کے ساتھیوں کی سند پر مبنی ہوں، اس لیے اس موضوع پر ان کی اپنی علٰحدہ کتابیں ہیں اور مندرجۂ ذیل پانچ تصانیف کو وہ خاص طور پر قابل احترام سمجھتے ہیں (۱) الکافی، از محمد بن یعقوب الکُلَیْنی (م ۳۲۸ھ / ۹۳۹ء)، مَنْ لَا یَحْضُرُہُ الْفَقِیْہ از محمد بن علی بن بَابُوْیَه القُمّی (م ۳۸۱ھ / ۹۹۱ء)؛ (۳) تَہْذِیْبُ الْاَحْکَام؛ (۴) اَلْاِخْتِصار فِیْمَا اُخْتُلِفَ فِیْہِ الْاَخْبَار (مقدم الذکر کا انتخاب) از محمد الطُّوسی (م ۴۵۹ھ / ۱۰٦۷ء) اور (۵) نہج البلاغة (جو حضرت علیؓ کے اقوال کہے جاتے ہیں) از علی بن طاہر الشرف المرتضٰی (م ۴۳٦ھ / ۱۰۴۴ء) یا ان کے بھائی

رَضِیُّ الدین البَغْدَادی قب : براکلمان، ۱ : ۱۸۷، ۳۰۴۔

(۵) روایت حدیث : [قدیم زمانے میں علمِ حدیث کی تحصیل کا ذریعہ روایت تھا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے ارشادات کو صحابۂ کرام سن کر یاد رکھتے اور پھر دوسروں تک پہنچاتے۔ پھر صحابہ سے تابعین اور ان سے تبع تابعین نے سن کر حدیث روایت کی۔ بعض اوقات ایک صحابی سے حدیث سن کر دوسرا صحابی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہوتا اور اس حدیث کی تصدیق کراتا]۔ سماع الحدیث (= حدیثوں کو "سننا") ضروری تھا، یہاں تک کہ طلبۂ حدیث اکثر دور و دراز کے سفر اس غرض سے کیا کرتے تھے کہ ان لوگوں کے درس میں شرکت کر سکیں جنھیں "حَمَلَۃ الحدیث"، یعنی علم حدیث کے ماہرین مانا جاتا تھا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بہت سے اقوال میں رِحْلَۃٌ فِی طَلَبِ العلم (یعنی تحصیل علم میں سفر کرنے) کی تاکید آئی ہے، کیونکہ یہ کام خدا کو پسند ہے [اور اس کا اجر عظیم بھی ہے]۔

روایت کے دوران میں استاد حدیثوں کو زبانی بیان کرتا تھا۔ یہ بھی ایک عام طریقہ تھا کہ اس کا ایک شاگرد کسی روایت کی نقل کو پڑھ کر سناتا تھا اور دوسرے شاگرد سنتے رہتے تھے اور جو کچھ پڑھا جاتا تھا اس میں بوقت ضرورت استاد اِصلاح کرتا جاتا تھا، اور تشریحی حواشی لکھوا دیتا تھا۔ اس صورت میں جو حدیثیں اس طرح سیکھی جاتی تھیں ان کے متعلق یہ کہنے کا دستور تھا کہ : فلاں شخص (یعنی استاد) نے مجھے، بتایا (حَدَّثَنِی یا اَخْبَرَنِی قِرَاءَۃً عَلَیْہِ یعنی جب حدیث اس کے سامنے پڑھی گئی)۔ وہ شخص جس نے اس طرح کسی استاد کی نگرانی میں حدیثیں سنی ہوں اس کے بعد خود دوبارہ دوسروں کے سامنے انھیں روایت کرسکتا تھا۔ اکثر اسے اس کام کے لیے اپنے استاد سے ایک "اِجازہ" (یعنی منظوری یا اجازت نامہ ان حدیثوں کی دوبارہ روایت کے لیے) مل جاتا تھا، لیکن حدیث کی نقل و روایت کا قدیم طریقہ بعد میں بدل بھی گیا اور تحریری مُتُون کا نقل کر لینا یا ان کا باہمی مقابلہ کرنا عام طور پر طلبہ کا مقصد اولین بن گیا اور زبانی روایت کا دستور رفتہ رفتہ متروک ہو گیا۔ اب حدیثوں کو صرف نقل کر لیا جاتا تھا اور اس بات کی اجازت حاصل کر لی جاتی تھی کہ انھیں مروّجہ الفاظ "حَدَّثَنِی" (یعنی فلاں فلاں نے مجھے بتایا) کے ساتھ روایت کیا جا سکے، گویا کہ حدیث کے مضامین براہ راست استاد سے زبانی حاصل کیے گئے تھے۔ "اجازہ" کے دستور کی تفصیل کے لیے دیکھیے [صبحی الصالح : علوم الحدیث، ۸۸ تا ۱۰۴، نیز اردو ترجمہ از غلام احمد حریری]۔

بعض حلقوں میں کتابۃ الحدیث یعنی احادیث کا قلمبند کرنا شروع میں عملاً ممنوع سمجھا جاتا تھا اور صرف ان حدیثوں کو تسلیم کیا جاتا تھا جو معتبر آدمیوں کے حافظے میں محفوظ رہی ہوں اور جنھیں انھوں نے زبانی روایت کیا ہو اور ان متنوں کو قبول نہیں کیا جاتا تھا جنھیں اکثر بغیر کافی احتیاط کے یا غیر معتبر یادداشتوں سے نقل کر لیا گیا ہو، اقب ابن عسّاکر کی یہ تنبیہ کہ : "حدیثوں کو حاصل کرنے کی خوب کوشش کرو مگر الھیر، خود رجال (آدمیوں) سے لو نہ کہ تحریری یادداشتوں سے، مبادا ان میں تحریفِ متن کی کمزوری در آئے"۔ تاہم ایسے علما کا ذکر جو کاغذ اور کتاب سے بالکل اجتناب کرتے ہوں ہمیشہ محض بطور مستثنیات کیا جاتا ہے اور حدیث کو ضبط تحریر میں لانے کا دستور بہت قدیم زمانے میں بھی عام تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی اس ضمن

میں یقیناً یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ کتابت حافظے کے معاون کا کام دیتی تھی اور یہ علم در اصل دل میں محفوظ رکھنے کے لیے بھی تھا اور کاغذ پر قلمبند کرنے کے لیے بھی ۔

مآخذ: متن میں آ چکے ہیں، نیز مآخذ کے لیے دیکھیے وؤ لائڈن، بذیل مادۂ حدیث.

(THOMAS W. JUYNBOLL [و ادارہ])

۲ - [اصول حدیث : اصول کے لغوی معنے ہیں جڑ، بنیاد، جس پر کوئی چیز قائم ہو - جب اس لفظ کی علم حدیث کی طرف اضافت کی جائے تو مطلب ہوگا وہ علم جس پر علم حدیث مبنی ہے اور جس پر اس کی عمارت اٹھائی گئی ہے - اسے علم مصطلح الحدیث اور علم روایت و درایت حدیث بھی کہتے ہیں۔

اصول روایت و درایت کی بنیاد خود قرآن مجید نے قائم کی ہے؛ اور حکم دیا ہے کہ روایت کی چھان بین کر لیا کرو ''مسلمانو! اگر تمھارے پاس کوئی فاسق خبر لائے اور کوئی روایت بیان کرے تو اس کی اچھی طرح چھان بین اور تحقیق کر لیا کرو'' (۴۹ [الحجرات]: ۵) - اس میں روایت و درایت دونوں جہتوں سے اچھی طرح تحقیق کرنے کی ہدایت موجود ہے ۔

صحابۂ کرامؓ شب و روز شمع نبوت سے فیض یاب ہوتے تھے - براہِ راست نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے باتیں سنتے تھے اور سب کے سب ثقہ اور قابلِ اعتماد تھے، تاہم اصول روایت کے علاوہ اصول داریت کا استعمال ان میں بھی موجود تھا۔

بہر حال علم حدیث کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حدیث بلحاظ روایت، (۲) علم حدیث باعتبار درایت - ثانی الذکر کو علم اصول حدیث کہا جاتا ہے [صبحی الصالح : علوم الحدیث] - علم الجرح و التعدیل کے معنی ہیں وہ علم جس میں راویوں کے کردار اور دیگر احوال کی کمزوری اور ان کے اوصاف (جن سے ان کا ثقہ یا غیر ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہے) بیان ہوتا ہے ۔

اصول درایت : اصول درایت میں محدثین نے بتایا ہے کہ حسبِ ذیل صورتوں میں روایت مجروح ہو جاتی ہے اور قابلِ اعتماد و اعتبار نہیں رہتی :-

۱ - جب وہ عقل و فہم سے منافی و معارض ہو؛ ۲ - کسی اصول مسلمہ سے معارض ہو؛ (۳) محسوسات اور مشاہدات سے معارض ہو؛ (۴) قرآن مجید سے معارض ہو؛ (۵) سنت نبوی سے معارض ہو؛ (۶) حدیث متواتر سے معارض ہو؛ (۷) اجماع قطعی و یقینی سے معارض ہو؛ (۸) معمولی فروگذاشت پر ابدی اور سخت عذاب کی دھمکی پر مشتمل ہو؛ (۹) رکیک المعنی ہو اور اس میں شائبہ لغویت پایا جاتا ہو؛ (۱۰) اسے صرف ایک راوی روایت کرے حالانکہ اس میں کوئی ایسا قابل اعتنا واقعہ بیان کیا گیا ہو کہ اگر وقوع میں آیا ہوتا تو بہت سے لوگوں کو اس سے واقف و آگاہ ہونا چاہیے تھا؛ روایت کے مندرجۂ بالا اصولوں کی علامہ ابن الجوزی نے تصریح کی ہے : (فتح المغیث، ص ۱۱۴، مطبوعۂ لکھنؤ)؛ (۱۱) اس میں ایسی فضول باتیں ہوں جو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی زبان مبارک سے نہیں نکل سکتیں؛ (۱۲) وہ انبیا علیہم الصلٰوۃ و السلام کے کلام سے مشابہت نہ رکھتی ہو؛ (۱۳) اس میں آئندہ کے واقعات کی بقید تاریخ و وقت بے پردہ کھلی کھلی پیشگوئی بیان کی گئی ہو کیونکہ یہ منہاج نبوت کے منافی ہے؛ (۱۴) حضرت خضر کے متعلق باتیں۔

درایت کا ایک پہلو یہ ہے کہ دو روایتوں میں اگر بظاہر تعارض ہو تو تاویل کر کے ان کا تعارض دور کر دینا چاہیے - ایسی روایات کو جن کا تعارض دور ہو سکتا ہے اصطلاح محدثین میں مختلف الحدیث کہتے ہیں اور ایسی احادیث کے

تعارض دور کرنے کے لیے محدثین نے مستقل تصانیف لکھی ھیں، مثلاً امام الشافعی (م ۲۰۴ھ)، ابن قتیبه (م ۲۷۶ھ)، ابن یحیی الساجی (م ۳۰۷ھ) وغیرہ۔

کبھی ایسا ھوتا ھے کہ بنظر ظاھر دو متضاد روایتیں ھوتی ھیں، لیکن ایک روایت کے راوی دوسری روایت کے راویوں سے 'عالی مرتبہ' ھوتے ھیں اور یہی بات اس روایت کی ترجیح کی دلیل بنتی ھے۔

محدثین کا یہ طریق نہیں تھا کہ جیسے ھی کسی شخص سے کوئی بات سنی اسے اپنے ذخیرۂ احادیث میں شامل کر لیا، بلکہ وہ بڑی کاوش اور محنت سے ''سند عالی'' حاصل کرنے کی سعی کرتے اور کوشش کرتے تھے کہ جس طرح بھی ممکن ھو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور ان کے درمیان اس روایت کے واسطے کم سے کم ھوں۔ اس اھتمام کا آغاز خود عہد نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم میں ھو چکا تھا (مسلم، کتاب الایمان، عن انسٍ قال کُنّا نُھِینا اَن نَسْئَلَ رسولَ اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم)۔ الحاکم نے اپنی کتاب معرفة علوم الحدیث کا آغاز اسی بحث سے کیا ھے، جس کا عنوان ھے ''النوع الاول من ھذہ العلوم: معرفة عالی الاسناد و فی طلب السند العالی سنة صحیحة''۔ سند عالی کی تلاش و جستجو میں محدثین نے بڑے بڑے سفر کیے اور بعض دفعہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ایک یا دو جملوں کو سننے کے لیے، اس زمانے میں جب کہ وسائل نقل و سفر بہت ھی محدود تھے، سینکڑوں میل کا دشوار گزار سفر طے کیا (معرفة علوم الحدیث، ص ۷ ببعد)۔ محدثین نے کتب حدیث میں ان روایتوں کی طرف خاص طور پر توجہ کی ھے جو اسناد عالی رکھتی ھیں، چنانچہ 'ثلاثیات البخاری' تلاش کی گئیں، جو بائیس ھیں، یعنی ایسی احادیث جو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے امام بخاری تک صرف تین واسطوں سے پہنچی ھیں، جبکہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے وصال اور امام بخاری کی وفات کے درمیان تقریباً ڈھائی سو سال کا فرق ھے، اسی طرح ثلاثیات الدارمی، جن کی تعداد پندرہ ھے۔ سند عالی کی مزید تشریح کے لیے دیکھیے معرفة علوم الحدیث، ص ۱۱ ببعد۔

اصول درایت ھی کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ موٹی سمجھ کے آدمی اور ایک نکتہ رس اور ذھین و فطین شخص کی روایتیں ایک معیار کی نہیں قرار پائیں گی اور مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ کی روایتیں ایک عام بدوی کی روایت کے برابر نہیں سمجھی جا سکتیں، خصوصاً وہ روایات جن کا تعلق تفقہ اور دقیق مطالب کے ساتھ ھے، تاکہ اطمینان ھو جائے کہ کہیں راوی کو اصل بات یا واقعے کے سمجھنے یا دیکھنے میں غلط فہمی تو نہیں ھوئی، بلکہ بعض محدثین، جیسے علامہ مازری، تو اس احتیاط میں اس حد تک بڑھ گئے کہ انھوں نے کہا کہ یہ قول درست سہی ''کہ سب صحابہؓ عادل ھیں'' مگر ھر وہ شخص جس نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو محض اتفاقاً دیکھ لیا ھو یا جو حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے کسی کام سے ملا اور پھر فوراً واپس چلا گیا، درجے میں ان صحابہ کے برابر نہیں ھو سکتا جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حضور بالالتزام حاضر رھے، آپؐ کی اعانت و نصرت کی اور اس نور کے قدم بقدم چلے جو آپؐ پر نازل ھوا (الاصابة، ۱ : ۹)۔ گو علامہ مازری کا یہ خیال درست نہیں کہ بعض صحابہ عادل نہیں کیونکہ صفت عدل و تقوٰی میں سب کے سب صحابہ عادل ھیں لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ صحابہ میں درجات کا تفاوت موجود تھا، خود قرآن مجید نے اس فرق کو بیان کیا ھے، جیسے فرما لَا يَسْتَوِیْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ

اُولٰئک اَعْظَمُ درجۃً مِنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بعدُ و قٰتَلُوْا و کُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی (۵۷ [الحدید] : ۱۰) : ”اے اصحاب رسول تم میں سے وہ لوگ جنہوں نے فتح سے پہلے اسلام کی راہ میں اپنا مال صرف کیا اور جنگوں کے مصائب برداشت کیے ان لوگوں کے برابر نہیں قرار پا سکتے جنہوں نے بعد میں مالی اور جانی قربانیاں کیں، ظاہر ہے کہ اول الذکر لوگوں کا درجہ بلند ہے، ہاں اللہ تعالٰی نے ہر دو فریق سے الحسنٰی کا وعدہ کیا ہے“۔ غرض عادل و ثقہ تو سب صحابہ ہیں (الاصابۃ، ۱ : ۱۷) لیکن دوسری باتوں کی طرح اخذ روایت میں بھی بہر حال تفاوت و تفاضل پایا جاتا ہے۔ بعض صحابہ کو خاص طور پر فقیہ سمجھا جاتا ہے (الاصابۃ، ۱ : ۲۲)۔ درجات و طبقات صحابہؓ کے متعلق دیکھیے معرفۃ علوم الحدیث۔ اور اصل بات یہ ہے کہ نوعیت واقعہ کے لحاظ سے شہادت کا معیار قائم ہوتا ہے، مثلاً ایک راوی جو عادل ہے ایک ایسا معمولی قسم کا واقعہ بیان کرتا ہے جو عموماً پیش آ سکتا ہے تو اس کی روایت تسلیم کر لی جائے گی، لیکن اگر وہی راوی کوئی ایسی بات بیان کرے جو غیر معمولی ہو یا جسے سمجھنے اور اس کی حقیقت کو پانے کے لیے ذہانت اور تفقہ کی ضرورت ہے تو چونکہ واقعہ زیادہ ثبوت کا محتاج ہے اس لیے محض روایت ہی کو نہیں دیکھا جائے گا اور راوی کا نام درجۂ عدل و وثوق ہی کافی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ روایت کے ساتھ درایت کا بھی لحاظ رکھنا پڑے گا۔ یہی وجہ ہے کہ گو عام طور پر پانچ چھے برس کے باتمیز بچے کی روایت قابل قبول ہے اور امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کی کتاب العلم میں ایک خاص باب اس بارے میں قائم کیا ہے، جس میں امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے کہ پانچ برس کی عمر کے بچے کی روایت قبول ہو سکتی ہے لیکن اگر درایت کے تمام مقتضیات کو نظر انداز کر کے پانچ برس کا کوئی بچہ فقہ و تفسیر کے کسی گہرے اور دقیق مسئلے کی روایت کرے، جس کے متعلق یہ شبہہ کرنے کے اسباب موجود ہوں کہ اس بچے نے مسئلے کو صحیح رنگ میں سمجھا بھی ہے یا نہیں تو کیا اس کی روایت کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے محدثین نے لکھا ہے کہ کسی باتمیز بچے کی ان واقعات کے متعلق روایت مقبول ہے جن کا تعلق محض دید کے ساتھ ہے، لیکن جو باتیں از قبیل نقلیات ہیں، مثلاً افتا یا روایت اخبار وغیرہ تو ایسی باتوں میں اس کی روایت درایت کی محتاج ہو گی (فتح المغیث، ص ۱۲۰)۔ غرض محدثین اس اصول درایت سے کہ واقعہ جس درجے کا اہم ہو شہادت بھی اسی پائے کی ہونی چاہیے خوب آگاہ تھے، چنانچہ امام بیہقی کتاب المدخل میں یہ قول نقل کرتے ہیں کہ جب ہم نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے حلال و حرام یا دوسرے احکام شرعیہ کے متعلق حدیث روایت کرتے ہیں تو سند میں نہایت سختی کرتے ہیں اور راویوں کو خوب پرکھ لیتے ہیں لیکن جب فضائل اور ثواب و عذاب کی روایتیں آتی ہیں تو قدرۃً وہ شدت نہیں رہتی اور راویوں پر عموماً اعتماد کر لیتے ہیں۔ مشہور سیرت نگار ابن اسحٰق کے متعلق حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے کہ ان کی یہ حیثیت ہے کہ سیرۃ و مغازی وغیرہ کی روایات ان سے اخذ کی جا سکتی ہیں لیکن جب حلال و حرام کے مسائل آئیں تو ہمیں زیادہ ثقہ لوگ درکار ہیں اور یہ کہہ کر انہوں نے اپنے ہاتھ کی انگلیاں خوب زور سے بند کر لیں، مطلب یہ تھا کہ خوب مضبوط قسم کے راوی (فتح المغیث، ص ۱۲۱)۔ یہی وجہ ہے کہ کتب تفسیر و سیرۃ کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں اور محدثین نے بڑے بڑے قابل اسناد لوگوں

کی روایات کو رد کر دیا ہے۔

یہ اصول درایت ہی ہیں جن کی بنا پر حنفی فقہا نے لکھا کہ راوی اگر تفقہ اور اجتہاد میں مشہور ہے، جیسے کہ خلفاے راشدین یا عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ تھے، تو اس کی روایت حجت ہوگی اور اس کے مقابلے میں قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی ثقہ و عادل تو ہے لیکن فقیہ نہیں، جیسے حضرت انسؓ اور حضرت ابوهریرةؓ ہیں، تو اگر وہ روایت قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل ہوگا ورنہ درایت کا عمل جاری ہوگا (نورالانوار، ص ۱۷۶ ببعد)۔ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ روایت کی صحت کا تیقن حاصل کرنے کے لیے درایت لازمی تھی اور محدثین نے اس میں کمال غور و تفحص سے کام لیا ہے۔

اصول روایت : اصول درایت کی طرح محدثین نے اصول روایت کی طرف بھی پوری توجہ کی ہے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے مروی ہے آپؐ فرماتے ہیں یحمل ھٰذا العلم من کل خلف عدوله ینفون عنه تعریف الغالین وانتحال المبطلین و تاویل الجاھلین (الجرح والتعدیل، ۱ : ۱۷)، یعنی، اخذ روایت عادل راوی ہی سے ہو سکتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ) فرمایا کرتے تھے : الإسناد من الدّین، و لو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء فانظروا عن من تاخذوه (الجرح والتعدیل، ۱ : ۱۰)، یعنی یہ احادیث دین کا ایک حصہ ہیں پس جن سے روایت کرو ان لوگوں کی اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو اور انھیں بخوبی پرکھ لیا کرو۔ محمد بن سیرین نے فرمایا : انّ ھٰذا الحدیث دِین۔ اسی طرح ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے یہ روایت نقل کی ہے : کانُوا اِذا اَرادُوا اَنْ یاخُذُوا عَنِ الرَّجلِ نَظَرُوا اِلٰی صَلاتِه و اِلٰی هَیْئَتِه و اِلٰی سمْتِه (الجرح و التعدیل، ۱ : ۱۶)۔ ابراهیم کہتے ہیں کہ جب محدثین کسی شخص سے کوئی روایت لینا چاہتے تو پہلے اس کی عبادات نماز و نیکی و تقوی، وضع قطع اور اچھے طور و طریق کو دیکھ لیتے تھے۔ ابن مہدی فرمایا کرتے تھے لَا یَکُوْنُ اِمامًا اَبَدًا رَجُلٌ یُحَدِّثُ عَنْ کُلِّ اَحَدٍ (کتاب الجرح و التعدیل، ۱ : ۱۶) : وہ شخص کبھی امامت کا اہل نہیں ہو سکتا جو تحقیق کے بغیر ہر شخص سے روایت لے کر آگے بیان کر دے۔

اصول روایت کے لحاظ سے اخذ روایت میں بنیادی طور پر امور ذیل کو دیکھا جاتا ہے : ۱۔ راویوں کا عادل و ثقہ ہونا؛ ۲۔ سلسلۂ روایت یعنی سند کا از ابتدا تا انتہا مسلسل اور غیر منقطع ہونا؛ ۳۔ پوری سند اور سند کے مختلف مراحل میں راویوں کی تعداد؛ ۴۔ منبع روایت؛ ۵۔ طریق روایت۔ ان پانچ بنیادی باتوں کے تفاوت سے احادیث کو مختلف اقسام میں بانٹ دیا گیا ہے۔

سب سے مقدم اور بلند پایہ احادیث کا وہ سلسلہ ہے جسے صحیح کہا جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کا سلسلۂ اسناد ثقہ اور عادل راویوں سے بیان ہو کر آنحضرتؐ تک پہنچا۔ صحیح کی دو قسمیں ہیں : (۱) صحیح لِذاتہ؛ (۲) صحیح لغیرہ۔ حدیث کی متعدد اقسام اس سے قبل آ چکی ہیں۔ ان کی تعریف و تعبیر کے لیے ملاحظہ ہو صبحی الصالح : علوم الحدیث، ص ۱۴۶۔

کتب اصول حدیث : علامہ ابن حجر نے نزهة النظر (ص ۱) میں لکھا ہے کہ اصول حدیث میں سب سے پہلی تالیف قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن بن خلّاد الرامهرمزی (م ۳۶۰ھ) کی ہے (کتاب معرفة علوم الحدیث، طبع معظم حسین، قاهرہ ۱۹۳۷ء کے ص (یہ) پر غلطی سے ان کا سال وفات ۲۶۰ھ درج ہوا ہے؛ الرامهرمزی کے حالات کے

bestурdubooks.wordpress.com

لیے دیکھیے یتیمة الدھر، ۳ : ۳۳۳)، جس کا نام المحدث الفاصل بین الراوی والواعی ھے ۔ اس کے متعلق الذھبی نے لکھا ھے ''ما احسنه من کتاب'' (= کیا ھی اعلی درجے کی کتاب ھے) ۔ الرامھرمزی سے پہلے فوت ھونے والے محمد بن حبان بن احمد البستی (م ۳۵۴ھ) نے ایک کتاب التقاسیم والانواع کے نام سے لکھی تھی، لیکن وہ غالبا دست برد زمانہ کی نذر ھو چکی ھے ۔ اس وقت ھمارے پاس اصول حدیث پر سب سے پہلی مستقل کتاب المحدث الفاصل ھی ھے ۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ھوئی، لیکن اس کے مخطوطے خوش قسمتی سے ابھی تک محفوظ ھیں ۔ ایک مخطوطہ المکتبة الظاھریة، دمشق میں ھے اور ایک المکتبة الاخلاصیة، حلب میں ۔ اس مؤخرالذکر مخطوطے کا ذکر محمد راغب الطباخ نے مجلة المجمع العلمی العربی، ۵ : ۲۶۹ میں کیا ھے، [دیگر مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، ۳ : ۲۰۹] ۔ الرامھرمزی ھی کے عہد میں ایک کتاب الثواب فی الحدیث کے نام سے عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حیان الاصفہانی (م ۳۶۰ھ) نے تالیف کی ۔ ان کے بعد الحاکم ابو عبداللہ النیسابوری (م ۴۰۵ھ) کی کتاب معرفة علوم الحدیث (بار اول، قاھرہ ۱۹۳۷ء، طبع معظم حسین) ھے ۔ یہ طباعت آٹھ مخطوطوں کی مدد سے تیار کی گئی ھے، جن میں سے ایک نسخہ لنڈن میں ھے، تین قسطنطینیہ میں، ایک ایک دمشق اور حلب میں اور دو نسخے قاھرہ میں ۔ الحاکم کی اس کتاب کے متعلق ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) نے لکھا ھے ''و قد اَلَّفَ النّاسُ فی عُلوم الحدیث و اَکثَروا، و من فُحول عُلَمائه وائمتِهم ابو عبداللہ الحاکم و تالیفه فیه مشهورةٌ و هوالذی هَذَّبه و اَظْهَر مَحاسِنَه (مقدمه، ص ۳۶۸)، یعنی علوم حدیث کے بارے میں بہت سے لوگوں نے تالیفات کی ھیں ۔ اس فن کے چوٹی کے اماموں میں الحاکم بھی ھیں، جن کی اس بارے میں تالیفات مشہور و معروف ھیں ۔ اس کے مضامین کو انھوں نے بڑی خوبی اور ترتیب سے بیان کیا ھے اور علم حدیث کے محاسن کو نمایاں کیا ھے ۔

الحاکم کے بعد ابو نُعَیم احمد بن عبداللہ الاصفہانی (م ۴۳۰ھ) نے طبقات المحدثین والرواة کے نام سے ایک بلند پایہ کتاب لکھی ۔ پھر الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ) کی دو کتابیں الکفایة اور الجامع لآداب الشیخ و السامع کے نام سے ملتی ھیں ۔ علامہ ابن حجر نے لکھا ھے کہ اصول حدیث کے فنون میں سے شاید ھی کوئی فن ھو گا جس پر الخطیب نے کوئی مستقل کتاب نہ لکھی ھو (نزھة النظر، ص ۱) ۔ الکفایة کے مخطوطے محفوظ ھیں ۔ ایک مخطوطہ حلب کے مکتبة المدرسة العثمانیہ میں، ایک المکتبة الظاھریہ، دمشق میں اور ایک المکتبة السلطانیة، مصر اور ایک حیدر آباد دکن میں موجود ھے ۔ الجامع کا ایک عمدہ مخطوطہ مکتبة المجلس البلدی، اسکندریہ میں محفوظ ھے ۔ قاضی عیاض (م ۵۴۴ھ) کی الاِلماع اس موضوع پر نہایت لطیف تصنیف ھے ۔ اس کا مخطوطہ دارالکتاب الظاھریة، دمشق میں ھے ۔ پھر الاعلام فی استیعاب الرواة عن الائمة الاعلام کے نام سے علیؒ بن ابراھیم الغرناطی (م ۵۷۷ھ)، مالاَیسع المحدثَ جہلُه کے نام سے ابو حفص عمر بن عبدالمجید القرشی (م ۵۸۰ھ) اور المغنی فی علم الحدیث کے نام سے عمر بن بدر (م ۵۳۲ھ) نے تالیفات کیں ۔ ان کے بعد سب سے مشہور نام تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بہ ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ) کا ھے ۔ ان کی تالیف علوم الحدیث (طبع عبدالحی لکھنوی، ھند ۱۳۰۴ھ، مصر ۱۳۲۶ھ؛ نیز حلب ۱۹۳۱ء، ۱۹۶۶ء، کی طباعتیں)، جو مقدمة

ابن الصلاح کے نام سے زیادہ مشہور ہے اور جو وقتاً فوقتاً املا کروائی گئی تھی؛ اسی وجہ سے تصنیفی جہت سے اس میں بعض سقم موجود ہیں، تاہم اس فن کی نہایت بلند پایہ کتاب ہے ۔ اس کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ بہت بڑی تعداد میں اس کی شرحیں لکھی گئیں، اس پر حاشیے تحریر کیے گئے، اس کی تلخیصیں کی گئیں اور اس کے مضامین کو منظوم کیا گیا ۔ علامہ النووی (م ۶۷۶ھ) نے مقدمة ابن الصلاح کی ایک تلخیص ارشاد الی علم الاسناد کے نام سے قلمبند کی، جس کی پھر ایک تلخیص خود ھی التقریب والتیسیر کے نام سے لکھی ۔ النووی کی التقریب کی شرح السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے تدریب الراوی (مصر ۱۳۰۷ھ) کے نام سے کی ۔ یہ بلند پایہ کتاب ہے ۔ مقدمة ابن الصلاح کی ایک تلخیص المنہل الروی فی اصطلاح الحدیث النبوی کے نام سے بدرالدین محمد بن ابراہیم بن سعداللہ ابن جماعة (م ۷۳۳ھ) نے تیار کی اور ابن الصلاح کے بیان کردہ مضمون پر کچھ اضافہ کیا ۔ المنہل کی شرح ان کے پوتے عزالدین محمد بن احمد ابن جماعة (م ۸۱۹ھ) نے المنہج السوی فی شرح المنہل الروی کے نام سے کی ۔ مقدمة ابن الصلاح کی ایک شرح بدرالدین محمد بن بہادر الزرکشی (م ۷۹۴ھ) نے اور ایک تلخیص محاسن الاصطلاح فی تضمین کتاب ابن الصلاح کے نام سے البلقینی (م ۸۰۵ھ) نے قلمبند کی ۔ محاسن کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ۱۰۴۸ میں محفوظ ہے ۔ زین الدین عبدالرحیم العراقی (م ۸۰۶ھ) کی شرح کا نام التقیید و الایضاح لما اطلق واغلق من مقدمة ابن الصلاح ہے ۔ العراقی نے مقدمة ابن الصلاح کو منظوم بھی کیا، جس کا ذکر آگے آئے گا ۔

مقدمة ابن الصلاح کو ملخص کر کے محمد بن احمد بن خلیل (م ۳۹۶ھ) نے منظوم بھی کیا ۔ اس نظم کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ۱۰۴۶ میں محفوظ ہے ۔ مقدمہ کا ایک منظومة نظم الدرر فی علم الاثر کے نام سے زین الدین العراقی کا ہے ۔ یہ الفیة العراقی کے نام سے مشہور ہے ۔ ہند سے (بدون تاریخ) طبع ہوچکا ہے ۔ الفیة کی ایک شرح خود العراقی نے فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث کے نام سے کی تھی، الفیة کی ایک مطول شرح العراقی نے لکھنا شروع کی تھی، لیکن وہ بہت زیادہ مفصل ہو گئی اس لیے اسے چھوڑ کر یہ مختصر شرح لکھی ۔ اس شرح کی ایک شرح اسمعیل بن ابراہیم ابن جماعة (م ۸۶۱ھ) نے لکھی ۔ ایک حاشیہ قاسم بن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ) کا ہے اور ایک برہان الدین ابراہیم بن عمر البقاعی (م ۸۸۵ھ) کا : النکت علی شرح الفیة العراقی، لیکن یہ مکمل نہیں ہوا ۔ الفیة کے دوسرے شارحین کے نام یہ ہیں : زین الدین العینی (م ۸۹۳ھ)، قطب الدین محمد بن محمد الخیضری (م ۸۹۴ھ) : (صعود المراقی)، السخاوی (م ۹۰۲ھ) : فتح المغیث فی شرح الفیة الحدیث (لکھنؤ ۱۳۰۳ھ)، السیوطی (م ۹۱۱ھ) یہ دونوں شرحیں نہایت قابل قدر اور بڑی جامع ہیں اور غالباً بہترین شروح ہیں، ابویحیی زکریا بن محمد الانصاری (م ۹۲۶ھ) (فتح الباقی بشرح الفیة العراقی)، ابراہیم بن محمد الحلبی (م ۹۵۵ع)، برہان الدین ابراہیم بن مرعی بن عطیة (۱۱۰۶ھ)، علی بن احمد بن مکرم العدوی (م ۱۱۹۸ھ)؛ مزید شروح الفیہ کے لیے دیکھیے، السیوطی : نظم العقیان، اور حاجی خلیفہ : کشف الظنون، بمدد اشاریہ ۔

الفیة العراقی کے انداز پر اصول حدیث میں علامہ السیوطی نے بھی ایک نظم قلمبند کی تھی، جو الفیة السیوطی فی مصطلح الحدیث کے نام سے

مصر سے ۱۳۳۲ھ میں طبع ہو چکی ہے۔ اصول حدیث میں الفیة العراقی کو وہی مقام حاصل ہے جو علم نحو میں الفیة ابن مالک (م ۶۷۲ھ) کا ہے۔

ابن الصلاح کے مشہور و معروف مقدمة کے بعد محمد بن اسحق القوہوی (م ۶۷۲ھ) نے جامع الاصول لکھی۔ پھر ابوالعباس شہاب الدین احمد بن فرح (م ۶۹۹ھ) نے قصیدة غرامیة لکھا۔ اس کی متعدد لوگوں نے شروح لکھی ہیں مثلاً عزالدین محمد بن احمد ابن جماعة (م ۸۰۶ھ) نے زوال الشرح فی شرح منظومة ابن فرح کے نام سے (لائڈن ۱۸۶۵ء مع لاطینی ترجمہ)۔ ابن جماعة نے اس کے علاوہ منظومة ابن فرح کی دو اور شرحیں بھی لکھی تھیں، دیکھیے بغیة الوعاة۔ قصیدۂ غرامیة کے بعض اور شارحین کے نام یہ ہیں: ابوالعباس احمد بن حسین بن علی بن الخطیب بن قتد (م ۸۱۰ھ)؛ قاسم بن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ)؛ محمد بن ابراہیم (م ۹۳۷ھ)؛ شمس الدین ابوالفضل محمد بن محمد الدلجی (م ۹۴۷ھ)؛ یحیی بن عبدالرحمن القرافی (م ۹۶۰ھ) کی شرح کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ۱۱۸۰ میں محفوظ ہے، الامیر الکبیر محمد (م ۹۹۸۰ھ) کی شرح کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ۱۰۵۹ میں محفوظ ہے۔

ابن فرح کے قصیدۂ غرامیہ کے بعد ابن دقیق العید (م ۷۰۶ھ) کی کتاب الاقتراح فی بیان الاصطلاح کا نام ملتا ہے۔ یہ بڑی قابل قدر کتاب ہے۔ اس کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ۱۰۶۳ میں محفوظ ہے۔

ابن دقیق العید کے بعد ذیل کے نام ملتے ہیں: محمد بن المنفلوطی (م ۷۰۲ھ)، ابو محمد محمد الحسین بن عبداللہ الطیبی (م ۷۲۳ھ) (خلاصة فی معرفة الحدیث، مخطوطہ در دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ۱۰۶۴ محفوظ ہے)؛ احمد بن محمد الصاحب (م ۷۸۸ھ) (المغیث فی علم الحدیث)؛ ابن الملقن (م ۸۰۴ھ) (المقنع)، زکریا بن محمد القاینی (م ۸۰۸ھ) (اشرافات الاصول فی احادیث الرسول)، الشریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ) (الرسالة الطیبة (دہلی ۱۳۰۲ھ)، جس کی شرح ظفر الامانی فی مختصر الجرجانی از عبدالحی لکھنوی (م ۱۳۰۴ھ) ہے، ابن الجزری (م ۸۳۳ھ) (الہدایة الی علم الروایة، مخطوطۂ دارالکتب، برلن، عدد ۱۰۸۴ میں محفوظ ہے اور تذکرة العلماء فی اصول الحدیث، مخطوطۂ دارالکتب، برلن، عدد ۱۰۸۵ میں محفوظ ہے)۔

اصول حدیث پر ایک جامع متن نخبة الفکر کے نام سے علامہ ابن حجر نے لکھا۔ یہ کتاب سنن ابن ماجه کی ایک طباعت کے ساتھ النخب الفکریة کے نام سے بھی طبع ہو چکی ہے۔ خود مصنف نے نزہة النظر فی توضیح نخبة الفکر کے نام سے اس کی شرح قلمبند کی۔

ان دونوں کتابوں کو بھی مقدمة ابن الصلاح کی طرح بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ سب سے پہلے مصنف کے بیٹے کمال الدین محمد بن احمد بن حجر نے نتیجة النظر فی شرح نخبة الفکر کے نام سے ایک شرح لکھی۔ پھر ان کے معاصر کمال الدین ابو عبداللہ محمد بن الحسن بن علی الشمنی (م ۸۲۱ھ) نے ایک شرح قلمبند کی۔ پھر قاسم بن قطلوبغا (م ۸۷۶ھ)، محمد اکرم بن عبدالرحمن المکی نے امعان النظر فی توضیح نخبة الفکر کے نام سے اور علی بن سلطان محمد الہروی (م ۱۰۱۴ھ) نے مصطلحات اہل الاثر علی شرح نخبة الفکر (استانبول ۱۳۲۲ھ)، کے نام سے، عبداللہ عبدالرؤف بن تاج الدین المناوی (م ۱۰۲۱ھ) نے الیواقیت والدرر فی شرح شرح نخبة الفکر، ابوالحسن نورالدین محمد

بن عبدالهادی السندی (م ١١٣٨ھ)؛ کمال الدین محمد بن محمد (م ١٣١٩ھ) نے ان کتب کی شرحیں کیں اور ان پر حاشیے لکھے۔ کمال الدین کی شرح کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة برلن، عدد ١١٠٨ میں محفوظ ہے.

نخبة الفکر کو کمال الدین محمد بن الحسن الشمنی نے منظوم کیا، جس کی شرح ان کے بیٹے تقی الدین ابوالعباس احمد بن محمد الشمنی (م ٨٧٢ھ) نے العالی الرتبة فی شرح نظم النخبة کے نام سے کی۔ نخبة کو محمد رضی الدین ابوالفضل بن محمد الغزّی (م ٩٣٥ھ) نے سلک الدرر فی مصطلح اهل الاثر کے نام سے، جس کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ١١١٣ میں محفوظ ہے اور ابو حامد ابن ابی المحاسن یوسف بن محمد الفاسی (م ١٠٥٢ھ) نے عِقد الدُرر فی نظم نخبة الفکر کے نام سے منظوم کیا۔ عقد الدُرر کی شرح بھی الفاسی نے خود کی۔ ایک شرح ابو عبداللہ فتح بن عبدالقادر (م ١١١٦ھ) نے کی ہے.

ابن حجر کی تالیفات نخبة الفکر اور نزهة النظر کے بعد محمد بن ابراهیم (م ٨٦٠ھ) کی تنقیح الآثار فی علوم الآثار (جس کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ١١١٨ھ میں محفوظ ہے)، یوسف بن حسن (م ٩٠٩ھ) کی بُلغة الحثیث فی عُلوم الحدیث (جس کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ١١١٩ میں محفوظ ہے) کے نام ملتے ہیں۔ لیکن ابن حجر کے بعد خاص طور پر قابل ذکر شخصیتیں السخاوی (م ٩٠٢ھ) اور السیوطی (م ٩١١ھ) کی ہیں۔ السخاوی کی فتح المغیث اور السیوطی کی تدریب الراوی اور الفیة کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ السیوطی کی اس فن میں ایک اور کتاب الروض الکامل و الوارد المعلل ہے.

السیوطی کے بعد حسین بن علی الحصنی (م ٩١٧ھ) کی مصباح الظلام فی علم حدیث الرسول علیه السلام؛ محمد بن سلیمان الکافیجی (م ٩٧٨ھ)، عبداللہ الشنشوری (م ٩٩٩ھ) نے المختصر فی مصطلح اهل الأثر اور اس کی شرح خلاصة الفکر فی شرح المختصر (جس کا مخطوطہ دارالکتب الملکیة، برلن، عدد ١١٢٢ میں محفوظ ہے)، یونس الأثری الرشیدی (م ١٠٢٠ھ) نے الدرر فی مصطلح اهل الأثر؛ عبدالرؤف بن تاج العارفین المناوی (م ١٠٣١ھ) نے بغیة الطالبین لمعرفة اصطلاح المحدثین تالیف کیں۔ گیارھویں صدی کے اواخر میں عمر بن محمد بن فتوح البیقونی (م ١٠٨٠ھ) نے مصطلحات حدیث پر ایک نظم لکھی، جو البیقونیة فی المصطلح کہلاتی ہے۔ العراقی اور السیوطی کے الفیة اور الشمنی کے منظومة کے بعد البیقونیه کا بڑا مقام ہے۔ متعدد علما نے اس کی شرحیں لکھی ہیں، مثلاً محمود نشابة (البهجة الوضیة شرح متن البیقونیة، (مطبوعه ١٣٢٨ھ)، ابن المیت الدّمیاطی، محمد بن سید الباقی الزرقالی (م ١١٢٢ھ)، جسے مصر کا خاتمة المحدثین سمجھا جاتا ہے (شرح علی منظومة البیقونیة)، اس شرح پر عطیة الأجهوری (م ١١٩٠ھ) نے حاشیه لکھا (مصر ١٣٠٥ھ)، جاد المولی محمد بن معدان الحاجری (م ١٢٢٩ھ) (ان کا سال وفات الاعلام، ٢ : ٩٣ پر طباعت کی غلطی سے ١٢٩٩ھ درج ہے، لیکن ٧ : ٣٢٥ پر سال وفات کا اندراج درست ہے) (شرح البیقونیة، مخطوطه محفوظ ہے)۔ البیقونیة متعدد بار طبع ہو چکی ہے، مثلاً مصر ١٢٧٣ھ، ١٢٧٦ھ، ١٢٩٧ھ، ١٣٠٢ھ، ١٣٠٦ھ، ١٣٢٣ھ.

سب سے آخر میں محمد بن اسمٰعیل (م ١١٨١ھ) کی توضیح الافکار اور طاهر الجزائری (م ١٣٣٨ھ) کی کتاب توجیه النظر الی اصول علم الأثر (مصر ١٣٢٠ھ) کا ذکر ضروری ہے، جو اصول حدیث

پر نہایت مفید اور جامع کتب ھیں.

نیز دیکھیے اسماءالرجال.

مآخذ: (۱) مفصل مآخذ کے لیے دیکھیے صبحی الصالح : علوم الحدیث، بار دوم، دمشق ۱۹۶۳ء، ص ۲۸۹ تا ۲۹۶؛ (۲) الحاکم : معرفة علوم الحدیث، طبع معظم حسین؛ (۳) ابن الصلاح : مقدمه؛ (۴) احمد بن فرح : قصیدة غرامیة؛ (۵) العراقی : ألفیة؛ (۶) شریف جرجانی: الرسالة الطیبة اور اس کی شرح ظفر الأمانی از عبدالحی لکھنوی؛ (۷) ابن خلدون : مقدمه؛ (۸) ابن حجر : نزھة النظر اور اس کی شرح از الھروی؛ (۹) وھی مصنف : فتح الباری، مقدمه؛ (۱۰) السخاوی : فتح المغیث؛ (۱۱) السیوطی : تدریب الراوی؛ (۱۲) وھی مصنف : الفیة؛ (۱۳) البیقونی : البیقونیه اور اس کی شرح از محمود نسابة؛ (۱۴) طاھر الجزائری : توجیه النظر؛ نیز (۱۵) مآخذ مقالهٔ اسماءالرجال؛ (۱۶) براکلمان، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقاله میں ھے؛ (۱۷) سرکیس : معجم المطبوعات، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقاله میں ھے؛ (۱۸) الاعلام، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقاله میں ھے؛ (۱۹) عمر رضا کحاله : معجم المؤلفین].

[اداره]

● **حدیث قُدسی** : (مقدس، یا مقدس حدیث)، جسے حدیث الٰہی یا ربّانی بھی کہتے ھیں، احادیث کی ایک ایسی قسم جس میں الفاظ اللہ تعالٰی کے ھوتے ھیں لیکن ادا ھوتے ھیں آنحضرتؐ کی زبان سے، اگرچه حدیث قدسی اللہ جلّ شانه کے الفاظ پر مشتمل ھوتی ھے، لیکن یه قرآن حکیم سے مختلف ھے ۔ قرآن مجید تو جبرائیل امین کے ذریعے نازل کیا گیا تھا، اور [اپنے اعجاز کی وجه سے] ناقابل تقلید اور بےمثال ھے، اسے نماز میں تلاوت کیا جاتا ھے لیکن حدیث قدسی کی نماز میں تلاوت نہیں ھوتی ۔ [اس کے برعکس] حدیث قدسی کی صورت میں ضروری نہیں که یه جبرائیل امینؑ کی وساطت سے آئے؛ یه بذریعۂ الہام آ سکتی ھے، یا بحالت خواب ۔ ایک قول، جسے بالعموم تسلیم نہیں کیا جاتا، یه ھے که اللہ تعالٰی نے یه تمام احادیث نبی اکرمؐ کو معراج کی رات کو بتائی تھیں ۔ [بعض علما نے کہا ھے که حدیث قدسی کے الفاظ اللہ تعالٰی ھی کے ھوتے ھیں، لیکن علما کی اکثریت کی راے ھے که الفاظ] بعینه اللہ تعالٰی کے الفاظ نہیں ھیں، بلکه [اللہ تعالٰی کے معانی و مفہوم کو آنحضرت صلّی اللہ علیه و سلّم الفاظ کا جامه پہناتے ھیں (ابوالبقاء : کلیات، ص ۲۸۸)] ۔ احادیث قدسی کو نماز میں تلاوت نہیں کیا جا سکتا جیسا که اس سے پہلے ابھی بیان ھوا ھے ۔ حدیث قدسی کا حواله دیتے وقت یه ھرگز نہیں کہنا چاھیے که "اللہ تعالٰی نے فرمایا" جیسا که قرآن حکیم کا حواله دیتے وقت کہا جاتا ھے، بلکه یه کہنا چاھیے که "اللہ تعالٰی کے رسولؐ نے یوں فرمایا جیسا که انھوں نے اللہ تعالٰی سے لیا".

حدیث قدسی کو کتب حدیث میں کوئی جداگانه حیثیت حاصل نہیں ھے، لیکن کچھ مجموعے صحاح ستّه سے مرتب کیے گئے ھیں اور عام طور پر دوسری کتابوں سے سب سے بڑا مجموعه الْإِتْحَافَاتُ السَّنِیَّةُ فِي الْأَحَادِیْثِ الْقُدْسِیَّة، مرتبهٔ الشیخ محمد المَدنی (م ۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء) ھے، جو حیدر آباد میں ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء میں چھپا ۔ یه مجموعه ۸۵۸ احادیث پر مشتمل ھے ۔ ان حدیثوں کو تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ھے : (۱) جو قَالَ سے شروع ھوتی ھیں؛ (۲) جو یقولُ سے شروع ھوتی ھیں؛ (۳) وه جو حروف تہجی کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ھیں؛ یه آخری قسم

۶۰۳ احادیث پر مشتمل ہے۔ اسناد نہیں دیا گیا، لیکن چونکہ ہر اس مجموعے کا ذکر کر دیا گیا ہے جس میں سے کوئی حدیث لی گئی ہے، اس لیے خواہش مند حضرات ان میں اسناد تلاش کر سکتے ہیں۔ محیّ الدین ابن العربی (م ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) کا مرتب کیا ہوا ۱۰۱ قدسی احادیث کا ایک مجموعہ مشکوۃ الانوار، ملّا علی القاری (م ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء) کے ۴۰ احادیث کے ایک مجموعے کے ساتھ حلب میں (۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۷ء میں) چھپا۔ ابن العربی، جو اپنے مجموعے کو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے، جن میں سے دو چالیس چالیس احادیث کے ہیں اور ایک اکیس احادیث کا؛ حصۂ اول میں پورا اسناد دیتا ہے، حصۂ دوم میں بعض اوقات اور حصۂ سوم میں عموماً۔ ملّا علی القاری محض اس صحابی کا ذکر کرتے ہیں جس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم سے وہ حدیث سنی۔ ایک اور مجموعہ، جو ابھی تک طبع نہیں ہوا، عبدالرؤف محمد بن تاج الدّین المناوی (م ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۱ء) کا ہے۔ یہ دو حصوں میں منقسم ہے (قب حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۱: ۱۰۰ ببعد)؛ پہلے حصے میں ایسی احادیث ہیں جو قالَ سے شروع ہوتی ہیں، اور دوسرا حصہ حروف تہجی کے لحاظ سے مرتب کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ المناوی نے المدنی کی تالیف [الاتحافات السَّنِیّة] سے بکثرت استفادہ کیا ہے، اگرچہ المناوی کی نسبۃ چھوٹی تالیف کا نام وہی ہے جو المدنی کی تالیف کا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ: (۱) التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۲۸۰ ببعد؛ (۲) صبحی الصّالح: عُلوم الحدیث، دمشق ۱۳۷۹ھ-۱۹۵۹ء، ص ۱۲۲ تا ۱۲۵، [بار دوم، ۱۹۶۳ء ص ۱۱ تا ۱۲]؛ (۳) M. Tyyib Okiç: Bazi hadis meseleri üzerinde tetkikler، استانبول ۱۹۵۹ء، ص ۱۳ تا ۱۶؛ (۴) محمد جمال الدّین القاسمی: قواعد التحدیث، بار دوم، قاہرہ ۱۳۸۰ھ-۱۹۶۱ء، ص ۶۴ تا ۶۹؛ (۵) S. M. Zwemer: The so-called hadith qudsi، در MW، ج ۱۲ (۱۹۲۲ء)، ص ۲۶۳ ببعد۔ Das sogennante Hadit qudsi (متذکرۂ بالا کا ترجمہ) در Isl.، ج ۱۳ (۱۹۲۳ء)، ص ۵۳ ببعد؛ (۶) Zwemer: Across the world of Islam، نیویارک ۱۹۲۹ء، ص ۵۷ ببعد میں MW مقالہ بھی شامل ہے؛ (۷) J. Robson: The Material of Tradition II، در MW، ج ۹۱ (۱۹۵۱ء)، ص ۲۶۱ تا ۲۶۷؛ (۸) براکلمان، ۱: ۵۷۱ ببعد، تکملہ ۱: ۷۹۱ (ابن العربی)، تکملہ، ۲: ۱۵۱ (المدنی)، ۲: ۳۹۳ ببعد، تکملہ ۲: ۴۱۷ (المناوی)، ۵۱۷ ببعد، تکملہ ۲: ۵۳۹ [ملا] علی القاری).

(J. Robson)

حَدِیثَہ: (ع)، لفظی معنی نیا شہر؛ اس نام کے کئی شہر ہیں، مثلاً:

(۱) حَدِیثَۃ المَوصِل جو دریاے دِجلہ کے مشرقی کنارے پر بالائی زاب (الزّاب الاعلٰی) کے دہانے سے ایک فرسخ نیچے کی سمت میں واقع ہے۔ اس کے کھنڈر تلّ الشُعَیر میں شناخت کیے جا سکتے ہیں۔ اس شہر کی ابتدا کے متعلق مختلف بیانات دیے گئے ہیں۔ ہشام الکلبی کے بیان کے مطابق (در ابن الفقیہ، ص ۱۲۹ اور البلاذری، مطبوعۂ بولاق، ص ۳۴۰) ہرثمہ بن عَرفجہ موصل کو اپنا دارالسلطنت بنانے کے بعد حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عہد میں حدیثہ آیا۔ اس نے یہاں ایک گاؤں دیکھا، جس میں دو عبادت گاہیں تھیں اور وہاں عربوں کو آباد کیا۔ اس روایت کو یاقوت (۲: ۲۲۲) نے بھی بیان کیا ہے اور الطبری (۱: ۲۸۰۷) نے اس کی توثیق کی ہے۔ الطبری لکھتا ہے کہ ۲۴ھ میں ولید [بن عُقبہ] ارمینیة [رکُ باں] سے واپسی پر کچھ عرصے حدیثہ میں ٹھیرا تھا۔ حمزہ اصفہانی کا

قول ھے که "حدیثه" فارسی نام "نوکرد" کا عربی ترجمه ھے - اگر اسے شعوبیه کے تعصب کی ایجاد نه سمجھا جائے تو اس نام کی بہترین توجیه البلاذری کی بیان کے مطابق یه ھے که انبار فیروز شابور کے "نئے شہر" کے باشندے اس مقام پر آ کر آباد ھوے، اور انھوں نے اپنی نئی بستی کا نام نیا شہر (حدیثه) رکھ دیا - حمزه اور دوسرے لوگ اس شہر کی بنا آخری اُموی خلیفه مروان ثانی بن محمد کی طرف اور بربہلول اس خلیفه کے والد محمد بن مروان اوّل کی طرف منسوب کرتے ھیں اور یه ممکن ھے نه ان بادشاھوں نے وھاں کچھ عمارتیں بنائی ھوں، لیکن حدیثه کے نام کی یه توجیه له وہ موصل کی به نسبت ایک نیا شہر تھا محض اختراع ھے (قبّ یاقوت، ۲ : ۲۲؛ Hoffmann : Syr Akten. pers. Märt، ص ۱۷۸؛ E. Reitemeyer : Städtegründungen der Araber، ص ۸۳) - بنو عباس کے ابتدائی دور میں جب اس شہر کی خوشحالی اوج کمال پر تھی، خلیفه الهادی اپنے مرض الموت سے پہلے وھاں مقیم رھا اور خلیفه المہتدی کے عہد میں باغی جنرل موسٰی بن بغا نے اسے اپنا صدر مقام بنایا (الطبری ۳ : ۵۷۸، ۱۸۲۷).

حدیثه دجلے کے بلند مشرقی کنارے پر ایک نیم دائرے کی شکل میں آباد تھا - اس کی مسجد دریا کے قریب تھی اور مسجد کے سوا باقی سب عمارتیں اینٹ کی بنی ھوئی تھیں - حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ بن الخطاب کی قبر یہیں بتائی جاتی تھی، لیکن یه بات غالباً غلط ھے، اس لیے که ان کا انتقال مدینے میں ھوا تھا (المقدسی، ص ۱۳۹؛ مراصد، ص ۲۹۲) - یه بات قابلِ توجه ھے که بعض جگه حدیثه کو سَواد (جس کا رقبه صوبۂ عراق سے زائد تھا) کی شمالی حد بتایا گیا ھے (یاقوت، ۳ : ۱۷۴؛ الدمشقی، ص ۱۸۰) - دیگر مقامات میں اس کا ذکر یوں آیا ھے که بغداد اور موصل کی درمیانی سڑک پر وہ ڈاک کی ایک چوکی ھے.

جب چودھویں صدی عیسوی میں حمد اللہ المُستوفی نے مسافتوں کی جدول لکھی تو اس نے محض قدیم مؤلفین کے اعداد کو نقل کیا ھے، مگر اس کا بیان اس کے اپنے زمانے پر صادق نہیں آتا - اس سے صاف ظاھر ھوتا ھے که دریاے دجله نے سامرّا اور بغداد کے درمیان اپنا موجودہ دھارا تیرھویں صدی عیسوی کے شروع ھی میں اختیار کر لیا تھا اور دوسرے کئی مقامات کی طرح 'حدیثه' اس وقت تک کھنڈر ھو چکا تھا کیونکه مغولوں کے حملے نے اس کا پہلے ھی خاتمه کر دیا تھا.

(۲) حَدِیثَةُ الفُرات : جو حدیثة النُورة (چونے کا نیا شہر) بھی کہلاتا ھے، فُرات کے کنارے عانه کے جنوب میں ۳۴ درجے ۸ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۴۲ درجے ۲۶ دقیقے طول البلد مشرقی پر واقع ھے - اور عانه کے ضلع (قضاء) کی ایک تحصیل (ناحیه) ھے - خود شہر ایک جزیرے پر تعمیر کیا گیا ھے، اور دریا کے مغربی کنارے پر صرف قافلوں کی قیام‌گاھیں ھیں - ۱۹۱۰ء سے یه شہر رو به تنزل ھو گیا ھے کیونکه دریا کے کنارے کی چٹانیں اور بند ڈاک کے جہازوں کا راسته بنانیکے خیال سے اڑا دیے گئے تھے، مگر ایسے جہازوں کی کبھی آمد و رفت نہیں ھوئی - پہلے اس میں چار سو گھر، دو جامع مسجدیں اور تین چھوٹی مسجدیں، دو اناج پیسنے کی چکیاں، پندرہ ھزار کھجور کے درختوں پر مشتمل کئی باغات تھے (پورے ناحیے میں تقریباً چھے ھزار درخت تھے) - آب رسانی بڑے بڑے رھٹوں ["ناعوروں"] کے ذریعے سے ھوتی تھی جنھیں دریا کے تیز دھارے میں لگایا جاتا تھا - وادی فرات کے مغرب میں چونے کے پتھر کی کانیں

ھیں، جو عراق میں آئندہ تعمیری کاموں کے لیے بہت اھم ھیں۔ شہر میں تین بزرگوں کی قبریں ھیں جن کا زمانہ گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر تیرھویں صدی تک ھے۔ ان کی ترتیب شمال سے جنوب کی طرف یوں ھے: (۱) شیخ الحَدید (ایک بزرگ تھے، جن کا نام محمد بن موسٰی الکاظم تھا)؛ (۲) اولاد سید احمد الرِفّاعی؛ (۳) نجم الدین نامی ایک بزرگ؛ جہاں تک شہر کی تاریخ کا تعلق ھے، یاقوت (۲: ۲۲۳) احمد بن یحیی بن جابر [البلاذری] کے تتبع میں لکھتا ھے کہ یہ شہر حضرت عمرؓ کے عہد سے پہلے ھی عمّار بن یاسر کی ولایت (گورنری) کے زمانے میں فتح ھوچکا تھا۔ جزیرے میں ایک مضبوط قلعه تھا جس کی اھمیت خلیفه القائم کے عہد تک قائم رھی (مراصِد، ص ۲۹۲)۔

(۳) حدیثه: جو جُرْش یا جِرْس کہلاتا ھے، غُوطۂ دِمشق میں ایک گاؤں ھے (یاقوت، ۲، ۲۲۵؛ مراصِد، ص ۲۹۲)۔

[مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان بمدد اشاریه؛ (۲) یاقوت، بذیل مادّہ؛ (۳) لیسٹرینج، بمدد اشاریه؛ (۴) الطبری: بمدد اشاریه]۔

(E. HERZFELD)

⊗ **اَلْحَدِیْد**: قرآن مجید کی ایک سورت؛ عدد ترتیب ۵۷، عدد نزول ۹۴، اس سورت میں چار رکوع، انتیس آیات، ۵۴۴ کلمات، ۲۴۷۶ حروف ھیں۔ یه ستائیسویں پارے کی آخری سورت ھے۔ قرآن مجید کی پانچ سورتیں سَبَّحَ لِلّٰہِ اور یُسَبِّحُ لِلّٰہِ سے شروع ھوتی ھیں۔ ان میں سورۃ الحدید پہلی ھے، دوسری سورۃ الحشر (۵۹)، تیسری سورۃ الصف (۶۱)، چوتھی سورۃ الجمعة (۶۲) اور پانچویں سورۃ التغابن (۶۴) ھے۔ ان پانچوں سورتوں کو مسبّحات کہتے ھیں۔ جمہور علما کے نزدیک یه سورت مدنی ھے، امام قُرطبی اور ابن کثیر بھی اس کے مدنی ھونے کے قائل ھیں، لیکن امام الزمخشری (الکشاف) نے اسے مکی قرار دیا ھے، مگر سورت کے مضامین بالخصوص آیت دس (لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ) سے صاف ظاھر ھے کہ یه فتح مکه کے بعد نازل ھوئی۔

اس سورت کا نام الحدید اس کی آیت ۲۵ (وَ اَنْزَلْنَا الْحَدِیْدَ فِیْهِ بَاْسٌ شَدِیْدٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ، الآیة) کی وجه سے ھے جہاں لوھے کی افادیت بتائی گئی ھے۔ لوھا انسانی زندگی کے لیے اتنا کارآمد اور ضروری ھے که معاشرہ اس سے قطعًا بے نیاز نہیں ھو سکتا۔ ھماری زندگی کے ھر شعبے اور ھر پیشے میں لوھے کی ضرورت ھے۔ اس سورت میں یه بھی بتایا که جب لوگ باطل کی حمایت پر ڈٹ جاتے ھیں اور حق کو مٹانے کا عزم مصمم کو لیتے ھیں تو پھر حق و صداقت اور امن و امان کے علم بردار یعنی انبیاے کرامؑ بھی تلوار اٹھانے پر مجبور ھو جاتے ھیں۔

اس سورت کے آغاز میں فرمایا که زمین و آسمان کی ھر چیز اللہ کی تسبیح بیان کرتی ھے۔ اور وھی اس کا سزاوار ھے، کیونکه زمین و آسمان کی بادشاھت بھی تو اسی کی ھے۔ وہ مالک حقیقی اور قادر مطلق ھے۔ جب کچھ نه تھا تو وہ موجود تھا، جب کچھ نہیں ھو گا تو بھی وہ ضرور ھو گا۔ وہ خالق کائنات اور عالم الغیب ھے، اس کے احاطۂ علم سے کوئی شے باھر نہیں۔ صفات الٰہی بیان کرنے کے بعد فرمایا که اللہ پر اور اس کے رسول حضرت محمد صلّی اللہ علیه وسلّم پر ایمان لاؤ اور اللہ تعالٰی نے جو دولت تمھیں دے رکھی ھے اس میں سے خرچ کرو۔ یہاں بڑے واضح اور بلیغ انداز میں فرمایا که دولت کے حقیقی مالک تم نہیں بلکه اس کا حقیقی مالک اللہ ھے اور اس نے تمھیں اس کے تصرف کا اختیار دے رکھا ھے۔ دولت کو انسانی

فلاح و بہبود میں خرچ کر کے ضرورت مندوں کی ضرورتوں کو پورا کرنے کا بڑا اجر بتایا گیا ہے۔ اِنفاق فِی سبیل اللّٰہ کی ترغیب دے کر غریبوں، مسکینوں اور قومی و ملی ضرورتوں پر خرچ کرنے کی اہمیت و فرضیت واضح کی گئی ہے۔ اس سورت میں دولت، ملکیت اور ملی ضرورتوں کے نظریات پر اسلامی موقف کی وضاحت فرمائی گئی ہے۔ یہ بھی تلقین فرمائی کہ جب قوموں پر عرصۂ دراز گزر جائے تو وہ الہامی تعلیمات سے روگردانی کر کے پتھر دل ہو جاتے ہیں۔ فرمایا کہ مسلمانوں کو قساوتِ قلبی اور سخت دلی کا شکار نہ ہونا چاہیے۔ تعلق باللّٰہ قائم اور مضبوط ہو تو پھر برائیاں معاشرے میں راہ نہیں پاتیں جو پہلی امتوں میں تعلق باللّٰہ قائم نہ رہنے کی وجہ سے راہ پا گئی تھیں.

پھر فرمایا کہ مسلمان کا یہ مقام نہیں کہ وہ دنیا داری میں الجھ کر رہ جائے۔ بے شک دنیا میں بڑی کشش اور دلفریبی ہے، لیکن اس کے باوجود نیکی پھیلانا اور نیک کام کرنا شیوۂ مؤمن ہے۔ اس کا شیوہ رضائے الٰہی کا حصول اور طلب مغفرت ہے۔ تکبر اور فخر و غرور سے بچنا چاہیے۔ اللّٰہ کی راہ میں خرچ کرنے سے گریز نہ ہو۔ بخیل اور متکبر آدمی اللّٰہ تعالٰی کو قطعاً پسند نہیں ہے۔

یہ بھی فرمایا کہ لوہا قوت کا نشان ہے۔ اس سے فائدہ اٹھاؤ۔ اللّٰہ اور اس کے پیغمبروں یعنی اللّٰہ کے دین کی حمایت و نصرت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ ہونے پائے.

اللّٰہ تعالٰی نے انسانی رشد و ہدایت کے لیے پیغمبروں اور رسولوں کا سلسلہ جاری کیا۔ اس سلسلے کی آخری کڑی حضرت محمد مصطفٰی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم ہیں۔ آپ پر ایمان لانا ضروری قرار دیا گیا تاکہ اس ایمان کی بدولت زندگی کی تاریکیوں میں روشنی اور اجالا میسر آ سکے اور لوگ اللّٰہ کی مغفرت اور بخشش کے مستحق قرار دیے جا سکیں.

مآخذ: الزمخشری: الکشاف؛ (۲) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن؛ (۳) ابن کثیر: تفسیر؛ (۴) الترمذی: الجامع، ابواب تفسیر القرآن؛ (۵) الشوکانی: فتح القدیر؛ (٦) علی المهائمی: تبصیر الرحمٰن؛ (۷) نواب صدیق حسن: فتح البیان؛ (۸) جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۹) المراغی: تفسیر المراغی؛ (۱۰) امیر علی: تفسیر مواهب الرحمٰن؛ (۱۱) السیوطی: لباب النقول فی اسباب النزول؛ (۱۲) لسان العرب، بذیل مادّۂ ح دد.

(عبدالقیوم)

* **اَلحَدِید**: (ع)، بمعنی لوہا۔ سورۃ الحدید (۵۷: ۲۵) کے مطابق خدا نے لوہا زمین پر انسان کے فائدے کے لیے پیدا کیا ہے، کیونکہ ہتیار اور اوزار دونوں اسی سے بنتے ہیں، [قرآن کے اصل الفاظ یہ ہیں: "وَ اَنْزَلْنَا الْحَدِیْدَ فِیْهِ بَاْسٌ شَدِیْدٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ" الآیہ۔ صابیوں کا اعتقاد ہے کہ یہ دھات سیارۂ مریخ کے حصے میں آئی ہے۔ لوہا دھاتوں میں سب سے زیادہ سخت اور سب سے زیادہ مضبوط ہے۔ اور آگ کے اثر کا سب سے زیادہ مقابلہ کرتا ہے، مگر دھاتوں میں اسے ہی سب سے جلد زنگ لگ جاتا ہے۔ تیزاب اسے کھا جاتے ہیں۔ مثلاً انار کے تازہ عرق کے ساتھ یہ ایک سیاہ مائع، سرکے کے ساتھ سرخ اور نمک کے ساتھ زرد مائع بناتا ہے۔ سرمہ (الکُحل = Collyrium) اسے جلا دیتا ہے اور سنکھیا اسے چکنا اور سفید بناتی ہے.

قزوینی نے لوہے کی تین قسمیں بتائی ہیں: (۱) قدرتی لوہا؛ (۲) "السابورقان" جس سے سیاہ رنگ کا خام لوہا ہی مراد ہو سکتا ہے، جیسا کہ ابرق دار (micaceous)، کچی دھات اور مقناطیسی لوہا

پتھر (ironstone)، وغیرہ؛ پھر (۳) وہ لوہا جو مصنوعی طور پر بنایا جاتا ہے اور یہ دو قسم کا ہوتا ہے: اول نرم (فارسی، : نرم آهن) یا مادہ، یعنی وہ لوہا جو کوٹا پیٹا جا سکتا ہے، دوسرے سخت یا نر لوہا یعنی فولاد (فولاد) ۔ لیکن الکِندی کے نزدیک سابورقان لوہا ہی نر لوہا ہوتا ہے ۔ یہ دونوں قسم کے لوہے قدرتی یعنی معدنی کہلاتے ہیں اور ان کے برعکس فولاد معدنی نہیں ہے ۔ ان متضاد بیانات میں یہاں تطبیق نہیں دی جا سکتی ۔ چینی اور ہندی لوہا خاص طور پر سراہا جاتا ہے ۔ لوہے اور لوہ چون کا استعمال ادویات اور جادو ٹونے میں خاصی کثرت سے اور کئی طرح سے ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وُسٹنفلٹ، ۱ : ۱۰۷، مترجمۂ Ethé، ص ۴۲۳؛ (۲) الدمشقی: نُخْبَة الدهر فی عجائب البَرِّ و البحر، طبع Mehren، ص ۵۴؛ (۳) E. Wiedemann: *Beiträge zur Gesch. d. Naturw.*، ۲۴ : ۱۱۴؛ (۴) ابن البیطار، در Leclerc: *Notices et extraits*، ۱ : ۳۲۲؛ (۵) *Steinbuch des Aristoteles*، طبع Ruska، ص ۱۸۰.

(J. RUSKA)

اَلْحُدَیْدَة: عرب کی ایک بندرگاہ [اور اسی نام کے صوبے (= لواء) کا دارالحکومت]، جو بحیرۂ احمر میں مُخا [رَکّ بآں] کے شمال، شمال مغرب میں تقریباً ایک سو دس میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ یہ قہوہ کی تجارت کے اعتبار سے یمن کی سب سے زیادہ اہم بندرگاہ ہے اور وَسطی افریقہ سے آنے والے حُجّاج جہاز سے یہیں اترتے ہیں ۔ [مقامی روایت کے مطابق] یہ مقام ایک ولی شیخ صادق کی حفاظت میں ہے جو اس کا سرپرست ہے اور جس کا عرس ماہ شعبان کی ۱۰ تاریخ کو منایا جاتا ہے ۔ نی بور Niebuhr اور زیٹسن Seetzen کے زمانے میں الحُدَیْدَہ، صَنْعاء کے امام کے زیر نگیں تھا ۔ ۱۸۳۷ء میں ابراہیم پاشا اس شہر کا کماندار تھا ۔ ۱۸۹۹ء سے پہلے الحُدَیدہ یمن کی ولایت کا ایک حصہ تھا، مگر سال مذکور کے بعد اس نے ایک الگ ولایت کی حیثیت اختیار کر لی ۔ شہر قلعہ بند ہے اور اس کے چاروں طرف بہت سے نَخْلِستان اور دوسرے پھلوں کے باغات ہیں ۔ اس میں ایک بڑی فوج رہتی ہے ۔ یہاں ایک ڈاکخانہ اور تار گھر، ایک فوجی شفاخانہ اور ایک بارود خانہ (میگزین) ہے ۔ بازار چھوٹے ہیں اور بےقاعدہ، مگر بہت گنجان آباد ہیں ۔ بیش‌تر مکانات گھاس پھوس کی جھونپڑیاں ہیں، صرف امیر تاجروں کے مکان پتھر کے بنے ہوئے ہیں ۔ بڑے بازار کے اندر تمام ضروریاتِ زندگی کا وافر ذخیرہ موجود رہتا ہے ۔ مضافات میں عربوں کے علاوہ بہت سے ہندوستانی بنیے یعنی ہندو دکاندار، پاکستانی، سومالی، ایرانی، یہودی اور حبشی لوگ آباد ہیں ۔ الحُدَیْدَہ کی آب و ہوا صحّت بخش ہے اور شہر بخار سے پاک ہے ۔ یہاں کا درجۂ حرارت بالعموم زیادہ ہوتا ہے اور اپریل، مئی، اگست اور ستمبر کے مہینوں میں بہت بڑھ جاتا ہے ۔

حُدَیْدہ کی بندرگاہ سے مندرجۂ ذیل اشیا دساور کو جاتی ہیں: قہوہ، یمن کی بڑی پیداوار ہے، مگر اس کی برآمد آج کل بہت کم ہو گئی ہے، اس وجہ سے اب قہوہ بہت بڑی مقدار میں برازیل سے برآمد ہوتا ہے؛ بکری اور بیل کی کھالیں یورپ، امریکہ اور آسٹریلیا کو بھیجی جاتی ہیں؛ قہوہ کو بند کرنے کا سامان؛ باجرا، خشک میوہ جات، کھجور، لوبان، بیروزہ، کپڑا ۔ گلابی رنگ کے موتی بھی، جو حدیدہ کے قریب سمندر سے نکالے جاتے ہیں، کسی زمانے میں دساور کو بھیجے جاتے تھے ۔ مویز منقی، کھجور اور شہد یہاں سے

دوسرے شہروں خصوصاً صنعاء کو بھیجا جاتا ہے.

اشیاے درآمد حسب ذیل ھیں: ریشمی اور اونی کپڑا انگلستان، امریکہ اور ھندوستان سے آتا ھے؛ شکر ھندوستان، چین فرانس اور آسٹریا سے آتی ھے؛ تمباکو مصر، ترکی اور ایران سے آتا ھے؛ چاول ھندوستان سے آتا ھے - پٹرول جو ایک زمانے میں زیادہ تر امریکہ سے آتا تھا مگر اب بالعموم سے آتا ھے.

[قریب تر اعداد و شمار کی رو سے صوبۂ الحدیدة کی آبادی تقریبا چھے لاکھ ساٹھ ھزار، اور شہر کی آبادی تقریبا پچاس ھزار ھے - صوبۂ الحدیدہ میں یہ اضلاع شامل ھیں: الحدیدة، بیت الفقیہ، باجل، الزیدیہ اور لحیہ].

مآخذ: (۱) C. Niebuhr: Beschreibung von Arabien، ص ۲۲۸؛ (۲) وھی مصنف: Reisebeschreibung nach Arabien، ۱: ۳۲۳ تا ۳۲۵؛ (۳) K. Ritter: Erdkunde، ۱۲: ۸۲۳ تا ۸۲۷؛ (۴) Renzo Manzoni: El Yemen (روما ۱۸۸۴ء)، باب ۸، ص ۳۰۷ تا ۳۶۱؛ (۵) W. Schmidt: Das südwestl Arabien (Halle a/S) ۱۹۱۳ء، ص ۸۰ تا ۱۰۰.

(J. SCHLEIFER)

حدیدی: چھوٹے درجہ کے ایک عثمانی شاعر کا تخلص، جس کا زمانۂ حیات دسویں صدی ھجری/ سولھویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشرے ھیں اور جو ایک منظوم وقائع نامہ کا مصنف ھے - اس کے ایک قریبی معاصر سیہی کے قول کے مطابق اس کا گھر فریجک Feredjik (Enos کے نزدیک) تھا، جہاں وہ خطیب تھا - اس نے حدیدی مخلص [تخلص] اختیار کر لیا کیونکہ پیشے کے اعتبار سے وہ لہار تھا.

اس کی غیر شائع شدہ عثمانی خاندان کی تاریخ، جو ۹۳۰ھ/۱۵۲۳-۱۵۲۴ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی، بحر ھزج میں کوئی سات ھزار بڑے بے لطف اشعار پر مشتمل ھے؛ اس تاریخ میں مندرج آخری واقعہ ابراھیم پاشا کا وزارت عظمی کے عہدے پر (۹۲۹ھ/ ۱۵۲۳ء میں) تقرر ھے - ایک دیباچے میں حدیدی بیان کرتا ھے کہ بایزید ثانی کے دور حکومت کے ابتدائی برسوں کے متعلق اس کا بیان شیخ عاشق پاشا اوغلو، یعنی عاشق پاشا زادہ [رک بآن] کی تاریخ کی منظوم شکل ھے؛ لیکن اس حصے، یعنی کتاب کے پہلے دو تہائی حصے میں اوروج Urudj متن کی خصوصیت کے کچھ ضمنی واقعات بھی شامل ھیں، مثلاً بایزید اول کی خودکشی کے متعلق عبارت، جسے سعد الدین (۱: ۲۱۷، قب Hammer-Purgstall: GOR، ۱: ۶۲۷؛ ایک اور مثال کے لیے دیکھیے A.S. Levend: Gazavāt-nāmelar....، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۸۲) نے حقارت آمیز طریقے سے نقل کیا ھے - کتاب کے باقی حصے کے متعلق اس کا دعوی ھے کہ وہ طبع زاد ھے - لطیفی کے قول کے مطابق وہ اس کتاب کو سلطان سلیمان اول کے حضور میں پیش کرنے میں کامیاب نہ ھو سکا - اگرچہ پچوی Pečwi اسے اپنے مآخذ میں سے ایک بتاتا ھے (۱: ۳)، لیکن یہ شاید معمولی اھمیت رکھتی ھے - اس کے صرف چند ایک قلمی نسخے استانبول میں باقی رہ سکے ھیں: اسعد افندی (سلیمانیہ)، عدد ۲۰۸۱، جس کے آخری حصے کو آگ سے خاصا نقصان پہنچا ھے؛ علی امیری منظوم، عدد ۱۳۱۷، جدید (ان دونوں کے لیے دیکھیے *Istanbul Kütüpaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları*، ۱/۲، عدد ۹۹)؛ کتاب خانۂ جامعہ عدد T ۱۲۶۸، ایک اچھا قدیم نسخہ (دیکھیے L. Forrer، در *Isl.*، ج ۲۶ (۱۹۴۲ء)، شمارہ ۱۷؛ ولی الدین (بایزید) ۱۵۲ / ۳۴۴۳ (دیکھیے *Tanıklariyle Tarama Sözlügü*، ج ۴، انقرہ ۱۹۵۷ء،

ص X) ـ برلن Staatsbibliothek (*Katal* : Pertsch، ص ۲۳۲) میں ایک نسخہ ہے، اور ایک اچھا مخطوطہ، جو بظاہر قدیم معلوم ہوتا ہے، حال ہی میں موزہ بریطانیہ (Or ۱۲۸۹۶) نے حاصل کیا ہے۔

حدیدی نامی ایک شخص کی نظمیں منتخب کلام کے بعض مجموعات میں محفوظ ہیں (مثال کے طور پر دیکھیے، *Topkopı Sarayı* : F. E. Karatay *türçe yazmalar Kataloğu* .....، ج ۲، عدد ۲۶۶۵، ۲۶۹۰)۔

مآخذ : (۱) سہی، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲؛ (۲) لطیفی، ص ۱۲۷ تا ۱۲۹؛ (۳) محمد فواد کوپرولوزادہ، در *Mitt. z. osm. Gesch.*، ج ۱ (۱۹۲۱ - ۱۹۲۲ء)، ص ۲۲۰ تا ۲۲۲؛ (۴) برسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۴۵ تا ۴۶ (ناقص)؛ (۵) Babinger، ص ۹۵ (مع مزید حوالہ‌جات)۔

(V. L. MÉNAGE)

* **حَذْف** : قطع و برید کا عمل، مثلاً کسی جانور کی دم یا بال یا کپڑے کے کسی حصے کا کاٹ لینا ۔ اس کے علاوہ یہ لفظ حسب ذیل معنوں میں استعمال ہوتا ہے : (۱) بطور ایک نحوی اصطلاح کے، خصوصاً کسی حرفِ علّت کو گرا دینا، مثلاً وَہَبَ سے یَہَبُ میں (واو حذف ہوگئی)، یَقُومُ سے قُمْ میں (واؤ حذف ہوگئی)، یرمی سے (لم) یرمِ میں (یا حذف ہوگئی)؛ (۲) کسی جملے کے جزو کو ساقط کر دینا، مثلاً مبتدا کو یا خبر کو یا شرط کو یا جزا کو (دیکھیے البیضاوی، تفسیر سورۂ یونس : آیة ۸۱ و بعد)؛ (۳) عروض میں کسی آخری سبب خفیف کو گرا دینا اس طرح سے کہ فاعلاتن سے تن حذف کیا 'فاعلا' رہا اُسے فاعلُن سے بدل لیا [نیز رک بہ نحو]۔

مآخذ : (۱) الیازجی : فصل الخطاب، ۴ : ۲۴؛ (۲) Freytag : *Darstelling der arabischen verskunst*، ص ۸۶؛ (۳) التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۳۱۸ و بعد؛ (۴) الجرجانی : التعریفات، طبع فلوگل Flügel، ص ۸۸ ۔

(T. H. WEIR)

⊗* **حِرَاء** : [اسے حَرَاء اور حَرَا بغیر ہمزہ کے بھی لکھتے ہیں] ۔ مکّۂ معظمہ سے شمال مشرق کی جانب تقریباً تین میل کے فاصلے پر جبل ثَبِیْر کے بالمقابل ایک پہاڑ ہے ۔ اکثر اوقات ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ آتا ہے اور انہیں بعض اوقات سمندر کی دو لہروں سے تشبیہ دی جاتی ہے ۔ یہ دونوں پہاڑ بے آب و گیاہ ہیں اور چند خار دار جھاڑیوں کے سوا وہاں اور کچھ نہیں اگتا۔

حِرَاء جبل ثَبِیْر سے زیادہ بلند ہے اور اس کے اوپر ایک سیدھی ڈھلوان اور پھسلواں چوٹی ہے، جس پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم بعض صحابیوں کے ساتھ ایک بار چڑھے تھے۔

[عہد رسالت سے پہلے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی یہ عادت مبارک تھی کہ آپؐ اسی غار میں خلوت گزین ہو کر کئی کئی دن تک اللہ تعالٰی کی عبادت (= تَحَنُّث) کیا کرتے تھے ۔ جب زاد ختم ہو جاتا تو آپ گھر تشریف لے جاتے اور زاد لے کر پھر اسی غار میں واپس آ کر یاد الٰہی میں منہمک ہو جاتے ۔ اسی غار میں آپ پر پہلی وحی نازل ہوئی : اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ۙ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۙ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ۗ (۹۶ [العلق] : ۱ تا ۵) ۔ اس وجہ سے اس کا موجودہ نام جَبَلُ نور ہے ۔ جب پہلی وحی نازل ہوئی تو اس وقت آپؐ کی عمر چالیس برس کی تھی اور رمضان المبارک کی ۱۷ تاریخ تھی]۔

[البلاذری نے انساب الاشراف (۱ : ۱۰۵) میں بیان کیا ہے کہ جب رمضان کا مہینا شروع ہوتا تو قریش کے بعض لوگ تعبُّد و تحنُّث کی خاطر

حراء میں خلوت گزین ہو کر ذکر و فکر اور عبادت و تحنث میں مہینا بھر مشغول رہتے اور جو مساکین ان کے پاس جاتے انوہیں کھانا کھلاتے اور شوال کا چاند طلوع ہونے پر حراء سے باہر نکلتے، بیت اللہ کا طواف کرتے، پھر گھروں کو واپس آتے.

ابن حزم (جمهرة انساب العرب، ص ۴۴) کا کہنا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم غار حراء میں ارادۂ الٰہی کے تحت تشریف لے جاتے ۔ نہ تو کسی نے آپ کو اس امر کا مشورہ دیا، نہ آپ نے کسی کو وہاں جاتے دیکھا کہ آپ اس کی تقلید کرتے ۔ حاجی لوگ اب بھی اس غار کی زیارت کرتے ہیں].

مآخذ: [(۱) ابن ہشام: سیرہ، ۱ : ۲۵۱؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، ۱ : ۱۹۴؛ (۳) ابن سید الناس: عیون الاثر، ۱ : ۸۰؛ (۴) الذهبی: تاریخ، ۱ : ۶۷؛ (۵) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱ : ۲۸۰؛ (۶) المقریزی: امتاع الاسماع، ص ۱۲؛ (۷) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۳ : ۵ ببعد؛ (۸) یاقوت: معجم البلدان، بذیل ماده؛ (۹) البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۱۰۳ تا ۱۱۰؛ (۱۰) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۴۴ تا ۴۵؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد؛ (۱۲) شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، بار ششم، ۱ : ۲۰۰ تا ۲۰۵؛ (۱۳) قاضی محمد سلیمان: رحمة للعلمین، ج ۱؛ (۱۴) محمد ابراہیم میر: سیرت مصطفیٰ]؛ (۱۵) Burckhardt : *Die Chroniken der Stadt Makka*، ۱ : ۳۲۶ ببعد؛ (۱۶) علی بے : *Travels*، ۲ : ۶۵؛ (۱۷) Burckhardt : *Travels in Arabia*، ۱ : ۳۲۰ ببعد.

(T. H. Weir و [ادارہ])

حَراز: (جیسے (حَرّاس) Haras، (حُرّاس) Harras اور حُرّاز Harrāz بھی لکھا جاتا ہے) جنوبی عرب میں ایک بلند سلسلۂ کوہ جو صنعاء [رک باں] کے مغرب میں وادی سہام اور وادی سُردُد کے مابین حضور شعیب [رک باں] کے قریب واقع ہے ۔ یہ برکانی چٹانوں سے بنا ہوا ہے اور اس کی بلندی آٹھ ہزار پانچ سو فٹ سے زائد ہے.

حراز میں مندرجۂ ذیل پہاڑ شامل ہیں: لہاب (مع جبل مُنار، جبل مِذرہ، جبل شُکُرف، جبل لکمہ)، ہوزن (جیسے جنوبی عرب کے کتبوں میں [illegible] (ہوزن) لکھا گیا ہے، مع جبل قارد و کاہل) اور شبام، مسار اور مؤخر الذکر سے ملحق صعفان ۔ حراز کے قابل ذکر مقامات یہ ہیں: مناخہ کا بڑا شہر (جو شبام کے جنوب مشرق میں ہے اور جس کی آبادی تین ہزار ہے اور جو حراز کے قائم مقام کا مسکن ہے ۔ حیمہ [رک باں] اور جبل عانز، جو حراز کے جنوب مشرق میں ہے ۔ عطارہ (مسار اور ہوزن کے درمیان جو گزشتہ زمانے میں یام (نجران) کے داعی کی جائے سکونت تھی) مسار کا بڑا گاؤں (جو اسی نام کے پہاڑ پر واقع ہے)، شبام (جو اسی نام کے پہاڑ پر واقع ہے)، لکمہ (شبام کے شمال میں)، موزہ (مناخہ سے تین گھنٹے کی مسافت پر ہے)، اُسل (جو اسی نام کے پہاڑ پر مسار کے قریب واقع ہے)، برار (برار مؤخرالذکر مسار کے قرب میں)، امنہ یا قصیبہ (جو ہوزن پر واقع ہے) ۔ حراز کے دامن میں حجیلہ کا شہر واقع ہے ۔ وادیاں حسب ذیل ہیں: جار اور ادروب (دونوں صعفان کے مغرب میں بنو عراف کے علاقے میں ہیں) اور حجان (برار کے گاؤں کے قریب) ۔ پہاڑوں پر قہوہ کے وسیع باغات ہیں، جن میں عمدہ قسم کا قہوہ پیدا ہوتا ہے ۔ یہاں کے پھل (یعنی خوبانی، آڑو، ایک چھوٹی قسم کی ناشپاتی، انگور کی متعدد اقسام اور اخروٹ) دور دور تک مشہور ہیں ۔ حراز کے بعض باشندے شافعی ہیں اور بعض اسمٰعیلی.

موجودہ زمانے میں حراز کی تقسیم حسب ذیل

ھے : (۱) بنو عراف (جو صعفان پر آباد ھیں)؛ (۲) خاص صعفان؛ (۳) مسار؛ (۴) المغاربه (جو مسار کے شمال میں ھیں)؛ (۵) بنو اسمعیل (مسار کے شمال مغرب میں)؛ (۶) حصبان (وادی دیان پر، جو سردد کی ایک معاون ندی ھے)؛ (۷) ھوزن؛ (۸) لہاب؛ (۹) ثلث (لہاب کے قریب)؛ (۱۰) یعابر (مناخه کے جنوب میں)؛ (۱۱) مقاتل (ثلث سے ملحق)؛ (۱۲) العقمر (مناخه کے جنوب مشرق میں)۔

۱۷۶۳ء تک حراز (برائے نام) صنعاء کے امام کے زیر نگیں تھا، تاھم اسی سال اسے نجران (یام) کے مکرمی خاندان نے، جو اسی زمانے میں نمودار ھوا تھا، امام صنعاء سے چھین لیا۔ ۱۸۷۲ء میں یمن کے داعی احمد الشبامی کے قلعے کو، جو عطارہ میں واقع تھا، ترکوں نے تباہ کر دیا، جس پر یام کے لوگوں نے ترکوں سے مصالحت کر لی اور نجران میں اپنے قبائلی علاقوں میں چلے گئے۔

الھمدانی کے وقت میں حراز کا مخلاف، یعنی صوبه، مندرجۂ ذیل سات اضلاع پر مشتمل تھا : ھوزن؛ کرار (جنوبی عرب کے کتبوں میں ”کرر“، جسے گلازر Glaser نے کرار اور یاقوت نے کرار لکھا ھے)، جو مویشیوں کی ایک اعلٰی نسل کے لیے مشہور ھے؛ صعفان (یاقوت کی معجم میں غلطی سے صعقان چھپ گیا ھے)؛ مسار (مع قلعه و چاہ و آب رسانی کے ذرائع کے)؛ لہاب؛ مجیح (یاقوت : مجنح) اور شبام (جہاں ایک قلعه اور ایک بڑی مسجد ھے)۔ ان تمام مقامات کا مجموعی نام حراز و ھوزن تھا اور اس علاقے کو حراز المستحرزه یا بالاختصار صرف حراز بھی کہتے تھے (صفة جزیرة العرب، ص ۱۰۵ س ۹ تا ۱۱)، میں سات کا عدد پورا کرنے کے لیے حراز المستحرزه اور ھوزن کو ایک ھی شمار کرنا ضروری ھے۔ اس کتاب (ص ۶۸ س ۱۷ تا ۱۹) میں شبام اور صعفان کو حذف کر دیا گیا ھے، لیکن حراز اور حراز المستحرزه کو دو الگ الگ حصے بتایا گیا ھے)۔ یه علاقه اناج کے کھیتوں، شہد اور تل کی پیداوار کے اعتبار سے بہت زرخیز تھا۔ حراز کے مقامات کے ضمن میں الھمدانی مندرجۂ ذیل کا ذکر کرتا ھے : تیم، الادروب، عجب، الاحص، الذنبات، العارضه، المعشور، صولانه (ایک مستحکم مقام)۔ حراز کی منڈی الموزہ تھی۔ یہاں کے باشندوں کو الھمدانی حراز اور ھوزن بتاتا ھے، جو اس کے بیان کے مطابق حمیری نسل کے دو قبیلے تھے۔ حراز میں حناتله، لعف اور نشق بھی آباد تھے، جو قبیلۂ ھمدان سے تھے (قب مقالۂ ھمدان)۔ حراز کے لوگوں کی زبان فصیح اور غیر فصیح عربی کے بین بین تھی۔

زمانۂ حال میں گلازر (Eduard Glaser) سیاح نے حراز کا دورہ کیا ھے، اور وھاں کے حالات کی چھان بین کی ھے۔

مآخذ (۱) الھمدانی : صفة جزیرة العرب، ص ۶۸ س ۱۷ تا ۱۹، ص ۲۷ س ۱ و ۹، ص ۱۰۳ س ۲۶، ص ۱۰۵ س ۹ تا ۲۵، ص ۱۲۵، س ۹ تا ۲۳، ص ۱۲۶ س ۴، ۱۰، ۱۴ و ۱۷، ص ۱۳۵ س ۷ تا ۹، ص ۱۹۳ س ۲؛ (۲) یاقوت : معجم، ۲ : ۲۲۹ و ۳ : ۷۳، ۲۰۲، ۲۳۶ و ۴ : ۳۷، ۵۳۵؛ (۳) Kay : *Jaman*، مطبوعۂ لنڈن ۱۸۹۲ء، ص ۱۸، ۱۹، ۱۳۵، ۱۷۵ (ترجمه)؛ (۴) K. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، ص ۲۴۹ تا ۲۵۰؛ (۵) K.Ritter : *Erdkunde*، ۱۲، ۸۳۳، ۹۱۰، ۹۱۳، ۹۱۴، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰؛ (۶) A. Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۲۰۸ (پیرا ۲۰۱ [illegible] پیرا ۳۸۲)؛ (۷) E. Glaser : [illegible] *nach Ṣan'ā*، در *Peterm. Mitteil*، [illegible] ۸۸ [illegible]، ۱۰، ۳۳ تا ۳۷، ۴۵ اور جدول ۱۔

[illegible]

حَرازِم (= ابن حِرزِہم) : ابوالحسن علی بن اسمٰعیل بن محمّد بن عبداللہ، [امام] الغزالیؒ کے مکتب فکر کا ایک فقیہ اور صوفی ۔ وہ فاس کا باشندہ تھا ۔ اس کے قدیم ترین سوانح نگار التّادلی نے اس کی تاریخ پیدائش نہیں لکھی، لیکن قیاس یہ ہے کہ اس کی پیدائش یوسف بن تاشفین کے عہد کے نصف آخر میں ہوئی ہو گی ۔ اس نے شعبان ۵۵۹ھ کے آخری عشرے / جولائی ۱۰۶۳ء میں، یعنی مرابطوں کے زوال کے سولہ سال بعد وفات پائی۔

اوائل عمر ہی میں اس کے روابط شیخ ابوالفضل ابن النّحوی (م ۵۱۳ھ/۱۱۱۹-۱۱۲۰ء) سے قائم تھے، جو امام الغزالیؒ کے افکار کا پیرو کار تھا، لیکن الغزالیؒ کے تصوّف سے واقفیت کے لیے سب سے بڑھ کر وہ اپنے چچا ابو محمّد صالح بن حرزہم کا احسان مند ہے ۔ ابن حرزہم کا یہ چچا بلادِ مشرق کے سفر کے دوران میں شام اور فلسطین میں بھی قیام کر چکا تھا، جہاں خوش قسمتی سے اسے اپنے مرشد ابو حامد سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ۔ علی بن حرزہم کو فاس میں درس و تدریس کے دوران میں نہایت ذہین لوگوں کو اپنے علم و فضل سے مستفیض کرنے کا موقع ملا ۔ ان میں ابو مدین شعیب جیسا خلیق نوجوان بھی شامل تھا جس نے علم کے شوق اور اساتذہ کی تلاش میں مراکش کا سفر بھی اختیار کیا۔

مرابطی حکومت کے کٹھن ایام میں، جب کہ عدالت احتساب کی سختی اور طاقت بڑھتی جا رہی تھی، ابن حرزہم اپنے معتقدات پر ڈٹا رہا، لیکن مرابطیوں کے مالکی فقہا نے جو گھٹن اور تنگی کی فضا قائم کر رکھی تھی، اس میں ابن حرزہم کو شبہہ و شک اور خوف و ہراس کا سامنا کرنا پڑا ۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن اس نے ارباب اقتدار کی دھمکیوں اور مطالبات کے پیش نظر اپنے گھر میں رکھی ہوئی احیاہ علوم الدین کو جلانے کا تہیہ کر لیا ۔ اس کے بعد اس نے خواب میں دیکھا کہ اسے زد و کوب کیا جا رہا ہے، جس کے اثرات بیداری کے بعد بھی وہ محسوس کرتا رہا ۔ یہ غیبی تنبیہ اس کے لیے سود مند ثابت ہوئی ۔ بعض اوقات اس نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ اپنے افکار کی مدافعت کرنے اور ان کا احترام کرانے کے لیے اپنی جان اور پرامن زندگی کو خطرے میں ڈالنے سے بھی دریغ نہ کرے گا ۔ فاس میں اسے قید و بند کے مصائب برداشت کرنے پڑے ۔ اس زمانے میں ایک ولی بقید حیات تھے، جن کا نام ابو یعزا تھا، لیکن عوام انھیں سیدی بو عزّا کے نام سے پکارتے تھے: ان کی مداخلت سے ابن حرزہم کی جان بچ گئی ۔ بایں ہمہ یہ واقعہ ابن برّجان کے لیے جان لیوا ثابت ہوا، جس نے ابن حرزہم کو اس امر کی کھلی چھٹی دے رکھی تھی کہ وہ پوری قوت سے ان فقہا کی مذمت کرے جو تصوف اور حکیمانہ تصورات کے خلاف سخت رویہ اختیار کیے ہوئے تھے۔

علی بن یوسف نے فرمان صادر کر دیا تھا کہ ابن برّجان کی نعش کو کوڑے کے ڈھیر پر ڈال دیا جائے ۔ ابن حرزہم اس وقت مراکش میں مقیم تھا ۔ اس نے اس ناشائستہ حکم کے خلاف زبردست احتجاج کیا اور دارالحکومت کے عوام کو برسر عام بلا کر کہا کہ وہ اس صوفی عالم کی شان کے شایاں نماز جنازہ کا اہتمام کریں۔

جہاں تک ابن حرزہم کی سوجھ بوجھ اور علمی شہرت کا تعلق ہے وہ ابن العریف، ابن برّجان، بلکہ غرناطہ کے ابوبکر المیورقی کے پائے کا بھی نہیں ہے (جو اندلس میں علم تصوف کے تین نمائندے تھے) اور نہ اس کا موازنہ مشہور اندلسی صوفی ابن القاسی ہی سے ہو سکتا ہے، پھر بھی ابوالفضل ابن

النحوی کی طرح اس کا تعلق بلاشبهه مشائخ کے اس گروه سے هے جو اگرچه قلیل التعداد تھا، لیکن نهایت دلیر اور علم و فضل کے اعتبار سے ممتاز تھا اور جس نے خاص طور پر اندلس اور کسی حد تک مغرب اقصٰی میں همت اور اخلاقی جرأت سے کام لے کر مرابطیوں کی عدالت احتساب کی سختیوں اور بدعنوانیوں کے خلاف پر زور احتجاج کیا۔ اس طرح یه مشائخ مرابطی خاندان کے زوال میں ممد و معاون ثابت هوے، جس کی سیادت کا خاتمه امام الغزالیؒ کے ایک معتقد اور ان کے افکار کے پیروکار ابن تومرت [رک باں] کے هاتھوں هونے والا تھا.

سیدی علی کا مزار سیدی حرازم میں هے، جو فاس سے پندره کیلومیٹر جنوب مشرق کی طرف واقع هے۔ وهاں گرم پانی کا ایک چشمه بھی هے، جهاں قصبے کے لوگ بکثرت آتے جاتے رهتے هیں.

مآخذ: علی بن ابی زرع، فاس ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء، ص ۹۱؛ (۲) ابن القاضی: جذوة الاقتباس، فاس ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۲ء، ص ۲۹۳؛ (۳) الکتّانی: سلوة الانفاس، فاس ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹ء، ۳: ۶۹؛ (۴) احمد بابا: نیل الابتهاج، فاس ۱۳۱۷ھ/ ۱۹۰۰ء، ص ۱۸۲؛ (۵) ابن حرزهم کے نام کی ساخت کے لیے دیکھیے المقصد (*Vies des saints du Rif*)، ترجمه مع حواشی از G. S. Colin، در *AM*، ۲۶ (۱۹۲۶ء): ۱۲۰، حاشیه ۳۸۵؛ (۶) التّادلی: تشوّف، طبع A. Faure، رباط ۱۹۵۸ء، ص ۱۴۷ ببعد۔ پهلی کتاب، جو قابل استفاده هے، یهی تذکره اولیاء هے، جو پانچویں صدی هجری / گیارهویں صدی عیسوی تا ساتویں صدی هجری / تیرهویں صدی عیسوی کے مغرب اقصٰی، بالخصوص مراکش کے اولیاے کرام کے حالات سے متعلق قدیم ترین سوانحی مآخذ هے.

(A. FAURE)

اَلْحَراسِیس: (حَرسُوسِی؛ ان کی اپنی بولی میں: حرسه (حرسی)، چارسو یا اس سے کم اسلحه بردار مردوں پر مشتمل، دو زبانیں بولنے والا ایک خانه بدوش عربی قبیله، جو مذهباً شافعی سنّی اور علاقائی سیاسی گروه بندی کے اعتبار سے هناوی تھا۔ انهیں ''الرمال'' ''ریگستان'' (الربع الخالی [رک باں]) کے جنوب مشرقی کونے میں نیچے کی جانب کے بے آب و گیاه صحرا (جدّة الحراسیس) میں رهنے والے العیرة سے مطابقت دی گئی هے۔ لیکن عام طور پر وه سمندر کے قریب کے علاقے میں، البطاحره [رک باں] کے سواحل اور جنوبی الجنبه [رک باں] کی طرف پھیلی هوئی سرسبز وادیوں میں آباد هیں۔ ان کے نام سے منسوب ان کا قبائلی علاقه، جسے وه اور المهره [رک باں] صرف اجدّة کهتے هیں، وادی مقشن اور وادی عاره [رک باں] کے (اندرونی) آخری حصوں سے مشرق شمال مشرق اور مشرق کی طرف (وادی عاره کو حرسوسی اور مهری میں حوودی ذاوره ḥa-Wōdī dhOreh کهتے هیں - سیح الاحیمر (عرب کے بے آب و گیاه صحرا کے جنوب مشرق کا ایک چھوٹا سا حصه) اور الحقف یا الحقف کے شمالاً جنوباً پھیلے هوے لمبے پتلے ٹکڑے تک چلا گیا هے اور رملة السحمه (الرمال کے کنارے کا ایک علاقه) سے الصغوت کے چھوٹے زمین بند نکاس اور اس کے آخری ریگستانی علاقے البطحات a-Baṭḥāt میں سے هوتا هوا جنوب کی طرف وادیوں (ندیوں) کے ایک مجموعے تک پھیلا هوا هے، جو ساحل الجازر کے ذریعے سے بحر عرب کے غبة صوقره میں شامل هو جاتا هے۔ ان میں سے شمال مشرق سے جنوب مغرب کی طرف بهنے والی ندیاں یه هیں: هیتام (هیتوم)، ارونب، غدان (یا مشرقی غدون)، ووطف، اور عینینه، یعنی الجازر کا جنوبی حصه، جس کے بالائی حصے کی بابت کثیر اللسان جنوبی عربوں میں اختلاف پایا جاتا هے؛ ان میں سے بعض ''ح'' کے ساتھ جیسا که لکھتے هیں، جنیبی (و بطحری)

تسمیۂ مقامات میں ''حَرِکات'' (=را ک کا درخت) ملتا ہے۔

مشرقی ساحل پر واقع راس الدّقم سے موٹر کا راستہ حرسوسی علاقے کے شمال مشرقی سرے کو چھوتا ہوا گزرتا ہے اور اسے جنوبی ساحلی سلالہ (رک باں) سے ایک جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف جانے والا ایک اور موٹر کا راستہ قطع کرتا ہے، جو جنوبی ساحل کے مقام سلالَۃ (مہری، وغیرہ: طسلولۃ Ṭsalōlet، لیکن شحری ۔ قراوی: طسلولت Ṭsalolt)، سے آتا ہے ۔ یہ دونوں راستے مل کر شمال میں سیح یا صحراے الدُّروع سے ہوتے ہوئے عبری اور البُریمی (رک باں) تک چلے جاتے ہیں ۔ پانی کے کسی ایک بھی مستقل منبع کے بغیر عموماً تیل کے کھوجیوں کی کھودی اور ڈھکی ہوئی مخفی قلمات کے سوا)، الحراسیس بعض اوقات، موسم گرما میں بھی، اپنے مویشیوں کو بغیر [illegible] پلائے چراتے ہیں، جبکہ خود دودھ پر گزارہ [illegible] ہیں (جزا، یجزا؛ رک بہ الدّھناء).

اس قبیلے کے [illegible]، ذہانت اور دوستانہ جذبے سے [illegible]tram Thomas ، *Alarms and excursio*[illegible] ص ۲۸۳ [illegible] طباعت [illegible] "Hasaris" کو ملحوظ رکھیے) بہت متأثر [illegible]، جنھوں نے راہنماؤں اور ترجمانوں کے طور پر [illegible] کی مدد کی ۔ حرسوسی بولی کا سب سے پہلا مغربی مطالعہ اسی تعلق کا مرہون منت ہے ۔ قدیم جنوبی سامی سے نکلنے والی دوسری جنوبی قبائلی زبانوں کی طرح، جو متعلقہ قدیم جنوبی عربی کے مقابلے میں کہیں زیادہ عرصہ زندہ رہی ہیں، یہ بولی مزید تحقیق کی مستحق ہے ۔ المہری اور الحرسوسی کے کثیر الاستعمال لفظ ''بال'' (عربی بعل ''آقا یا مالک'') کا حرسوسی میں ایک متبادل بول بھی ہے (قب بطحری: بعل، عین کے ساتھ؛ شحری ۔ قراوی: بئل، تخفیف کر کے ہمزہ بنا کر؛ اس کے ساتھ ساتھ کبھی کبھی شحری ۔ قراوی: بال) ۔ مؤنث کے لیے عربی: بعلۃ؛ حرسوسی اور مہری: بالت، بطحری: بعلت: اور اس کے برعکس شحری ۔ قراوی: بئلت ۔ عربی: الٰہی (ربّی) کے لیے حرسوسی: اَبلی اور مہری: اَبالی؛ دونوں کو حرف تعریف اور ضمیر اضافت سے دو بار متعین کیا گیا ہے ۔

افراد کے درمیان بولی کے خاصے اختلاف کے ساتھ حرسوسی زبان نشیبی علاقے (عمان) کے قبائل کی ''چار اجنبی زبانوں'' کی بہ نسبت عربی زبان سے زیادہ متأثر معلوم ہوتی ہے اور یہی حذرہ (ح کے ساتھ) کے معنی ہیں ۔ Thomas کے علی الرغم کتاب پیدائش، ۱۰: ۲۷، کے ہدُورام Hadoram (ھ کے ساتھ) سے اسے کوئی تعلق نہیں، پھر بھی حرسوسی بہت سے قدیم اور دلچسپ الفاظ کو بڑی مضبوطی سے برقرار رکھے ہوئے ہے، جو اس کے ساتھ ساتھ اسے (خواہ یہ مہری کی صرف ایک شاخ ہی کیوں نہ ہو) بالکل ممتاز بنا دیتے ہیں ۔

اس قبیلے کی بڑی شاخوں کے عربی نام یہ ہیں: (۱) بیت عکیبت؛ (۲) بیت مطیرہ؛ (۳) بیت عفری؛ (۴) بیت قدران اور (۵) بیت برحاہ ۔ علاوہ ازیں سب سے بڑے گروہوں میں سے ایک گروہ بیت شعلہ ہے، جو (۱) یا (۲) کی ایک شاخ یا ذیلی شاخ ہے ۔ حاکمانہ اقتدار بیت عکیبت کو حاصل ہے ۔ سب سے بڑا قائد (بزبان حرسوسی مقدم، جمع: مقدمۃ) ۱۹۶۲ء میں شرقی بن عکس (حرسوسی: عکس اور اَکس) تھا ۔ منصب و مرتبہ میں دوسرا درجہ بیت مطیرہ کے شیخ سالم بن ہویلہ کا ہے؛ اس سے پہلے حاکمانہ اختیار و اقتدار بیت مطیرہ کو حاصل تھا ۔

مآخذ: رک بہ البطاحرۃ، مآخذ؛ نیز (۱) B. Thomas : *Alarms and excursions in Arabia*، لنڈن و انڈیانا پولس ۱۹۳۱ء؛ (۲) Samuel B. Miles : *The countries and tribes of the Persian*

Gulf، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۳) Maria Höfner: *Die lebenden südarabischen Mundarten*، در *Handb. d. Orientalistik*، طبع Spuler، ج ۳، *Semitistik*، جز ۲ و ۳، ص ۳۳۱ تا ۳۴۱، لائڈن ۱۹۵۴ء؛ (۴) Wilfred P. Thesiger: *Arabian sands*، لنڈن ۱۹۶۰ء (اس کی دریافت کے بیانات سے، زیادہ تر در *GJ* لنڈن ۱۹۴۶ - ۱۹۵۰ء)؛ (۵) Arbian American Oil Company، *Oman and the southern shore of the Persian Gulf*، قاہرہ ۱۹۵۲ء (انگریزی اور عربی میں)؛ (۶) Charles D. Matthews، جنوبی غیر عربی اور مخلوط اسماے مقامات پر مقالات در Proceedings of Int. Cong. Or.، میونخ ۱۹۵۷ء، اور ماسکو ۱۹۶۰ء، اور در *MEJ*، ۱۳/۲، ۱۹۵۹ء (در Reader's Commentary)، اور خصوصی مقالہ (تیار ہو رہا ہے)، *The southern borderlands of the Arabian Empty Quarter*.

نقشے: Bartholomew کا "Southern Arabia" (لوحہ ۳۳)، در *The Times Atlas of the World, Mid-Century Edition*، ج ۲ (۱۹۶۰ء) (اس شاندار نقشے میں بعض نقائص میں سے ایک سَیح الاُحَیْمَر کی غلط تصحیح ہے تاکہ یہ جنوب مغرب کی جانب قریب ہی غیراہم ''هَیْمَه'' کے مطابق ہو جائے، تاہم یہ هَجَّمه یا هَجْلَت هَجَّمه ہونا چاہیے)؛ ''جزیرہ نماے عرب''، طبع دوم، ۱۹۶۲ء (پیمانہ ۱ : ۲۰۰۰۰۰۰) (طبع اول، ۱۹۵۸ء) جو سلسلہ وار ہے، اور U. S. Geological Survey اور عرب امریکی تیل کمپنی کی طرف سے ہے (یہ فرد انگریزی اور عربی میں الگ الگ ہے) - علاقے کے نقشے ایک سرکاری برطانوی سلسلے میں چھپتے ہیں.

(C. D. MATTHEWS)

* **حَرام** : (ع)، حَلال کی ضد ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو از روے شریعت ممنوع ہو [رک بہ حلال و حرام].

* **حَرْب** : (ع) قتال، دو یا دو سے زائد فریقوں میں حالت جنگ - زمانۂ جاہلیت میں کسی منظم حکومت کی عدم موجودگی کے باعث قبائل عموماً باہم برسر پیکار رہتے تھے - باقاعدہ اور مسلسل جنگ کبھی کبھار ہوتی تھی، البتہ حرب و قتال کے چھوٹے چھوٹے واقعات اکثر ہوتے رہتے تھے؛ تاہم متخاصم قبائل میں معاہدۂ صلح طے ہو جانے کے بعد حالت امن پیدا ہو جاتی تھی؛ زمانۂ جاہلیت کی جنگوں کا مقصد عام طور پر انتقام ہوتا تھا - صحرا دور دور تک پھیلے ہوے تھے، اس لیے جنگ کو روکنے والے اسباب کم سے کم تھے - اسی وجہ سے جنگ عربوں کی ایک عادت سی بن گئی تھی.

اسلام نے بے غایت جنگ کو ممنوع ٹھیرایا ہے، صرف ایسی جنگ کو جائز قرار دیا ہے جس کا مقصد اعلاء کلمة اللہ یا دفاع ہو؛ مفصل معلومات کے لیے [رک بہ جہاد؛ نیز دیکھیے] (۱) ابو یوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۲) السّرخسی: شرح سیر الکبیر (از الشّیبانی)، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۳) الشّافعی: کتاب الاُمّ، ج ۴، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۴) الماوردی: الاحکام السّلطانیّة؛ (۵): دعائم الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۶) محمد حمید اللہ: *Muslim conduct of state*، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۷) M. Khadduri: *War and peace in the law of Islam*، بار دوم، بالٹی مور ۱۹۵۵ء، بالخصوص مآخذ؛ [(۸) سیّد قطب: السّلام العالمی والاسلام، قاہرہ؛ (۹) وہبة الزّہیلی: آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی، دمشق ۱۹۲۶ء.

فن حرب کے لیے دیکھیے اگلی جلد؛ نیز رک بہ جیش؛ غزوات].

(MAJID KHADDURI)

تصحیحات

(جلد ۴ و ۷)

جلد ۴

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۷۹	۲	۱۲	بنگن پلے	بینگن پلے

جلد ۷

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۵	۲	۱۱	انجنیئرنگ	زراعتی
۵۵	۲	۱۲	زراعتی	انجنیئرنگ
۵۵	۲	۱۴	پیشتر	بیشتر
۶۸	۱	۱۳	دره	دره
۸۳	۱	۱۹	ارندبله	ارندیله
۹۲	۲	۱۵	المقا سله	المقابله
۱۱۹	۲	۲۷	دے	دیے
۱۲۳	۲	۴	عناصر	عناصر
۱۲۳	۲	۵	یسین	یٰس
۱۳۰	۱	۷	دئل بن بکر	دئل بن بکر
۱۴۳	۱	۱۷	روبف	رویف
۱۷۳	۱	۹	تنبیمه	تنبیه
۱۹۶	۲	۲۱	وفادار	کے وفادار
۱۹۸	۱	۳۲	سوعیون	یسوعیون
۲۱۳	۱	۲۱	دربای	درباری
۲۳۶	۱	۹	دیار بیعه	دیار ربیعه
۲۳۹	۱	۳۰	کرنے کے	کرنے کے لیے
۲۵۱	۲	۲۲	جانے والے	جانے والا
۲۵۲	۲	۹	دامن	دامن میں
۲۵۸	۱	۶	یه ودو	یه دو

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۰۶	۲	۲۹	رضارکار	رضاکار
۳۱۳	۲	۲۰	مؤیر الممالک	مؤیّد الممالک
۳۳۰	۱	۱۸	میندرس	مندریس
۳۵۲	۱	۲۵	کَرہ	قرہ
۳۷۲	۱	۳	طٰہ	طٰہٰ
۳۹۹	۱	۲۳	جِودت	جُوْدت
۵۷۲	۱	۱۱	الدُر	اَلدُّر
۵۲۵	۲	۲۱	جوہر : "مادہ" اس عربی لفظ . . . . بھی ہو سکتے ہیں)	جوہر : بمعنی مادّہ، (یہ لفظ فارسی "گوہر" اور پہلوی "گور" gūr سے نکلا ہے [لیکن لسان العرب میں جوہر بذیل مادۂ ج ہ ر درج ہے اور بحث کے آخر میں قِیْل (یعنی کہا گیا ہے) گوہر فارسی سے معرّب ہونا بھی مذکور ہے] ۔ پہلوی اور عربی دونوں زبانوں میں اس کے معنی قیمتی پتھر کے بھی ہیں) ۔
۵۸۰	۱	۱	شُرطہ	شُرطہ
۵۸۷	۱	۲۰	کَشمشوں	کَشمکشوں
۵۹۳	۱	۱	ہکلے	ہلکے
۶۰۳	۱	۱۸	ساتواں	گیارھواں
۶۳۱	۲	۳۲	چِرِسوں	چِرَسیوں
۶۳۸	۲	۱۹	ڈاتی	ذاتی
۶۵۶	۲	۳۲	بیِکلر	بیِکلِر
۷۳۲	۱	۱۵	نولدْکہ	نُولدِیکہ
۷۵۱	۱	۳	)	]
۷۵۱	۲	۳	حاء کے	حاء
۷۶۱	۲	۱۳	سلاحقہ	سلاجقہ
۸۱۳	۱	۹	الامر	الامرا
۸۱۴	۲	۵	مطالے	مطالبے
۸۲۳	۱	۱۲	خلافث	خلافت

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۸۴۰	۲	۱۴	زیر	زبر
۸۴۰	۲	۲۳	دَوکی زبر	کَو ''ح'' کی زبر
۸۵۵	۱	۲۴	شمْر	شَمَّر
۸۷۸	۲	۲	سطع	سطح
۹۳۸	۲	۸	حخۃ	حجۃ
۹۴۰	۱	۲	مُوصُوفِیھَا	مَوْصُوفِیھَا
۹۴۶	۱	۱۶	بنائیں	بنائی
۹۵۰	۲	۲۶	غَنا	غِنا
۹۸۱	۱	۵	محیّ	مُحیی

طبع : اول
سال طباعت : ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء
مقام اشاعت : لاہور
ناشر : سیّد شمشاد حیدر، ایم اے، رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

صفحہ ۱ تا صفحہ ۷۰۴

مطبع : جدید اردو ٹائپ پریس، ۳۹ - چیمبرلین روڈ، لاہور
طابع : مرزا نصیر بیگ، ناظم مطبع

صفحہ ۷۰۵ تا ۹۹۳ + و تا ج

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
تعداد صفحات : ۹۹۳ + و تا ج

Urdū
Encyclopædia of Islām

Under the Auspices
of
THE UNIVERSITY OF THE PANJĀB
LĀHORE

Vol. VII

(Djīm — Harb)